SISTEMA UNIVERSITARIO
DE BIBLIOTECAS ACADEMICAS
FL001362

M. Deborin

Las DOCTRINAS POLITICO-SOCIALES de la época moderna

ediciones pueblos unidos
montevideo

1362

CENTRO
FVTVRAMA

Este Libro es propiedad de:

_____

320.092
DEB
1968

BIBLIOTECA
DE LA ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS

17 NOV. 1969

ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U. R. S. S.

A. M. Deborin

Las DOCTRINAS POLITICO-SOCIALES de la época moderna

ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U. R. S. S.

ENSAYOS SOBRE EL PENSAMIENTO POLITICO-SOCIAL EN ALEMANIA

DESDE FINES DEL SIGLO XVII A PRINCIPIOS DEL XIX

TOMO
II

ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

MONTEVIDEO *Ediciones Pueblos Unidos* URUGUAY

Traducción directa
del ruso por
JOSE LAIN ENTRALGO

DE LA COMISIÓN DEL LEGADO CIENTÍFICO DEL ACADÉMICO A. M. DEBORIN

El tomo II de *Las doctrinas político-sociales de la Época Moderna*, que ahora ofrecemos a la atención del lector, fue escrito por Abram Moiséievich Deborin en los últimos años de su vida y quedó inconcluso. No obstante, por su contenido, es una obra de gran interés para todos cuantos estudian la historia de las ideas políticas. El autor analiza en ella muchas fuentes que por primera vez son incorporadas al bagaje científico de nuestras publicaciones. Todo el trabajo de redacción en la preparación del volumen para la imprenta ha corrido a cargo de la candidata a doctora en Ciencias Históricas I. I. Moshkóvskaia. En nombre de la comisión, la vigilancia de la publicación ha correspondido al principal colaborador científico del Instituto de Filosofía, E. V. Ilienkov.

© EDICIONES PUEBLOS UNIDOS S. A.
TACUAREMBO Y COLONIA — C. CORREO 589 — MONTEVIDEO-URUGUAY
IMPRESO EN EL URUGUAY PRINTED IN URUGUAY

INTRODUCCIÓN

I

Vladímir Ilich Lenin señaló como un mérito especial del marxismo el que daba respuesta a todas las cuestiones planteadas en su tiempo.

Uno de los problemas más trascendentales era el de la historia. La base ideológica, teórica, de la época de la Ilustración y de casi todo el siglo XVIII fueron los principios del *racionalismo*, del *antihistoricismo*. Ciertos pensadores, empero, se plantearon los problemas en el sentido del proceso histórico, aunque no llegasen a la solución científica de los mismos.

El materialista *Einsiedel* escribía que la historia del futuro debía ser parte de la ciencia histórica. Saint-Simon decía que la historia debía convertirse en una ciencia tan exacta como la física. La humanidad, en su vida histórica, realiza gradualmente la "ley de su existencia". El estudio de la historia permite, sobre la base de lo pasado, determinar los acontecimientos futuros. La historia, escribía Saint-Simon, es, pues, una de las ciencias más importantes a la hora de iluminar los destinos de la humanidad y de predecir los acontecimientos venideros. Permite establecer la marcha general del desarrollo; el hombre puede, apoyándose en las leyes del desarrollo, acelerar el curso de este último y acercar el futuro.

El gran utopista Charles Fourier reprochaba a los filósofos que su renuncia a la posibilidad de prever el futuro significaba un obstáculo para el progreso de las ciencias sociales. Los filósofos, decía, no miran adelante, al futuro, sino que vuelven sus ojos atrás, al pasado, considerando que lo que no se produjo antes era también imposible en el porvenir, Ante ellos no se abría ninguna perspectiva. No creían en nada nuevo, únicamente en lo viejo. Por otra parte, subraya Fourier, su enfoque de los fenómenos sociales adolecía de otro vicio sustancial: la fuente del bien la veían en el sistema de gobierno, y no en el sistema de la economía. Fourier contraponía la economía a la política.

Para Fourier, cada fase histórica presenta una línea ascendente y una descendente. La historia de la humanidad es la historia de sus destinos. Según él, la historia no es solamente el pasado, sino también el presente y el futuro, en los que se revela la suerte de los hombres, es decir, el sentido y la finalidad de su existencia,

los cuales cobran expresión en el progreso, en el ascenso social de las formas inferiores a las formas superiores de la sociedad.

De este modo, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se produce un viraje en las mentes de los pensadores, que derivan *del racionalismo al historicismo*. Simultáneamente, este viraje se produce también en la filosofía.

El problema del historicismo se planteaba con singular acritud, según se desprende ya de las manifestaciones, a que antes aludíamos, de Saint-Simon y Fourier. El problema de la historia interesó ya a Herder, apasionó a Kant, a Fichte y, finalmente, a Hegel. Este vivo interés por la historia era debido a los grandiosos acontecimientos de la revolución burguesa en Francia, la cual venía a demostrar palmariamente la mutabilidad de lo existente, y no sólo la posibilidad de la aparición de lo nuevo, sino la necesidad de que lo viejo fuese destruido y de que se construyera lo nuevo.

Ahora bien, estos pensadores no consiguieron crear la correspondiente teoría histórica científica. Tan grandiosa tarea fue cumplida solamente por Marx, quien descubrió las leyes del desarrollo histórico.

Nunca la humanidad había vivido tanto el futuro como en nuestro tiempo, el tiempo de la sustitución a escala mundial de una formación económico-social por otra, por la comunista. A la vez que el presente, vivimos el mañana. En la Edad Media, si los hombres pensaban en el porvenir, se referían, principalmente, a la "vida futura en el cielo". En cuanto a la sociedad capitalista, por lo que se refiere a los dueños de la vida, su móvil era la ganancia y únicamente pensaban en el presente. La pequeña burguesía aspiraba a ocupar un lugar mejor en esta sociedad. Sólo la clase obrera hablaba a plena voz del futuro, de que era necesario derribar la sociedad existente y crear otra nueva, la sociedad socialista.

El pensamiento científico se entregó al estudio de las leyes de desarrollo de la sociedad.

El marxismo planteó los problemas de la ciencia sobre una base nueva: la ciencia debe mirar al futuro. El estudio de la marcha del desarrollo, de las leyes del proceso histórico, planteaba la tarea de prever el futuro. El marxismo-leninismo es la ciencia —la única— que tiene en cuenta el futuro en la tierra, y no en el cielo. Ninguna otra concepción —y me refiero a toda suerte de teorías burguesas: históricas, filosóficas, sociológicas y político-económicas— es capaz de prever el futuro. Esto es bastante para comprender que una sociedad sin mañana está condenada a la desaparición.

La gran fuerza del marxismo-leninismo consiste en su capacidad de prever el futuro. Debemos recordar que las grandes obras de Marx, Engels y Lenin representan —además de su contenido político, filosófico y sociológico— trabajos de un profundo contenido histórico.

El Capital de Marx descorrió el velo del futuro. Lo mismo puede decirse de las obras de Lenin, que anticipó en decenas de años

la marcha de la historia mundial. Apoyándose en la doctrina teórica general de Marx, Lenin descubrió el futuro remoto. Más aun, nos movió a obrar en correspondencia con él, es decir, a crear la historia de conformidad con su plan.

Es muy significativo que los ideólogos del imperialismo se hayan visto obligados a renunciar a la historia, a rechazarla, proclamando la tesis de que la historia "es un gran fracaso". Esto es el reconocimiento de su derrota histórica. Se comprende que en la medida en que el proceso histórico transcurre en una dirección opuesta a los intereses, deseos y aspiraciones del imperialismo, en esa misma medida es para ellos "un gran fracaso". Pero aun reconociendo su derrota histórica —lo cual es un gran triunfo del comunismo y de la teoría histórica del marxismo-leninismo—, los ideólogos del capitalismo amenazan con destruir el socialismo mundial..

Los ideólogos del imperialismo no son capaces de decir nada del futuro, ni necesitan ese futuro para nada. Los imperialistas se hallan plenamente satisfechos del presente, la vida les agrada por completo. Al futuro no tienen nada que pedirle. Como las leyes de la historia actúan en perjuicio del imperialismo, ellos no aceptan la historia. No acusan de este "gran fracaso" al capitalismo, que ha entrado en contradicción con la marcha del proceso histórico. La culpable es la historia, que ha jugado una mala pasada a los señores capitalistas.

El "gran éxito" de la historia para la clase obrera consiste en que la marcha objetiva de la misma coincide con las aspiraciones subjetivas y con los intereses de esta clase. El proceso histórico de desarrollo ha puesto a la sociedad ante la necesidad de reemplazar el capitalismo con el socialismo, promoviendo a la clase obrera como sepulturero del capitalismo.

De este modo, lo que la burguesía considera un "gran fracaso" es un "gran éxito" para la clase obrera.

Y no se trata de un "gran éxito" exclusivo de la clase obrera, sino que también lo es así para el progreso de la humanidad entera.

La idea del comunismo es tan vieja como la historia de la humanidad. Nació no en gabinetes científicos, sino entre las gentes sencillas del pueblo que sufrían necesidades, hambre y todo género de injusticias. La sed de una vida feliz y alegre, la idea de una vida en la tierra en un ambiente de ayuda mutua, donde no hubiera opresión ni explotación, en condiciones de trabajo común, fueron durante casi toda la historia el ideal de la humanidad, de sus clases inferiores y capas desposeídas. Todos los pueblos soñaron con el "paraíso terrenal". Esta "utopía social" se hallaba íntimamente vinculada a la concepción popular del mundo, a sus ideales y aspiraciones más íntimas.

"Es imposible imaginarse —escribía A. Swientochowski— ni una sola época, ni un solo pueblo e incluso ni un solo hombre que no haya sido, en mayor o menor grado, *utopista*. Allí donde existe la miseria, el dolor —y han existido siempre y en todos los sitios—,

debe aparecer también la búsqueda de medios que permitan desarraigar las causas del mal." (1)

Los desposeídos y los sufrientes volvían sus miradas al pasado, sin ver en el presente condiciones para su emancipación. Además, en un pasado lejano, pero no tan remoto, había existido el "paraíso terrenal" en forma de la sociedad comunista primitiva, de la que se conservaban ciertos recuerdos en la memoria del pueblo. Pero cuanto más se desenvolvían las relaciones sociales como resultado del desarrollo de las fuerzas de producción, tanto mayor virulencia presentaban los problemas de la desigualdad y la explotación. Y el pueblo —creador de la historia— daba a conocer sus ideales de una vida feliz. Ya Hesíodo dibujaba una sociedad de "bienaventurados", de "hombres dichosos". La imaginación pintaba al hombre una vida sin leyes, sin guerras, sin ejércitos, sin funcionarios, de paz eterna. Esta utopía fue definida como la "Edad de Oro".

La utopía es un plan imaginario de organización de la sociedad del futuro. Las utopías presentan un carácter especulativo. Sólo indirectamente se hallan relacionadas con la vida real de las clases que sufren. No conocen las vías que pudieran llevar a la liberación del mal imperante. Y no obstante, resultaron un elemento útil con su protesta contra la violencia, la desigualdad y la opresión de las masas populares. Las utopías cumplieron un papel positivo cuando, al seguir las aspiraciones del pueblo, dibujaron la "Edad de Oro" del futuro como una sociedad basada en la comunidad de bienes. Este "rasgo", en una u otra forma, es propio de casi todas las utopías socialistas y comunistas. Sus creadores las presentaban como prototipos del futuro; sobre la base de la especulación pura esbozaban los perfiles y hasta dibujaban con todo detalle la sociedad futura. Por alejados que estuviesen los utopistas de las masas populares, sus cuadros del régimen del futuro reflejaban las aspiraciones del pueblo, sus esperanzas y anhelos: comunidad de bienes, libertad, igualdad, supresión de la violencia y de la opresión.

El socialismo y el comunismo representaban la historia del mundo del futuro. La humanidad había iniciado su recorrido histórico con los más rudimentarios instrumentos de producción, con la información más incompleta acerca de la naturaleza que le rodeaba. Se fue elevando paulatinamente hasta alturas ingentes gracias al trabajo y a la inteligencia. La vida humana descansa en la actividad. "En el principio era la acción", dice Goethe. Y esto es justo, pero no suficientemente comprendido todavía. El hombre, apenas salido a la palestra de la historia, entró en lucha con la naturaleza, comprendiendo que su vida se encontraba por completo a merced de los elementos naturales. Sobre estas dos fuerzas —el trabajo y la inteligencia— sigue descansando hoy día la vida de la humanidad.

A lo largo de su extenso camino histórico la humanidad ha alcanzado éxitos formidables en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el campo de la ciencia y de la técnica.

---

(1) A. SWIENTOCHOWSKI, *Historia de las utopías*, 1910, pág. 5.

El marxismo-leninismo realizó en la historia una subversión revolucionaria, creando una nueva concepción del mundo y construyendo el socialismo y el comunismo científicos. Los descubrimientos de Marx permitieron llegar a unos pronósticos tales que revelan el futuro no ya en líneas generales, sino en muchos detalles concretos. A medida que fueron creciendo y desarrollándose las fuerzas productivas, se ensanchó el pensamiento humano, la ciencia, que determina ya, en calidad de potencia productiva autónoma, el incremento de la industria. Así había de ser. El pensamiento está llamado a preceder a la práctica. Pero esto no se contradice con la circunstancia de que el propio pensamiento sea un producto de la práctica.

A lo largo de la historia, los desposeídos, los perseguidos, oprimidos y explotados mantuvieron una lucha encarnizada por un nuevo régimen social, lucha que a menudo sostuvieron con las armas en la mano. Los "comunistas" (y entrecomillamos la palabra para distinguirlos de los comunistas contemporáneos) tuvieron en estas guerras sangrientas decenas de miles de víctimas. Bastará recordar las guerras de los taboritas.

No exageraremos al decir que el elemento comunista de estos combates de clase a lo largo del proceso histórico fue una de las leyes de este proceso. No es éste el lugar oportuno para exponer las distintas fases de la lucha por la comunidad de bienes, por la igualdad de todos los hombres. Lo importante para nosotros es subrayar que el comunismo, entre las capas más pobres del pueblo, acompañó siempre a los combates de clase de los distintos grupos dominantes.

En nuestros días, la humanidad atraviesa por el período de edificación de la sociedad comunista como culminación de una enorme época histórica, que suprime los soportes sobre los que se asentaban a lo largo de milenios las formas sociales: la propiedad privada, la desigualdad de los hombres, la esclavitud en todos sus aspectos.

La historia de la humanidad se presenta ante nosotros como la *historia de la realización del comunismo*, como conjuntos de diversas leyes de desarrollo: económicas, sociológicas, políticas, filosóficas y científicas. El capitalismo ha hecho quiebra en todas estas esferas.

II

La historia no es sino la historia de la lucha de clases. Es imposible concebir un solo movimiento social de importancia histórica sin la participación decisiva de las masas populares. La vida histórica de los pueblos se ve nutrida por la lucha de las clases bajas, laboriosas, contra la opresión y la violencia, contra la falta de derechos y la explotación. La lucha de la burguesía contra el feudalismo no se puede concebir sin la participación de los trabajadores: artesanos, campesinos y precursores del proletariado. Y es signifi-

cativo que en todas las etapas de la historia tropecemos con movimientos e ideas comunistas.

Decenas de miles de "comunistas" fueron a la muerte en todos los tiempos, y particularmente durante el período de transición del feudalismo al capitalismo. Iban a la muerte no en defensa de unos u otros dogmas religiosos, sino en defensa del comunismo tal y como ellos lo entendían. Las clases dominantes —y en particular la Iglesia Romana, con el Papa a la cabeza— estaban interesadas en encubrir las atroces persecuciones de herejes, a los que presentaban como enemigos y renegados del cristianismo. En realidad, sus terribles persecuciones no iban tanto contra los herejes como contra los revolucionarios que mantenían la lucha contra las autoridades y el injusto régimen social.

Con relación a todo esto hay que subrayar otra circunstancia importante: que los movimientos comunistas surgían espontáneamente allí donde en el seno del feudalismo se iba gestando el modo capitalista de producción, donde, por consiguiente, iba naciendo el proletariado, siquiera fuese en forma embrionaria.

No hay fundamentos, se comprende, para comparar el viejo comunismo con el comunismo científico de nuestros días, que descansa sobre otras bases teóricas y materiales. El comunismo herético era fruto de un sentimiento espontáneo de odio a los explotadores. Y sin embargo, no por ello se ha de proscribir de la historia.

Culminación del movimiento revolucionario de la época de transición del feudalismo al capitalismo fueron la guerra campesina de 1525 en Alemania, el movimiento de los *diggers,* capitaneado por Winstanley, en Inglaterra, la "Conspiración de los Iguales" (Babeuf) en Francia, etc. Todos los movimientos e insurrecciones populares de la época de transición del feudalismo al capitalismo se vieron dirigidos por la vieja aspiración de la humanidad desposeída a un futuro feliz en la tierra, a una nueva "Edad de Oro". Este futuro feliz se concebía siempre como una sociedad basada en principios de justicia, en la libertad y la igualdad, en la comunidad de bienes y en una vida sin violencias y sin guerras.

Hasta hace poco existía la opinión de que en Alemania, después de la guerra campesina, habían desaparecido las huellas del pensamiento comunista. Empero, en el presente volumen señalaremos una serie de pensadores que profesaban ideas comunistas.

Hemos expuesto las concepciones de Leibniz, la teoría comunista de Tomasio y las de algunos materialistas del siglo XVIII, los cuales propugnaban un régimen social basado en la comunidad de bienes. Es evidente que, en una u otra forma, no se perdió la tradición de la guerra campesina.

Engels indica que bajo la influencia de Münzer, la parte plebeya de las ciudades se vio arrastrada por la tempestad revolucionaria hasta tal punto, que el elemento proletario embrionario llegó a predominar durante un corto período sobre los elementos restantes que participaban en el movimiento.

Engels reprocha con razón a los ideólogos alemanes que en la

lucha que puso fin al Medioevo no vieran más que simples discordias *teológicas*. De la misma manera, en el comunismo herético veían únicamente los aspectos religiosos, pero no los intereses terrenos, materiales. "También durante las llamadas guerras religiosas del siglo XVI se trataba, ante todo, de muy definidos intereses materiales de clase; estas guerras fueron luchas de clases, lo mismo que los conflictos internos posteriores de Inglaterra y Francia. Si estas luchas de clases se realizaban entonces bajo consignas religiosas, si los intereses, necesidades y reivindicaciones de las distintas clases quedaban disimuladas bajo una envoltura religiosa, esto no cambia en absoluto la cuestión y se explica fácilmente por las condiciones de la época." (2)

La oposición revolucionaria contra el feudalismo se halla presente a lo largo de toda la Edad Media, y adoptó diversas formas. Junto a la oposición burguesa, un papel revolucionario particular correspondió a la *herejía* que era expresión de las necesidades campesinas y plebeyas y que casi siempre hizo causa común con las insurrecciones. "Compartía, por cierto, todas las reivindicaciones de la herejía burguesa acerca de los curas, del papado y del establecimiento de la organización cristiano-primitiva de la Iglesia, pero fue infinitamente más adelante. Exigió la vuelta a la igualdad del cristianismo primitivo en las relaciones entre los miembros de la comunidad, y también el reconocimiento de esta igualdad como norma del *mundo civil*. De la «igualdad de los hijos de Dios» *dedujo la igualdad civil*, y ya entonces, en parte, incluso la igualdad de bienes." (3)

En cuanto a la forma cristiana, Engels indica que también la filosofía moderna se vio obligada durante largo tiempo a encubrirse con ella. Mientras que la filosofía religiosa de Münzer, según decía Engels, se acercaba al ateísmo, su programa político se hallaba muy próximo al comunismo. El programa de Münzer era un anticipo genial de las condiciones de emancipación de los elementos proletarios, que apenas si empezaban a aparecer entre las capas plebeyas. El régimen social que Münzer propugnaba y a la lucha por el cual llamaba, no debía conocer las diferencias de clase, ni la propiedad privada, ni un poder político independiente de la sociedad. Todas las autoridades que no se subordinasen a la revolución, debían ser derrocadas; todos los trabajos y bienes debían ser comunes. Es significativo que Münzer no se limitaba a Alemania. Exigía la implantación del comunismo en todo el mundo cristiano, y para lograrlo preconizaba la formación de una *gran alianza*, algo semejante a una Internacional...

Del comunismo se dice que es un viejo sueño de la humanidad; esto es cierto, se comprende. Pero la humanidad no se limitó a soñar con el comunismo, sino que luchó por alcanzarlo y en ocasiones mantuvo sangrientas guerras bajo sus banderas.

---

(2) K. MARX y F. ENGELS, *Obras, ed. rusa*, t. VII, pág. 360.
(3) *Ibídem*, pág. 362 (subrayado por mí. - *A. D.*).

Todo esto se refiere al período de la historia en que no había aún ningún movimiento obrero organizado y ninguna ciencia del socialismo y del comunismo. Con la entrada, en la arena de la vida social, del proletariado y de la ciencia socialista, se inicia un nuevo período de la lucha de clases, el cual acabó por conducir al triunfo de la revolución socialista en Rusia, dando comienzo a la marcha victoriosa del socialismo en el mundo entero.

Tenemos razones para decir que el comunismo es *una tendencia objetiva del proceso histórico*, que es una *ley* de la historia de la humanidad. Esta tendencia se plasma en la lucha del hombre por el comunismo, entendiendo por tal todo género de aspiraciones del hombre a una vida dichosa y feliz en condiciones de igualdad y de la posible satisfacción de todas las necesidades, tanto espirituales como materiales.

La idea del comunismo cobró expresión en las utopías de eminentes pensadores humanistas. Así aparecieron las "utopías" de Tomás Moro, Campanella, Vairasse, Morelly, Saint-Simon, Fourier, Owen, etc. Ésta era ya otra fase en la historia del comunismo, el período de las obras utópicas individuales. Pero ya en este tiempo, paralelamente al desarrollo de la formación capitalista, en la arena histórica aparece el proletariado y empieza una época totalmente nueva en la historia del socialismo y el comunismo.

Ya en el seno de la revolución burguesa de Francia y junto a ella maduró otra revolución, la *revolución social*. La revolución burguesa de Francia o de otros países donde se produjo, aspiraba a liberar al pueblo del absolutismo y a conquistar la libertad de conciencia, de pensamiento y de palabra, así como la igualdad política. Pero ya en los tiempos del régimen burgués, junto a la petición de libertades y de la igualdad, los trabajadores presentaban la reivindicación de la libertad y la igualdad sociales. La revolución proclamó la "santidad", el derecho inalienable de la propiedad privada. En esencia, esto era una de las piedras angulares de la revolución en general. Ahora bien, la propia revolución —y ahí residía una de sus contradicciones internas— se vio obligada a quebrantar la propiedad y a revelar su propia negación.

En efecto, la burguesía proclamaba, según hemos dicho, la santidad e intangibilidad de la propiedad privada, teniendo presente su propiedad, pero, por otra parte, confiscaba la propiedad feudal, es decir, la propiedad de los grandes terratenientes, o sea que ella misma vulneraba el derecho intangible a la propiedad privada. Por consiguiente, de un lado, reconocía, y de otro negaba, la propiedad privada. La dictadura jacobina, que en principio reconocía el carácter intangible de la propiedad privada, en su política estatal recurrió a medidas que limitaban el derecho de propiedad. Con sus actos, según hemos dicho, quebrantó el derecho a la propiedad privada, lo que, entre otras cosas, dio motivo a Georg Forster, participante en esta revolución, a expresar la idea de que en breve plazo "toda la nación será propietaria de todo el patrimonio social".

Las clases desposeídas, y en primer lugar los obreros y los elementos plebeyos, se apresuraron a extraer las conclusiones oportunas de la situación a que se había llegado. Llegaron a la negación completa de la propiedad privada y escribieron en sus banderas los principios del comunismo, proclamando así la "idea de un mundo nuevo", según la expresión de Marx. Esta "idea de un mundo nuevo" contenía todos los problemas sociales y políticos relacionados con este mundo: por una parte el desarrollo de los principios burgueses y, por otra, la negación de los mismos como resultado de su desenvolvimiento completo. Las revoluciones burguesas —todas ellas por igual, lo mismo la francesa que la inglesa— perseguían principalmente objetivos relacionados con la liberación política y social de las fuerzas productivas, comprendido el hombre. Los derechos innatos e inalienables del hombre ostentaban un carácter formal, no eran en absoluto reales, materiales. La libertad política formal y la igualdad formal no podían, pues, satisfacer a las masas trabajadoras. Las clases pudientes se sienten plenamente "satisfechas" con los derechos formales, por cuanto las condiciones reales y materiales de vida se las proporciona no tanto la sociedad política como la sociedad civil, es decir, su actividad económica. De este modo, ya en las entrañas de la sociedad capitalista se formó poco a poco una clase poderosa —el proletariado— que había de ser el sepulturero del capitalismo y el creador de la sociedad nueva, de la sociedad comunista.

La Revolución Francesa del siglo XVIII formuló los principios fundamentales de la concepción burguesa del mundo, tanto en el plano general de la filosofía como en el político-social.

Estos principios, que anunciaban el advenimiento histórico de una nueva clase, ejercieron excepcional influencia sobre toda la época subsiguiente.

Los ideólogos alemanes de la burguesía, reelaborando a su modo los principios de la revolución, les dieron una forma idealista. Lo que Marx dice de la filosofía de Kant, a la que llama "teoría alemana de la Revolución Francesa", puede ser aplicado a toda la filosofía idealista de Alemania y a su pensamiento político-social. En este sentido los filósofos alemanes fueron, en palabras de Marx, contemporáneos filosóficos de la revolución.

Así hemos tratado de demostrarlo al referirnos a los distintos portavoces del pensamiento filosófico, sociológico y político.

El comunismo es un producto de la historia universal, la culminación de la misma y su cercanísima meta. El estudio de los problemas de la historia universal y del desarrollo mundial contemporáneo debe revelar las leyes del proceso de avance de la humanidad hacia el comunismo.

La ley fundamental, la categoría central de la sociedad comunista es la *ley de la socialización*. Marx definió el comunismo como "*socialización de la humanidad*". La sociedad comunista se caracteriza por la comunidad de bienes y de la vida espiritual de los hombres. Uno de sus rasgos esenciales es el sentimiento y la conciencia

del vínculo interno entre los hombres, el sentimiento de comunidad, de unidad orgánica.

Lenin subrayó siempre que la humanidad marcha a la unidad socialista completa de todos sus miembros. La misión histórica del comunismo es el restablecimiento de la unidad del género humano.

El comunismo, enseña Marx, "será producto de la unión social libre de los hombres y se encontrará bajo su control planificado y consciente". (4)

III

La transición del feudalismo al capitalismo ofrece un interés extraordinario tanto en el plano científico como en el político. Su exponente es la revolución. En su análisis de la Revolución Francesa, Marx esclareció y puntualizó el problema de las relaciones entre la sociedad civil y la política, de un lado, y el ciudadano y el hombre, de otro.

"La revolución política —dice— es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Se la puede caracterizar con una palabra: *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía *directamente* un carácter *político;* es decir, los elementos de la vida civil —por ejemplo, la propiedad, la familia, o el tipo o modo de trabajo— se hallaban elevados al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma del señorío, del estamento y de la corporación." (5)

En esta forma se determinaba la relación entre el individuo y el Estado como un todo. La relación política del individuo se caracterizaba como una situación de aislamiento y divorcio de la sociedad. El individuo se hallaba separado del Estado, era parte de uno u otro organismo feudal y, de este modo, permanecía aislado de la vida común del pueblo. Las condiciones de vida de la sociedad civil eran políticas en el sentido feudal: esto significa que "aislaban al individuo del Estado como un todo". En una palabra, la organización de la propiedad y del trabajo en forma de estamentos, de corporaciones, etc., condicionaba las relaciones del individuo hacia el Estado como conjunto. El individuo era, ante todo, miembro de un estamento o una corporación, que constituían distintas sociedades dentro de la sociedad. Los vínculos del individuo con el Estado se ejercían a través de corporaciones y estamentos, lo cual traía consigo la separación del individuo respecto del Estado.

La unidad estatal, ante tal fraccionamiento del cuerpo social, era ejercida y encarnada en forma de funciones específicas del señor, que se mantenía al margen del pueblo.

"La revolución política [se refiere a la Revolución Francesa de 1789. - *A. D.*] —escribe Marx—, que derribó este poder señorial

---

(4) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XXIII, pág. 90.
(5) *Ibídem*, t. I, pág. 403.

y elevó los asuntos del Estado a la altura de asuntos del pueblo, que constituyó el Estado político como asunto *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios que eran otras tantas expresiones del divorcio del pueblo respecto de su comunidad. La revolución política *suprimió* así el *carácter político de la sociedad civil*. Escindió la sociedad civil en sus partes constitutivas simples: por una parte los *individuos*, y por otra los *elementos materiales* y *espirituales* que forman el contenido vital de estos individuos, su posición civil. La revolución libró de sus trabas al espíritu político, que se hallaba como dividido, fragmentado, perdido en los callejones de la sociedad feudal, lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo libró de la confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo, en la independencia ideal respecto de aquellos elementos *particulares* de la vida civil. La actividad vital *determinada* y la situación determinada en la vida descendieron al plano de una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general del individuo hacia el Estado en su conjunto. Lejos de ello, la cosa pública como tal se convirtió en asunto general de cada individuo, y la función política en su función general." (6)

¿Qué se produjo como resultado de este proceso? Todo el contenido material del hombre quedó transportado a la vida privada de la sociedad civil. En cuanto al Estado, desprovisto de contenido material real, se convirtió en una *comunidad formal*. La revolución política, la emancipación política, se expresó en el hecho de que el hombre adquirió la libertad religiosa y la libertad de propiedad, en vez de ser liberado de la religión y de la propiedad. No se vio libre del egoísmo de la industria, recibió la libertad para la industria. La emancipación política fue, de hecho, emancipación de la sociedad civil respecto de la política, del contenido general. El hombre político es una persona abstracta y artificial. En lo que se refiere al hombre real, concreto, es el individuo egoísta de la sociedad civil, el hombre natural reducido al egoísmo puro.

"La *revolución política* —escribe Marx— descompone la vida civil en sus partes constitutivas, sin *revolucionarlas* y sin someterlas a crítica. Se comporta ante la sociedad civil, ante el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como ante la *base de su existencia*, como ante una *premisa* última que no necesita de más fundamentación, y por eso como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, como miembro de la sociedad civil, es considerado como el hombre *propiamente dicho*, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, pues es hombre en su inmediata existencia sensorial e individual, mientras que el hombre *político* no es más que el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica, moral*. El hombre real es reconocido únicamente bajo

(6) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. I, pág. 404.

la figura del individuo *egoísta;* el hombre *verdadero* lo es solamente bajo la figura del *citoyen abstracto.*" (7)

La emancipación política desdobla al hombre en individuo independiente y egoísta, miembro de la sociedad civil (""hombre") y en ciudadano político como personalidad moral.

La sociedad capitalista se caracteriza por la contradicción entre el Estado y la sociedad civil.

En la etapa siguiente del desenvolvimiento histórico, al ser suprimida la sociedad capitalista, se resuelve esta contradicción. La manera como esto se lleva a cabo será explicada más abajo; ahora necesitamos seguir con el análisis de la sociedad burguesa.

La Revolución Francesa estableció la distinción entre *derechos del hombre* y *derechos del ciudadano.* Esta diferencia era expresión de la contradicción a que hacíamos referencia entre el Estado y la sociedad civil.

"¿Por qué el miembro de la sociedad civil se llama «hombre», el hombre por antonomasia, por qué sus derechos se llaman *derechos del hombre?* —pregunta Marx—. ¿A qué se debe esto? Sólo a la actitud del Estado hacia la sociedad civil, a la esencia de la emancipación política." (8)

Los derechos del hombre son los derechos del miembro de la sociedad civil, del hombre al margen de sus semejantes y de la convivencia. La sociedad civil se halla integrada por conjuntos de individuos enfrentados unos a otros como "mónadas" autónomas. La sociedad civil es el campo donde tiene lugar la "lucha de todos contra todos", es la organización económica capitalista. Aquí, cada uno debe utilizar los derechos y libertades necesarios para la "lucha por la existencia", para satisfacer sus necesidades egoístas. Pero estos derechos y libertades deben ser ejercidos por cada miembro de la sociedad. De ahí se desprende que entre los miembros de la sociedad civil existe, por una parte, la paz y, por otra, la guerra.

La libertad —dice Marx— es el derecho a hacer aquello que no daña a otros. Pero esto sólo es así en teoría. De hecho, en la sociedad capitalista, basada en el derecho al "egoísmo", la libertad es el derecho a hacer daño al prójimo, puesto que el principio motor de la sociedad es la libre competencia.

Todos los "derechos del hombre" están determinados por la naturaleza de la sociedad civil, sin rebasar el marco del hombre-propietario con sus egoísmos. El desdoblamiento de la sociedad en Estado y sociedad civil y del individuo en ciudadano y "hombre" tuvo como consecuencia la subordinación del individuo político al "hombre". Esto significa que el Estado se convirtió en instrumento para la defensa de los miembros de la sociedad civil, es decir, de los propietarios, frente a cualquier atentado contra sus propiedades.

La revolución política es una revolución parcial, consistente en la liberación de la parte correspondiente a la sociedad civil, la cual

---

(7) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. I, pág. 405.
(8) *Ibidem,* pág. 400.

alcanza una dominación general. Una clase determinada carga con la tarea de liberar a la sociedad entera.

El hombre dotado de derechos innatos e inalienables fue el burgués, el propietario, y el Estado político fue un Estado de propietarios, el poder político de la burguesía. Los únicos que gozaban de los derechos del hombre eran los propietarios, mientras que los no propietarios equivalían a no hombres. El Estado se convirtió en Estado de clase.

Marx sometió a un análisis genial la revolución burguesa, que había destruido en Francia el régimen feudal y construido las bases de la sociedad capitalista, y reveló asimismo las contradicciones internas que corroían este régimen nuevo. Vio una contradicción fundamental en la que existe entre la sociedad civil y el Estado político, que en manos de la burguesía se había convertido en instrumento para la defensa, en todos los órdenes, de la propiedad de la clase dirigente. Es una contradicción importante y esencial entre la sociedad y el Estado, pero secundaria, puesto que la primaria es la que existe entre el trabajo y el capital.

En el Prefacio a la *Crítica de la economía política,* Marx formuló las bases de la concepción materialista de la historia, las cuales consisten en que "el conjunto de... [las] relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de vida social, económico y espiritual." (9)

La solución de la contradicción entre la sociedad civil y el Estado en aquella etapa de desarrollo consistiría, según Marx, en que "el hombre individual real recobre en sí al ciudadano abstracto y, en calidad de hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, se convierta en *ser genérico;* sólo entonces, cuando el hombre reconozca y organice sus *"forces propres"* como fuerzas *sociales* y, por eso, no separe más de sí la fuerza social en forma de fuerza *política,* sólo entonces se cumplirá la emancipación humana." (10)

Marx resuelve aún el problema en expresiones abstractas. Sólo en el Prefacio a la *Crítica de la economía política* concreta estos juicios abstractos. La "sociedad civil" es explicada como estructura económica de la sociedad, como conjunto de las relaciones que se establecen entre los hombres en el proceso de producción. Como se trataba de una sociedad antagónica, las relaciones entre los hombres en el proceso de producción eran relaciones de clase.

En una fase determinada de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. Entonces llega la época de la revolución social.

---

(9) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. XIII, págs. 6-7. (Cfr. *Obras escogidas,* Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, t. I, pág. 373).

(10) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. I, pág. 406.

Nos hemos anticipado un tanto movidos por el deseo de explicar la aparición de la nueva formación como resultado del desarrollo de las relaciones sociales, como resultado de los avances de las fuerzas productivas y de la nueva ciencia, que descubrió las leyes del desarrollo histórico y permitió prever la suerte de la sociedad capitalista y de la sociedad comunista que venía a reemplazarla.

En el período a que ahora nos referimos el capitalismo acababa de librarse de las trabas feudales y empezaba su marcha triunfal. Pero nosotros subrayamos un hecho histórico muy importante: a la vez que el capitalismo entraba en la palestra de la historia surgía su *antagonista,* su futuro sepulturero —el proletariado—, con su ideología propia; confusa en un principio, pero cada vez más definida, hasta que acabó por aparecer la teoría del socialismo científico, gestada en las entrañas del movimiento obrero y del progreso de la ciencia y de la técnica.

El proceso de la historia universal, que surge sólo con el desarrollo del mercado mundial, de la economía mundial, consiste en la emancipación de los individuos respecto de las distintas limitaciones nacionales y locales. Los individuos establecen vínculos prácticos con la producción de todo el mundo, lo mismo material que espiritual, y adquieren la posibilidad de utilizar esta producción múltiple de todo el globo, de todo cuanto los hombres han creado.

"La dependencia *total,* forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos —escribe Marx, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas." [11]

IV

Tanto la filosofía clásica como la literatura de Alemania marcharon por una vía algo distinta a la que había seguido la cultura en Francia e Inglaterra. En Alemania, la cultura espiritual predominó sobre la material. La filosofía clásica y la literatura giran en torno al "hombre". De ahí la peculiaridad de la cultura alemana, que se distinguía por las ideas del humanismo y de la hegemonía de lo espiritual.

El humanismo alemán (aun el de Herder) ostentaba un carácter abstracto e idealista, se hallaba divorciado de toda clase de nudos sociales, de todo género de relaciones y condiciones sociales. Esta circunstancia era expresión y reflejo del atraso de Alemania en su desarrollo político y económico. Pero este humanismo abstracto, a su vez, marcaba un sello de atraso sobre la vida social del país.

---

[11] K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. III, pág. 36. (Cfr. *"La Ideología Alemana"*, Ediciones Pueblos Unidos, 2ª ed., Montevideo, 1968, pág. 39).

La cultura espiritual fue elevada a gran altura, mas, al quedar divorciada de las relaciones sociales y políticas de los hombres, no podía aportar nada positivo al desarrollo de la vida social del país.

Mas, por otra parte, sería injusto cerrar los ojos a la gran aportación del humanismo alemán a la historia general de la cultura, y eso a pesar de una serie de ideas reaccionarias que le acompañaron en su desenvolvimiento.

Johann Gottfried Herder fue, en el siglo XVIII, un pensador que desarrolló en muchas de sus obras la idea del humanismo. El ideal supremo de Herder era la fe en el triunfo del humanismo universal. El progreso histórico consistía para él en el progreso paulatino de esta idea, de la humanización del hombre. Heine escribió: "Para Herder, toda la humanidad era como el arpa en manos de un gran artista; cada pueblo le parecía una cuerda, pero comprendía la armonía general que se desprende de los distintos acordes."

La historia es una escuela de humanismo, de amor general humano y de la virtud suprema del hombre como tal.

No se puede negar que la idea fundamental del humanismo, tal como Herder la exponía, encerraba un germen saludable, que adquirió posterior desarrollo en el humanismo socialista.

El humanismo de Herder ostenta, en parte, un carácter teológico. El gran artista que pulsa el arpa, según la imagen poética de Heine, es la divinidad. "Si existe Dios en la naturaleza, también lo hay en la historia —escribía Herder—, y el hombre se encuentra bajo el poder de leyes divinas."

Desde las posiciones idealistas en que se encontraban, Herder y sus seguidores no podían hacer nada eficaz para liberar al hombre de la humillación y la esclavización. Debían contentarse con sus declaraciones y su aspiración al progreso múltiple de la personalidad; realmente, en la posición en que se hallaba Herder, le era imposible hacer nada para la realización de este ideal. Además, su humanismo era de un carácter aristocrático, y no popular; era puramente "espiritual" y convertía al hombre —ser terrenal, con todas las necesidades que de ello se desprenden— en ser espiritual, en *espíritu,* rasgo éste típico de toda la filosofía y la literatura clásicas de Alemania.

Bajo cierta influencia del humanismo de Herder se encontraba Ludwig Feuerbach con su idea del amor entre los hombres al margen de su situación de clase. Este humanismo de Herder no podía ser un arma en la lucha por el triunfo auténtico del espíritu humano, en una sociedad basada en la explotación y la violencia de la minoría sobre la inmensa mayoría del pueblo.

"El humanismo del proletariado —escribía Gorki— exige el odio inextinguible al espíritu pequeñoburgués, al poder de los capitalistas, a sus lacayos, parásitos, fascistas, verdugos y traidores de la clase obrera, el odio a todo cuanto hace sufrir, a todo cuanto vive a costa del sufrimiento de millones de personas." (12)

(12) M. GORKI, *Artículos y panfletos,* Moscú, 1949, pág. 339.

La ideología comunista es la más humana de cuantas puedan concebirse. Sus ideales son la afirmación de relaciones auténticamente humanas entre los hombres, la liberación de todos los pueblos de la amenaza de la guerra, el establecimiento en la tierra de la paz universal que permita una vida dichosa y libre para todos.

La idea del espíritu humano, del verdadero humanismo, se halla en nuestro tiempo más que nunca al orden del día. Después de unas guerras terribles que costaron a la humanidad decenas de millones de víctimas, de unas guerras que se vieron acompañadas de tremendas destrucciones de valores materiales creados por la humanidad a lo largo de cientos de años, de la destrucción de valores espirituales, que volvieron a buena parte de las naciones militaristas a un estado de salvajismo y barbarie, la generación presente —consciente de la existencia de armas de un poder destructivo como nunca las hubo y de fuerzas reaccionarias dispuestas a desencadenar un nuevo conflicto mundial, consciente de que la humanidad únicamente puede salvarse con la agrupación de todos los pueblos deseosos de paz sobre la base de los principios del humanismo— ve la salvación en el reconocimiento de la personalidad y de sus virtudes como el mayor de los valores.

El comunismo de nuestros días está llamado por la historia a dar vida a las aspiraciones más fervientes de la humanidad. "El comunismo —se dice en el Programa del P. C. U. S.— cumple la misión histórica de liberar a todos los hombres de la desigualdad social, de todas las formas de opresión y explotación, de los horrores de la guerra, y afirma en la tierra la *paz, el trabajo, la libertad,* la *igualdad,* la *fraternidad* y la *felicidad* de todos los pueblos."

El comunismo no es un azar histórico o una invención puramente subjetiva de grandes pensadores y hombres de ciencia. Es resultado inevitable de la necesidad histórica, hijo legítimo del proceso mundial de desarrollo.

El comunismo es ley del desarrollo histórico de la humanidad, y así hemos tratado de demostrarlo en nuestro trabajo sobre la base de ejemplos concretos. Hemos visto que el proceso de desarrollo de los países europeos como resultado de la victoria del "tercer estado" se vio acompañado inevitablemente por el acorde comunista de la "idea de la Edad Moderna", según la expresión de Marx. La historia del pensamiento político-social, anticipándose a la evolución del capitalismo, nos muestra las acciones de los trabajadores con sus reivindicaciones e ideales de emancipación completa de la opresión y la explotación.

Leyes semejantes —cierto que con desviaciones de poca monta— encontramos en todas las formaciones económico-sociales correspondientes. Se admite generalmente que Alemania no conoció hasta el mismo siglo XIX ni el materialismo ni los sistemas utópicos de carácter socialista y comunista. El presente volumen pone muchas cosas en claro en este aspecto. Los historiadores alemanes burgueses hicieron el silencio ante los trabajos de los materialistas y de los

comunistas utópicos. Resulta muy difícil en este sentido reconstruir el pasado, ya que la mayoría de los originales de los materialistas no se hallan a nuestro alcance. De los utopistas puede decirse lo mismo. A fines del siglo XVIII vieron la luz las obras utópicas de Frölich y Ziegenhagen. Y a pesar de que gozaron de cierta popularidad y que de ellas se hicieron varias ediciones, los historiadores reaccionarios contemporáneos han conseguido condenarlas al olvido.

Lo mismo que en otros países europeos avanzados, a principios del siglo XIX Wilhelm Weitling expone en Alemania su concepción comunista; incluso hubo intentos de organizar una conjuración con esta orientación. Paralelamente con el desarrollo de las fuerzas productivas, cobra impulso el movimiento obrero, que alcanza su cenit en 1844, con el levantamiento de los tejedores de Bohemia y Silesia.

Marx atribuyó a este levantamiento excepcional importancia. Aquel mismo año, y en cierta relación con dicho levantamiento, se estructuró el gran sistema del marxismo, del socialismo científico, que era también producto de la generalización del movimiento obrero en todos los países europeos. Pero se requirió el siglo XIX y el primer cuarto del XX para que el capitalismo desarrollase las fuerzas productivas hasta tal punto que pudiesen ser el punto de partida de la revolución proletaria.

Este grandioso acontecimiento de la historia universal se produjo en Rusia, país que en su desarrollo revolucionario había aventajado a todas las demás naciones europeas, convirtiéndose para ellas en prototipo de su próximo futuro.

La evolución histórica del progreso intelectual, los avances del pensamiento filosófico y sociológico siguieron la misma dirección que las condiciones sociales y políticas. Los filósofos materialistas, a menudo sin tener conciencia del carácter de las tendencias generales de la historia, preparaban las condiciones del progreso de la sociedad. En la misma medida en que en el plano de la vida socioeconómica se producían cambios radicales y se abría paso la noción de que el hombre es un ser terreno y aspira a una vida feliz, las formas idealistas y religiosas de la conciencia se iban extinguiendo. A esto contribuyeron señaladamente las ciencias naturales, que se desarrollaban en íntima alianza con el materialismo filosófico.

Del materialismo francés, Marx escribía: "No hace falta una gran perspicacia para advertir el necesario entronque entre la doctrina del materialismo acerca de la bondad innata de los hombres y la igualdad de sus facultades intelectuales, acerca de la omnipotencia de la experiencia, del hábito, de la educación, acerca de la influencia de las circunstancias exteriores sobre el hombre, acerca de la alta significación de la industria, de la legitimidad del placer, etc., y el comunismo y el socialismo." (13)

La historia de la cultura no es sino un proceso de modificación por el hombre de la naturaleza que le rodea y de él mismo en inte-

(13) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. II, pág. 145.

rés propio y en correspondencia con las necesidades humanas. El hombre es el punto de partida y el objetivo final de la historia. Dentro de la vida social todo se halla en dependencia de la actividad creadora de los hombres. El trabajo es para éstos una necesidad interna. El trabajo significa toda la alegría y la felicidad del hombre, el sentido de su existencia. El hombre está integrado por un conjunto de órganos de "trabajo", es decir, de instrumentos de producción.

Por consiguiente, la naturaleza misma marca el destino del hombre en la actividad, en el trabajo, en la creación.

El marxismo-leninismo es la ciencia de las leyes de desarrollo de la sociedad. El conocimiento de las leyes de la evolución histórica significa el conocimiento de la marcha de la historia, de sus vías y de su sentido.

Marx, Engels y Lenin avanzaron por el camino real de la historia, sin perderse en sus vías secundarias. Por eso su doctrina no presenta un carácter parcial y circunstancial, sino el carácter histórico-universal de la necesidad. La historia es un proceso, no revela sus "fines" de buenas a primeras, sino gradualmente. Esto es: evolución, desarrollo. La humanidad ha debido recorrer un camino inmenso de desarrollo antes de que surgieran las condiciones materiales que permiten la realización del socialismo y, más tarde, del comunismo.

El hombre es un ser social. Es la *humanidad,* dice Feuerbach. Esto significa que cada individuo por separado encarna la esencia genérica del hombre. Pero todas estas propiedades y particularidades del hombre sólo pueden revelarse por completo dentro del comunismo, que viene a reemplazar al individualismo.

En la base de toda la filosofía del comunismo encontramos la idea de la humanidad, del humanismo, del amor al hombre. El comunismo quiere hacer la vida feliz y alegre. La idea del amor al hombre es el ideal supremo de la moral. La moral comunista es la forma superior de toda moral, presupone la disposición constante a sacrificar los intereses personales en aras de los intereses comunes. El humanismo comunista coloca también en el centro de sus aspiraciones al hombre, pero no aquel hombre a que se refería el humanismo burgués de los alemanes. Se trata del hombre en toda su plenitud, y no sólo su espíritu, su esencia espiritual. El humanismo alemán descansaba en el individualismo. El humanismo comunista se apoya en la idea de la unidad del género humano, en los principios del colectivismo.

V

La penetración profunda en las leyes del desarrollo histórico pone de relieve palmariamente el proceso de aparición, partiendo de elementos sueltos, de la concepción integral del mundo propia del socialismo científico.

El método dialéctico ofrece un valor excepcional como balance del desarrollo de la filosofía clásica alemana. Pero el método dialéctico de Hegel era producto del sistema idealista, razón por la cual debía ser sometido a una reelaboración materialista.

En la *Ciencia de la Lógica*, lo mismo que en otras obras de Hegel —entre ellas la más reaccionaria de todas, *Filosofía del Derecho*—, encontramos juicios muy interesantes acerca de la cuestión social, de la situación de los obreros, de sus necesidades y de la presencia en la sociedad capitalista de una parte relativamente pequeña de la sociedad, integrada por ricos, frente a la inmensa mayoría de la población, que forman los pobres. Y este problema lo enuncia Hegel como el más importante de la época. Cierto que, a la postre, se revela como enemigo de los trabajadores, pero el propio planteamiento de la cuestión movió a otras mentes, ya al margen de la posición de Hegel, a sacar sus conclusiones. Indudablemente, como lo subraya Lenin, en Hegel había gérmenes de materialismo histórico.

En la Alemania de comienzos del siglo XIX, antes de Marx, el materialista más importante fue Ludwig Feuerbach.

Éste cumplió un papel importante en calidad de materialista que influyó sobre Marx, quien, cierto que durante un breve tiempo, fue partidario suyo, aunque no tardó en crear un sistema nuevo: el sistema del materialismo dialéctico. Mas no hay que olvidar que Marx pasó a través de Feuerbach, lo mismo que a través de los socialistas y comunistas utópicos, para asimilar y reelaborar lo que había sido creado por sus predecesores. De otro modo no se puede llegar a las verdades nuevas. Marx y Engels se mostraban orgullosos de proceder no sólo de Saint-Simon y Fourier, sino también de Kant, Fichte y Hegel, sin los cuales no habría aparecido el socialismo científico.

En conclusión, considero necesario llamar la atención sobre la circunstancia siguiente.

En Alemania —país acerca del cual tratan los estudios que van a continuación—, hacia 1845, como resultado del incremento industrial se amplía mucho el movimiento obrero y, con él, las diferentes corrientes político-sociales. Coincidiendo con el levantamiento de Bohemia y Silesia, en diversas ciudades y regiones se produjeron agitaciones entre los obreros, huelgas que contribuyeron al fortalecimiento y propagación de las ideas liberales y democráticas. Se dejó sentir una aguda necesidad de publicaciones socialistas o, simplemente, relativas a la cuestión social. El mercado de libros se vio inundado de producciones tanto originales como traducidas.

Mientras que bajo la influencia del movimiento obrero adquiere gran impulso en el seno de la pequeña burguesía el movimiento liberal y "radical", la gran burguesía se siente dominada por el miedo a la revolución que se avecinaba. Bastará recordar las publicaciones reaccionarias aparecidas durante aquellos años, incluida la literatura —como la novela en tres volúmenes de Klencke—, en la que ya se hablaba claramente del "fantasma siniestro del comunismo"

que recorría Alemania—. Esta novela, como otras del mismo jaez, expresaban el temor de la burguesía al comunismo.

El *Manifiesto Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels, que vio la luz a principios de 1848, era en su primera frase como una respuesta a este temor de la burguesía. Sí, confirma el *Manifiesto*, "un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo".

"Los comunistas —se dice como conclusión en el *Manifiesto* consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente." (14)

Tal era la respuesta de la primera organización comunista, por boca de los grandes jefes del proletariado mundial, al enemigo de clase: respuesta altiva y audaz, inspirada por la conciencia de su fuerza histórica y moral y de la razón que les asistía.

(14) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. IV, pág. 459. (Cfr. *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 55).

CAPÍTULO I

LA LUCHA DE CLASES EN ALEMANIA DURANTE LOS SIGLOS XVII y XVIII

I

Después de la paz de Westfalia, en 1648, Alemania siguió conservando el título de "Sacro Imperio Romano-Germánico". Esto era un simple recuerdo de la tradición medieval y en ningún grado correspondía a la situación dentro del país. Tras la Guerra de los Treinta Años, dentro del "Sacro Imperio Romano" —que, según palabras de Voltaire, no era ni sacro, ni romano y ni siquiera imperio— reinaba, al decir de los contemporáneos, "la ley de la discordia y de la división".

El imperio pasmaba por su desarticulación y por la carencia de un poder central. La potestad real del emperador se veía mermada por la descentralización de la soberanía dentro del país, ya que cada príncipe gozaba de los derechos de soberano, que le permitían incluso la conclusión de tratados con potencias extranjeras. Tan absurda organización del Imperio Alemán dio pie a Pufendorf, eminente jurista de aquel tiempo, a calificarlo en su obra *De la organización estatal del Imperio Germánico* (1667) de "monstruo político" (*monstrum politicum*).

El fraccionamiento económico del imperio corría parejas con el fraccionamiento político. En él no había un mercado común, una vida económica única. Cada uno de los estados que lo integraban tenía, en cierto grado, su propio destino, autónomo, económico y político.

Después de la Guerra de los Treinta Años se produjeron modificaciones en la correlación de las clases. A consecuencia de los golpes sufridos durante esta guerra por las industrias de las ciudades, la burguesía urbana perdió su anterior significación. La política económica de los principados estaba determinada por los intereses de las capas bajas de la nobleza, la cual consiguió la liberación completa de cargas y contribuciones, mientras que anteriormente, cuando disponía del poder, la burguesía urbana insistía en que los nobles no fuesen eximidos del pago de impuestos.

En cuanto a los campesinos, lógicamente, su situación se hizo aun peor después de la Guerra de los Treinta Años.

Bajo la impresión de los estudios de los historiadores burgueses —interesados en deformar los acontecimientos— se generalizó la opinión de que la Alemania de los siglos XVII y XVIII se hallaba sumida en un gran atraso económico y de que por parte de las clases explotadas no hubo reacción alguna a la grave situación en que se encontraban. Se comprende que las cosas no fueron así.

Después de la guerra campesina de 1525, cuando las clases poseedoras triunfantes se entregaron al exterminio físico de buena parte de los siervos revolucionarios, los campesinos perdieron sus energías y durante largo tiempo no pudieron manifestarse activamente contra los propietarios que les oprimían y explotaban. Sin embargo, nunca se conformaron con su situación de esclavos.

Durante los siglos XV y XVI Alemania había sido, en comparación con otras naciones europeas, un país bastante desarrollado; en algunas de sus partes, como, por ejemplo, en Sajonia, las relaciones capitalistas de producción empezaron a manifestarse notablemente, sobre todo en la minería y en la industria textil. El desarrollo capitalista empieza casi por doquier en estos sectores de la industria. Tal es la ley del proceso capitalista de desarrollo. Al propio tiempo se observa un rápido crecimiento de las ciudades, con una mayor influencia y significación de los burgueses.

A fines del siglo XVI, Sajonia, y con ella toda Alemania, empieza a entrar en decadencia, pues la llegada de la plata de ultramar, obtenida a bajo precio, asestó un rudo golpe a las minas sajonas. En parte, este mismo proceso tiene lugar en la industria textil, que sufría la competencia inglesa y holandesa. Sólo en la segunda mitad del siglo XVIII se observa en toda Alemania un progreso sensible de la industria y la agricultura. Sin alcanzar el nivel de otros países más avanzados, efectuó con paso firme la transición del modo feudal de producción al capitalista. Si tomamos, a título de ejemplo, Silesia, a mediados de ese siglo, ésta podía resistir la comparación en el aspecto económico hasta con cualquier territorio del Centro de Europa.

"Los recursos agrícolas de Silesia —escribe Henderson— no sólo bastaban para alimentar a su población de un millón de almas: también podían abastecer a la industria de muchas materias primas. La lana de dos millones de ovejas, de excelente calidad y de vellón abundante, se exportaba a Austria, Bohemia, Sajonia y Gran Bretaña. Cierta parte de la lana era convertida en lienzo en la propia Silesia." (1)

También se extraía metales como el hierro, la plata, el plomo y el cinc. Pero las abundantes reservas de carbón de la Alta Silesia apenas si habían sido exploradas. Servicios inapreciables en el desa-

(1) W. O. HENDERSON, *The State and the industrial Revolution in Prussia 1740-1870*. 1958, p. 2.

rrollo de la minería prestó al país el ingeniero Heinitz, quien en busca de perfeccionamientos técnicos realizó viajes a París, Suecia e Inglaterra. Heinitz fundó una academia de minería en Freiberg, que llegó a adquirir renombre internacional. En 1770 instituyó la Academia de Minas de Berlín y se preocupó de que su personal marchase en viajes de estudios al extranjero, a fin de aumentar sus conocimientos y de adquirir maquinaria nueva. También mostró gran interés por los inventos técnicos llevados a cabo en Inglaterra, que él se esforzó en trasplantar a Prusia.

Rhoeden, sucesor de Heinitz, era ingeniero de minas y trató de poner en juego los conocimientos y la experiencia de Inglaterra, a donde se trasladó en repetidas ocasiones. De este modo, los diversos países del continente no se mantenían aislados, sino que se encontraban en determinadas relaciones entre sí. Rhoeden contribuyó mucho a la organización de las minas de carbón y de la industria de fundición de hierro y de extracción de plomo en la Alta Silesia. (2)

Heinitz propuso un plan para la creación de fundiciones de hierro estatales, el subsidio a las empresas privadas y también el mejoramiento de las vías de comunicación.

De los éxitos de la región del Ruhr nos habla la cantidad de carbón extraído en el último año del reinado de Federico II en comparación con 1727. Mientras que en dicho año fue de 467.875 bushels, en el de la muerte de Federico fue de 1.707.461. La extracción de cantidades importantes de carbón permitía exportarlo a otras provincias e incluso al extranjero.

Sajonia fue otra región de desarrollo económico. Aquí, más que en otros territorios de la parte oriental alemana del Imperio, junto a la producción gremial artesana de las ciudades progresó la minería. Al mismo tiempo surgió la industria campesina domiciliaria, que producía artículos textiles para mercados próximos y alejados.

La expansión económica de las ciudades alcanzó su punto máximo en el siglo XVI. En lo fundamental, las ciudades se asentaban en la economía de los gremios, aunque a partir de mediados o fines de esta centuria empieza la decadencia del régimen gremial, que se prolonga a todo lo largo del siglo XVII. En la segunda mitad del siglo XVII la nobleza feudal adquirió la posibilidad de ocupar nuevas y nuevas tierras hasta entonces propiedad de los campesinos, a los que fue sometiendo a su poder jurídico, económico y político. La nobleza feudal tenía enfrente a los *Landtage* y a las ciudades. Los príncipes (*die Landesfürsten*) y los nobles feudales eran las dos fuerzas que se disputaban el poder.

Las ciudades se mostraban pasivas ante esta lucha. Los pequeños burgueses —hombres de miras estrechas, absorbidos por la preocupación diaria del pan de cada día, alejados de la política— consti-

(2) *Ibídem*, pág. 11.

tuían la mayoría de la población urbana y se mantenían en una situación de dependencia. [3] Dentro de las ciudades existía además el antagonismo entre las familias de patricios y las capas bajas de la población. Eran dos castas aisladas. La capa superior de los patricios se distinguía por su orgullo, por el desprecio al trabajo y a los menestrales, por la sed pequeñoburguesa de títulos, por el afán de lucro y por la falta completa de interés hacia las necesidades comunales y las demandas de la sociedad. Tal situación, se comprende, era un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas procedentes de las capas laboriosas de pequeños artesanos, capaces de tomar en consideración los intereses del bien común.

La lucha entre los príncipes y los nobles se desenvolvía, principalmente, en torno a problemas relacionados con las cargas e impuestos. El príncipe necesitaba dinero para mantener su corte y el aparato militar y administrativo. El *Landtag* se componía sobre todo de nobles, los cuales apoyaban al príncipe a condición de que los impuestos y cargas recayesen sobre los artesanos de las ciudades, la burguesía y los campesinos, quedando ellos eximidos por completo. Los representantes de la burguesía en el *Landtag* elevaban su protesta, pero sin que ello ejerciese la menor influencia sobre las clases dominantes. Por lo demás, el príncipe recurría a menudo a su propio poder para obligar a pagar a los nobles sin la oportuna sanción del *Landtag*. Así, por ejemplo, fue establecido un impuesto que gravaba a todos los artículos de consumo, y este impuesto afectó a la totalidad de la población. Se comprende que las mayores dificultades recaían sobre los hombros de los trabajadores de la ciudad y del campo. [4]

La conformidad de las ciudades a la implantación del impuesto general fue dada a cambio de la promesa de que otras cargas serían disminuidas, pero las ciudades se vieron burladas. "El impuesto general —dice Opitz— fue el medio más cruel de explotación del pueblo en interés del poder absoluto del príncipe." [5]

Gradualmente, el modo feudal de producción fue cambiando hasta adquirir los rasgos de la producción moderna, capitalista; el trabajo gremial fue cediendo el terreno a las industrias domésticas, cada vez más extendidas, que se basaban en las relaciones "libres", extragremiales, entre los productores y los consumidores. Los nobles necesitados de dinero y que por ello se habían dedicado directamente a la explotación agrícola, entraron en la vía de la creación de fábricas de cerveza y destilerías, hilanderías y otras industrias lucrativas. Disponían de reservas abundantes de materias primas y no se hallaban sujetos a las trabas de las normas gremiales; de este modo, frente al modo gremial-feudal de producción, fue apareciendo el modo capi-

---

(3) P. STULZ und A. OPITZ, *Volksbewegungen in Kursachsen zur Zeit der Französischen Revolution*. 1955. S. 130-131.

(4) Acerca del impuesto general, véase: R. WUTTKE, *Die Einführung der Landakzise und der Generalkonsumtionsakzise in Kursachsen*. Diss. Leipzig, 1890.

(5) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 132.

talista. Los productos de las industrias domésticas tenían amplios mercados, desalojaban de las aldeas la producción urbana y penetraban poco a poco hasta en las ciudades.

Durante la primera mitad del siglo XVIII la carga de los impuestos cayó con todo su peso sobre los hombros de la población trabajadora de la ciudad y el campo. El lujo y los derroches de la corte no tenían límite. La miseria y la ruina iban en aumento. La deuda pública crecía y los tributos, que se hacían pagar a los trabajadores sin compasión alguna, no bastaban para cubrir los infinitos gastos de las autoridades. Así, el país cayó en un profundo colapso, que en fin de cuentas debía conducirle a la catástrofe. (6)

Los gobiernos y los magistrados de las ciudades libres adoptaban medidas heroicas para reanimar las manufacturas y la producción gremial, la cual había entrado muy particularmente en una profunda decadencia como resultado de la guerra de los Treinta Años y la de los Siete, que causaron al pueblo ingentes pérdidas humanas y materiales. Pero todas estas medidas no eran bastantes para elevar la economía del país. Se aplicaban reformas en un sentido mercantilista, con el propósito principal de mejorar la producción manufacturera: las manufacturas nuevas recibían subsidios, por un año o dos eran eximidas de impuestos, pero el alivio era parcial, sin mejorar seriamente el estado general de la vida económica. En el orden político no se produjo el menor cambio. La nobleza seguía siendo la clase gobernante, que no cesaba de oprimir y explotar a la población trabajadora. Aun se hizo mayor este yugo, las cargas fiscales se hicieron aun más gravosas.

Los poderes públicos estaban interesados en el desarrollo de la producción manufacturera, pensando que esto les ayudaría a cubrir las deudas. Pero al mismo tiempo, los nobles defendían en el *Landtag* sus privilegios, en particular la exención de impuestos. No querían cambio alguno en un régimen que colocaba todo el poder en sus manos y era un instrumento que les permitía imponerse al pueblo.

Los beneficios de las reformas (*Rétablissement*) fueron también escasos para la pequeña burguesía, pues las grandes empresas manufactureras aparecieron en un principio en contado número. A la reforma iba unida una política económica mercantilista absolutista, que causó daños todavía mayores a las pequeñas industrias artesanales de la mayoría de las ciudades. Las reformas favorecieron a la nobleza y al pequeño grupo de empresarios burgueses poseedores de capital. Éstos, en un principio, se apoyaban en la producción de las industrias domésticas, que convirtieron en grandes empresas, transformándose en capitalistas. En sus grandes manufacturas reunían importantes núcleos de obreros profesionales, que percibían un salario. Los últimos eran ya obreros asalariados, representantes de un nuevo tipo, de una clase nueva de trabajadores. Los poderes públicos protegían estas nuevas empresas capitalistas, a las que eximían de cargas fiscales y concedían diversos privilegios. El número

(6) *Ibídem*, pág. 135.

de manufacturas creció rápidamente; así, por ejemplo, en los alrededores de Plauen, en 1786-1787 había cerca de 18.000 obreros. La producción textil de Plauen se exportaba a diversos países de Europa e incluso a Estados Unidos.

La manufactura en rápido desarrollo, se comprende, desplazó a la producción gremial artesanal. En otras palabras, el modo capitalista de producción se convirtió gradualmente en dominante, mientras que el modo feudal quedaba sumido en una decadencia cada vez más profunda. De este modo, poco a poco, la economía capitalista reemplazó a la feudal. La desintegración de la producción gremial se tradujo, entre otras cosas, en el fenómeno de que muchos maestros, a veces con sus oficiales, pasaban a la situación de las llamadas manufacturas libres, es decir, al pago en metálico a los oficiales y a la venta de sus artículos a los mercaderes. Eran también frecuentes los casos en que los oficiales abandonaban sus gremios e ingresaban como obreros en las manufacturas.

En estas condiciones se llegó a una situación original. La ciudad se quedaba rezagada del progreso económico, en las posiciones del gremio, mientras que el campo construía manufacturas y marchaba adelante. Las ciudades se quejaban reiteradamente a los poderes públicos, pidiendo que "se pusiera freno" a las manufacturas. El problema se planteó en el *Landtag*. Los príncipes apoyaban el método manufacturero de producción. Pero un sector importante del *Landtag* —los nobles— salió en defensa del sistema feudal y de su base económica: el régimen gremial. Las ciudades consiguieron en el *Landtag* la restricción del comercio rural y el robustecimiento de la organización gremial de las industrias, aunque al mismo tiempo se prometió todo género de facilidades a los fabricantes, propietarios de manufacturas e inventores.

Las dos guerras —la de los Treinta y la de los Siete años— habían sumido el país en un agotamiento completo, pero las calamidades populares representaron para los nobles la perspectiva de acumular nuevas riquezas, de apretar aun más el dogal al cuello de los campesinos, discurriendo nuevas cargas, nuevas formas de trabajo servil y privando a la gente del agro de la posibilidad de poner en pie su economía. Los campesinos estaban obligados a trabajar gratuitamente de 30 a 80 días al año para el propietario. Y se debe tener presente que estos días coincidían con los cortos períodos de la siembra o la recolección, cuando el campesino estaba más ocupado en su tierra. En una palabra, el campesino fue convertido en esclavo en el sentido más auténtico de la palabra.

El paso de la producción feudal a la capitalista, expresado en la aparición de las manufacturas, lejos de mejorar, empeoró la situación de los campesinos.

En la producción agraria, a fines del siglo XVIII se reveló una contradicción abierta entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, circunstancia ésta que se oponía al más pequeño avance. La agricultura se hallaba en un estado de crisis, acompañada fre-

cuentemente de períodos de hambre. En 1770-1771 murieron de inanición en Sajonia más de 60.000 personas. (7)

El paso necesario del modo feudal de producción al capitalista estaba dictado por el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Los nobles feudales se veían obligados a pasar a la producción mercantil con vistas al mercado, a las relaciones mercantil-monetarias. Y estas nuevas formas y relaciones de producción significaban una carga aun más abrumadora para los campesinos: la explotación adoptó formas extremadamente graves, que amenazaban la existencia de sus propias economías.

Sería injusto pensar que los campesinos de Alemania permanecieron pasivos ante la situación de opresión servil a que se hallaban sometidos. Al contrario, lo mismo que en Francia, mantuvieron una lucha constante contra los nobles feudales; con la particularidad —característica e importante para establecer las leyes fundamentales de las formas de la lucha de clases— de que esta lucha se mantenía en todos los sitios bajo las mismas formas: huelgas, reuniones clandestinas, destrucción de los bienes de los propietarios y, en fin, levantamientos abiertos. Se debe señalar que los campesinos no cesaban de actuar colectivamente en defensa de sus compañeros detenidos. Las acciones antifeudales conducían a menudo a la destrucción de las haciendas, al incendio de los castillos y dependencias.

Los campesinos alemanes no se conformaron nunca con su situación de esclavos. En los distintos estadios de la evolución económica, estas formas de lucha adquirieron diverso carácter. Pero el descontento se plasmaba siempre en un odio feroz a los señores. A partir de la Gran Guerra Campesina de 1525, en la que los insurrectos sufrieron una derrota terrible, el campesinado atravesó, sí, un breve período de pasividad, consecuencia de las espantosas pérdidas; pero esto, se comprende, no significaba conformidad: todo lo contrario, los espíritus se enconaron aun más contra los explotadores y opresores.

A todo lo largo del siglo XVI, y particularmente del XVII, los campesinos mantuvieron una lucha encarnizada contra los señores, quebrantando los cimientos del feudalismo y desintegrando este odioso régimen.

En todos los casos, los Junker recurrían a la fuerza de las armas, abrían las puertas de sus mazmorras y ponían en juego las persecuciones más sañudas de todo género, obligando a los campesinos a abandonar los lugares donde siempre habían vivido y a buscar refugio en otras comarcas.

A veces, la burguesía de las ciudades acudía en apoyo de los campesinos. Pero de ordinario éstos carecían de un programa consciente de acción, así como de organización. Aunque en algunos sitios presentaron determinadas consignas contra la clase dominante, la lucha no les trajo la victoria. Y no podía ser de otro modo. Las acciones de los campesinos eran de carácter local. El fraccionamiento

(7) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 30.

del país en cientos de pequeños principados propiciaba la dispersión de las fuerzas y hacía imposible la agrupación de grandes masas para la lucha contra el poderoso adversario.

Por lo demás, en ciertos casos los campesinos y los trabajadores de la ciudad dieron muestra de ejemplos admirables de solidaridad y espíritu de organización. Hubo ocasiones en que los campesinos se armaron con fusiles y pistolas para oponerse a la cruel explotación. La desesperación llegó al extremo de que algunas veces, como, por ejemplo, en 1764, en la región de Löbau, amenazaron abiertamente con dar muerte a su "señor" en campo abierto y acabar con toda su descendencia. (8)

"La desintegración de las relaciones feudales —escribe Percy Stulz— y el incremento de la resistencia de la población al sistema feudal tomó expresión, entre otras cosas, en el aumento del número de robos, incendios y otras formas de terror individual contra los opresores." (9)

Una infinidad de "cuadrillas de bandidos" infestaba el país. Y estas "cuadrillas" gozaban de las simpatías de las capas pobres de la población, puesto que atacaban a los ricos y repartían el botín con los pobres.

La Revolución Francesa contribuyó en alto grado a desarrollar la conciencia política de los campesinos alemanes, lo mismo que de los burgueses. En adelante, la lucha de clases adquiere un carácter revolucionario más organizado. En el campo, cierta parte de la población sabía leer y escribir, y devoraba todo cuanto se refería a la Revolución Francesa. Diversas publicaciones, como la *"Gaceta Campesina"* (*"Bauernzeitung"*) (10) les mantenían al corriente de los acontecimientos.

Una infinidad de folletos revolucionarios y todo género de hojas, proclamas, etc., eran leídos ávidamente por los campesinos, que los discutían a la luz del régimen feudal imperante en Alemania. Se comentaban vivamente los acontecimientos de Francia y la situación de su propio país.

Los nobles, se comprende, recurrieron a toda clase de procedimientos para aplastar la conciencia revolucionaria. Así, por ejemplo, un oficial noble, Liebenroth, que más tarde había de tomar parte en el aplastamiento de la insurrección campesina de 1796, pidió a las autoridades que fuese prohibida a la gente del pueblo la lectura de periódicos y otros impresos referentes a los acontecimientos de Francia y Bélgica. "El hombre de baja condición no debe aprender a pensar. Debe trabajar y obedecer. La instrucción únicamente le llevará a mostrarse descontento de su suerte. Se hará desobediente, terco, vago e inclinado a la revuelta." (11)

---

(8) *Ibídem*, pág. 39.
(9) *Ibídem*, pág. 40.
(10) E. GRATHOFF, *Deutsche Bauern- und Dorfzeitungen des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Bauerntums, der öffentlichen Meinung und des Leitungswesens.* Diss. Heidelberg, 1937.
(11) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 45.

Mientras tanto, la atmósfera no cesaba de caldearse. Los campesinos, por boca de sus jefes, empezaron a hablar un lenguaje completamente distinto. Así, el campesino Schmidt —uno de los cabecillas de Neukirchen— decía a sus compañeros: "Que sea aun peor, que sea como en Francia: hay que matar a todos los nobles. La Biblia dice que el hombre debe ganar el pan con el sudor de su frente. Y ellos son unos vagos." (12)

Desde mucho antes, en Sajonia se venía preparando un gran levantamiento. Las autoridades, a fin de hacerlo abortar, recurrieron, como de ordinario, a los falsos rumores de que espías y agentes franceses llevaban a cabo una labor subversiva entre los campesinos. Pero la verdadera razón era la mala cosecha de 1789-1790. Los primeros en sufrir la gran subida de precios de los comestibles y la leña fueron, como es lógico, los pobres, sobre todo con ocasión de las fuertes heladas. "Para poder adquirir el pan necesario, muchas familias debían empeñar los vestidos y hasta la ropa de cama." (13)

Entre los campesinos aparecieron canciones en las que se hablaba de la libertad y la igualdad de todos los hombres. Todos, decían, tienen un origen común y por eso la situación privilegiada de los nobles carece de razón y debe ser suprimida.

Durante aquellos días inquietos, el artesano Benjamin Geissler se fijó la tarea de proporcionar armas a los campesinos con vistas al levantamiento. Geissler recorría las aldeas con sus llamamientos, que distribuía entre la gente, en los cuales se predicaba la "revolución feliz". Contaba con 18.000 personas dispuestas a empuñar las armas. Geissler era partidario de hacer prisionero al elector, de la misma manera que los franceses habían procedido con su rey. En una de las proclamas presentaba la reivindicación de que todos cuantos habían contribuido a hacer desgraciado el país fuesen desprovistos de sus cargos y dignidades; los culpables de grandes abusos debían perder sus propiedades, que serían dedicadas al bien común.

En otros puntos de esa misma proclama se hablaba del impuesto general, de la guardia nacional y de diversos abusos, pero Geissler no se refirió para nada a la organización del Estado, a los derechos del hombre y al poder legislativo. En conclusión, Geissler decía que los sajones, en otros tiempos audaces y valerosos, habían sido convertidos por el poder despótico en esclavos sumisos. Pero había llegado el momento de cambiar todo esto, era necesario llevar la lucha hasta el fin.

En otro llamamiento Geissler invitaba a sus "honorables hermanos" a derribar el insoportable yugo de los nobles. "Ha llegado la hora de despertar del sueño en que nos encontramos, aturdidos por el yugo y por las pesadas cargas. La sentencia popular dice: hay que machacar el hierro en caliente. Ahora es posible derribar el yugo de los nobles... Ellos no tienen ni un mínimo derecho divino o

(12) *Ibídem*, pág. 46.
(13) H. SCHMIDT, *Die Sächsischen Bauernunruhen des Jahres 1790*. Diss. Leipzig (1907), S. 9.

natural a despellejar brutalmente a sus semejantes. Sus derechos estaban garantidos cuando nuestras tierras se encontraban en un estado muy primitivo de salvajismo. Nuestros antepasados, que sufrían constantes depredaciones, les confiaron su defensa, pagándoles con su servicio y sus cargas. Pero ahora vivimos en una época distinta, ahora los nobles son inútiles, no tienen nada que defender y su defensa no es necesaria. De conformidad con el derecho divino y natural están obligados a renunciar ellos mismos a sus «derechos», pues no hay obra más infame que la de despellejar a un semejante: unos viven entre los mayores lujos y placeres y otros deben contentarse con un trozo de pan, que comen entre suspiros y llantos." (14)

Las líneas anteriores del llamamiento de Geissler son de un interés extraordinario. Son un testimonio de la madurez de su conciencia revolucionaria. Geissler ve el antagonismo de las clases en la explotación, en el hecho de que un hombre arrancase el pellejo a otro hombre. Del yugo eran muchos los que habían hablado a lo largo del siglo XVIII, pero sin ver sus raíces económicas. Nosotros, se comprende, encontramos en Geissler muchas consideraciones ingenuas, como las alusiones a Dios, pero en aquel tiempo era difícil convencer al pueblo de la necesidad de lanzarse a la lucha sin recurrir a tales argumentos.

También es característico que Geissler se mostrase inclinado a justificar al poder "supremo", admitiendo que éste era ignorante de la situación de los campesinos.

Más abajo, Geissler se refería a las condiciones reinantes en el país, que permitían a los campesinos salir en defensa de sus derechos. El país, decía, hace ya muchos años que se hunde cada vez más en la decadencia, los alimentos desaparecen, los padres de la patria son implacables y únicamente buscan su propio beneficio; por eso ha llegado el momento de "dar la vuelta" a Sajonia.

Ahora bien, Geissler contaba con el amor del elector al pueblo. Planeaba una marcha sobre Dresde, pensando que conseguiría —lo mismo que había ocurrido en Francia— "incorporar" al elector al movimiento popular, "hacerlo prisionero".

Por su contenido, los llamamientos de Geissler presentaban un definido carácter antifeudal y revolucionario; llamaban a las masas populares de la ciudad y del campo a la lucha conjunta y presentaban un programa de modificación, mediante la violencia, del régimen existente.

Indudablemente, Geissler reflejaba en sus llamamientos el pensar y el sentir de las masas del pueblo, cuyo portavoz consciente era. Estas masas, en su mayoría, no eran capaces de ponerse a la altura a la que, a pesar de todos sus defectos e ingenuidades programáticas, eran llamados a colocarse los campesinos y los trabajadores de la ciudad. Los llamamientos de Geissler son una clara expresión de la lucha de los trabajadores en la Alemania del siglo XVIII.

---

(14) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 59.

Geissler no tardó en ser detenido y juzgado. Se le condenó a veinte años de presidio.

En 1791 apareció en Sajonia el libro del oficial Liebenroth, [15] hombre que vivió estos acontecimientos y tomó parte en la represión del levantamiento campesino; el autor, como es lógico, no podía ocultar ser enemigo de quienes padecían bajo el pesado yugo de los señores feudales alemanes. A principios y mediados del siglo XIX esta obra tan parcial fue utilizada por muchos investigadores del levantamiento campesino de 1790. Así, por ejemplo, Helmuth Schmidt reprocha a los campesinos que hubiesen recurrido a la violencia para con quienes les despellejaban. No cesa de hablar de los buenos deseos del elector y de todos los funcionarios, aunque de su propia exposición de los acontecimientos se desprende una conclusión diametralmente opuesta. También condena el llamado terror campesino. [16] Schmidt pinta el miedo del elector y de las autoridades ante la unificación de los campesinos y el "populacho urbano". Este peligro era tanto más posible de verse convertido en realidad por cuanto en algunas ciudades reinaba la efervescencia entre los trabajadores. Así, en Lommatzsch, escribe el propio autor, "la agitación entre el proletariado de la ciudad se manifestó en forma muy abierta". [17]

Schmidt no escatima los elogios al elector como hombre escrupuloso y amante del trabajo, fiel al pueblo; al propio tiempo recoge su orden del 26 de agosto, en la que junto al hipócrita consejo de verter el mínimo de sangre, se dice que había que oponer a los campesinos una fuerza tal que perdieran hasta la idea misma de ofrecer resistencia. [18]

Schmidt subraya que los campesinos tenían la esperanza de que los soldados no dispararían sobre ellos, pues se trataba también de campesinos. Por lo demás esa misma opinión reinaba entre los círculos de los terratenientes. El gobierno recurrió al engaño: hizo correr entre los campesinos la voz de que el elector estaba de su parte. Con este fin, el hermano del elector, el príncipe Antón, recorrió el país disfrazado de propagandista que se esforzaba en disuadir a los campesinos de sus propósitos de lucha; decía que el elector estaba con ellos y que sólo por consideraciones tácticas, por "precaución", se veía imposibilitado de incorporarse abiertamente a la insurrección. En el fondo de su alma simpatizaba por completo con su "justa causa". [19]

Las autoridades, verdaderamente amedrentadas y temerosas de recurrir a las armas, confiaban en salir del paso mediante un acuerdo. Consideraban necesario no sólo someter a los campesinos, sino

---

(15) F. E. LIEBENROTH, *Fragmente aus meinem Tagebuche, insbesondere die sächsischen Bauernunruhen betreffend*, 1791.

(16) H. SCHMIDT, Obra cit., págs. 62, 65 y otras.

(17) *Ibídem*, pág. 65.

(18) *Ibídem*, pág. 96.

(19) *Ibídem*, pág. 100.

también ganarse su confianza. Toda esta táctica era dictada, se comprende, no por consideraciones de humanismo, sino por el temor. Sin embargo, dice Schmidt, por mucho que los comisarios se esforzasen en aplicar esta línea, los "revoltosos" (*die Tumultuanten*, según el autor, poniendo en este concepto el sentido de "alborotadores") no permitían la solución pacífica del conflicto. "Esos elementos —escribe— se dejaban arrastrar por la excitación que les dominaba y, además, incitados por los elementos radicales contra los propietarios, se permitían todo género de brutalidades y excesos. Por eso a su conducta únicamente se podía oponer la fuerza." (20)

Las hojas y proclamas de Geissler ejercieron gran influencia sobre la insurrección campesina de 1790. Sus llamamientos eran muy conocidos y habían sido propagados por aldeas próximas y distantes.

El 21 de agosto, cuando el levantamiento alcanzó su punto culminante, apareció un llamamiento radical, al parecer inspirado en las hojas de Geissler. Los ciudadanos del distrito de Liebstadt eran en él acusados de haber permitido la detención de "nuestro hermano" Geissler. El panfleto invitaba a los campesinos a liberar al preso, amenazando, de lo contrario, con no perdonar "ni un solo edificio, ni una sola aldea, ni a la misma Liebstadt". (21)

La lucha de los campesinos adquirió, principalmente, la forma de negativa al pago de impuestos y contribuciones, y también a toda clase de prestaciones y cargas personales. El gobierno confiaba en dominar fácilmente este movimiento revolucionario con los recursos ordinarios: las detenciones y el empleo de la fuerza armada contra los campesinos. Fueron puestas en juego la infantería, la caballería e incluso la artillería. Pero esto no produjo el menor efecto. Los campesinos se proveyeron de hachas, barras de hierro y todo cuanto podía servirles para la lucha. En muchos casos se hicieron con los fusiles de los soldados y detuvieron a los oficiales. Ante las amenazas de los insurrectos, las autoridades se vieron obligadas a abrir las puertas de las cárceles y poner en libertad a los presos. Las victorias de los insurrectos en una serie de puntos contribuyeron a la mayor propagación del movimiento revolucionario, al que no cesaban de incorporarse nuevas comunas.

El levantamiento alcanzó su apogeo a fines de agosto de 1790, abarcando una superficie de cinco mil kilómetros cuadrados y a decenas de miles de hombres. Hay que señalar que el movimiento campesino no tuvo el apoyo de la ciudad, es decir, de los elementos burgueses.

Es motivo de asombro la disciplina y solidaridad de este movimiento popular. Se lanzó incluso la consigna de "todos para uno, uno para todos". Los campesinos no obraban individualmente, sino en grupos, comprendiendo la importancia y eficacia de las acciones colectivas y solidarias. Lamentablemente, como queda dicho, carecían

(20) *Ibídem*, págs. 100-101.
(21) *Ibídem*, pág. 64.

de un plan de acción, de programa. El movimiento era de un carácter espontáneo. Los campesinos, en vez de adueñarse del poder allí donde se sentían fuertes, se limitaban a exigir a los terratenientes la renuncia a sus derechos de prestación personal y a otros privilegios feudales. Cierto que al intensificarse el movimiento revolucionario, los campesinos empezaron a desposeer a los propietarios de sus tierras, alegando que, en otros tiempos, los señores feudales les habían arrebatado los campos, los prados y los bosques, que debían ser devueltos. Por otra parte, los campesinos trataban de respaldar sus acciones con la autoridad del elector, convencidos como estaban de que éste no tenía culpa de su mísera situación y se hallaba dispuesto a suprimir la prestación personal y a liberarlos del yugo del feudalismo.

"Las reivindicaciones de las masas populares insurrectas —escribe Percy Stulz— se referían, principalmente, a cuestiones económicas. Pero, objetivamente, la lucha de los campesinos se proponía no sólo la abolición de las cargas feudales, sino también el derrocamiento del régimen feudal de explotación y de la clase dominante: los nobles feudales, por lo que el movimiento presentaba también un carácter político. La mayoría de los campesinos insurrectos no tenía conciencia de ello, pero los elementos más activos y enérgicos comprendían muy bien la esencia del movimiento." [22] Así, por ejemplo, los insurrectos de las posesiones de Schönburg decían que "en adelante ellos serían los señores y no debía haber nobleza alguna". En el distrito de Meissen exigían que "en el futuro los señores deberían ser los valerosos campesinos; ellos mismos debían elegir sus autoridades entre personas procedentes de su seno".

A pesar de que el levantamiento carecía de unidad de fines y de dirección centralizada, consiguió algunas victorias y ejerció cierta influencia sobre la ciudad, donde los artesanos simpatizaban con el movimiento. En cuanto a los burgueses, sus capas superiores se mostraban hostiles, siendo así que el levantamiento campesino de Sajonia, de haber tenido el apoyo de la ciudad y de contar con la dirección de elementos conscientes, que se hubiesen señalado fines políticos definidos, habría podido convertirse en una verdadera revolución.

Es de una evidencia completa que la insurrección campesina no podía hacer frente a un ejército enorme; así fue aplastada. Los insurrectos pagaron sus ansias de libertad con muchos años de prisión y, lo que es más importante, con la vuelta a la esclavitud de antes.

A pesar de la derrota infligida por los señores feudales a los campesinos, el levantamiento de 1790 dejó huella profunda en la historia de Alemania y en la vida de los hombres del agro. Durante el período subsiguiente del siglo XVIII se produjeron desórdenes campesinos. El movimiento experimentó cierta reanimación en 1793. No hay duda de que la insurrección de 1790 contribuyó en alto grado al proceso de desintegración del sistema feudal. Sajonia se vio al

---

(22) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 77.

borde de la revolución. El levantamiento sembró el terror entre las clases dominantes, las cuales llegaron a temer seriamente en algunos momentos una insurrección general a semejanza de la Revolución Francesa. En cuanto a los campesinos, en el curso de la lucha adquirieron noción de su fuerza.

II

Lo primero de todo, pasando al papel de la burguesía en estos años, hay que señalar que la población de las ciudades se dividía en dos grupos socialmente distintos: un número reducido de patronos capitalistas —que gozaban de ciertos privilegios y de la protección de las autoridades— y unas capas bajas numerosas, integradas por artesanos, comerciantes, oficiales, etc. Hay que recordar, en fin, al grupo bastante nutrido de los intelectuales: profesores, maestros, abogados y funcionarios públicos. Entre el grupo superior de la burguesía, la Revolución Francesa fue acogida con pocas simpatías. La reacción de los intelectuales alemanes, en cambio, fue distinta; en su mayor parte recibieron la revolución con entusiasmo. No obstante, la fuerza revolucionaria la constituían los campesinos.

Los campesinos de Alsacia y Lorena fueron los primeros en manifestar su entusiasmo ante el acuerdo de la Asamblea Nacional de París que abolía parte de los privilegios feudales de la nobleza. Los estados alemanes lindantes con Alsacia y Lorena siguieron el ejemplo de sus vecinos y durante el verano de 1789 los campesinos se levantaron en muchos pequeños principados laicos y eclesiásticos del Alto Rin, negándose a cumplir las prestaciones personales y a satisfacer los impuestos. En muchas aldeas, destituyeron a las autoridades comunales y judiciales. (23)

El segundo centro de la insurrección campesina fue el Palatinado. En esta región gobernaban en aquel entonces 44 poderes laicos y eclesiásticos. Casi una tercera parte de sus comunas dependía del elector del Palatinado, a quien la población odiaba y despreciaba profundamente por derrochador, por la corrupción de sus funcionarios y por la inhumana explotación a que los campesinos estaban sometidos.

Cuando en Francia estalló la revolución, los campesinos expulsaron a los funcionarios y cazadores, dejaron de satisfacer los impuestos y en algunos lugares llegaron a ocupar las tierras de los señores. (24)

En Bruchsal, durante el otoño de 1789, se produjeron desórdenes entre los burgueses, que protestaban contra los elevados impuestos de caminos, de la milicia, etc.

---

(23) J. STREISAND, *Deutschland von 1789 bis 1815 (Von der Französischen Revolution bis zu den Befreiungskriegen und dem Wiener Kongress)*. 1959.
(24) *Ibidem*.

Mientras que en el Alto Rin los campesinos se ponían en movimiento, en el Medio Rin la oposición se concentró en las ciudades. En Tréveris, la población expulsó a los magistrados. La comisión designada por el príncipe elector para examinar las reclamaciones se vio obligada, en octubre de 1789, a abolir los privilegios económicos de la nobleza y del clero y a garantizar los derechos de los burgueses. Sin embargo, los desórdenes cesaron cuando las autoridades amenazaron con recurrir a la fuerza.

También se produjeron disturbios en la ciudad de Boppard, donde los burgueses se reunieron en gran número ante la magistratura, presentaron al elector sus reivindicaciones y celebraron una manifestación, que, por lo demás, fue inmediatamente disuelta por la tropa. Varias decenas de personas, que habían tomado parte en esa manifestación, fueron detenidas y condenadas a muchos años de trabajos forzados.

Aquel mismo año de 1789 hubo desórdenes en Colonia, donde la magistratura estaba integrada por representantes de los patricios. Una delegación hizo entrega de una petición en la que los burgueses exigían elecciones libres a la magistratura y la rebaja del impuesto general. Al cabo de poco tiempo, como las autoridades dilataban su contestación, se produjo una nueva manifestación. Las autoridades se vieron forzadas a satisfacer las reivindicaciones presentadas. Pero en cuanto amenazaron con el empleo del ejército, el movimiento cesó, lo mismo que había ocurrido en Tréveris y en Bruchsal. (25)

Los intelectuales, como es lógico, procuraban tomar parte en la lucha por el progreso y por la aplicación de las ideas nuevas en la vida social. Se hallaban sedientos de reformas. Escritores y periodistas explicaban los acontecimientos de la Revolución Francesa y hablaban indignados del sistema feudal imperante en Alemania. A pesar de la rígida censura implantada para impedir la propaganda de las ideas revolucionarias que venían de Francia, los autores de estas obras se las ingeniaban para dar a conocer a las grandes masas todo cuanto ocurría en el país vecino y para seguir la propaganda de las nuevas ideas avanzadas, reclamando cambios en la vida del Estado, la modificación del régimen político, reformas en la enseñanza y en la vida de la iglesia, etc.

Apoyándonos en los estudios de Alfred Opitz, expondremos algunos hechos que mejor caracterizan la actividad de los intelectuales.

Ya en 1789, dice Opitz, al procederse a una investigación con motivo de unas hojas sospechosas que habían sido puestas en circulación bajo el título de "La instrucción y las medidas para fomentarla", se comprobó que habían salido de una sociedad clandestina que se encontraba en Leipzig y llevaba el nombre de *die Zweiundzwanziger* (Los Veintidós).

La sociedad tenía el propósito de desplegar un amplio plan de acción. Quería agrupar al mayor número posible de escritores, li-

(25) *Ibídem*, pág. 14.

breros, funcionarios de correos y otros elementos relacionados con la publicación y difusión de obras impresas, al objeto de orientar el trabajo político y cultural conforme a un plan único en interés del progreso espiritual de la humanidad, para la lucha contra los prejuicios y el fanatismo. Esta grandiosa empresa del futuro se llamaría *Deutsche Union* (Unión Alemana) y su fin sería "la consecución del poder moral sobre la nación".

Los iniciadores de esta sociedad se habían marcado el propósito de llevar la instrucción a todo el pueblo, hasta los rincones más apartados del país, al objeto de elevar su nivel intelectual. Pensaban que de esta manera se podía llegar a modificar el régimen estatal y social, y por esta razón prestaban atención particular a los funcionarios públicos y al personal eclesiástico. Pensaban educarlos en el espíritu de las ideas progresistas de la burguesía en ascenso y emanciparlos de la tutela de la reacción feudal y de la ortodoxia eclesiástica. El autor de este proyecto, Degenhardt Pott, fue procesado y la empresa acabó en un total fracaso.

Los intelectuales burgueses revelaron en su actividad política los mismos rasgos que la clase a la cual pertenecían. El nivel político de la burguesía alemana era extremadamente bajo. No sólo en el siglo XVIII, sino también más tarde dio muestras de su cobardía y servilismo.

En cuanto a la intelectualidad, toda su labor se limitó a la actividad literaria, en la que se podía permitir más libertad y atrevimiento. No obstante, se mostró incapaz para la verdadera lucha política. Nos referimos, se comprende, no a los rasgos personales de uno u otro intelectual, sino a las cualidades específicas de este grupo social en pleno, cualidades determinadas por las condiciones generales de la vida económica, política e ideológica del pueblo. Uno de los primeros admiradores de la Revolución Francesa fue Wieland, quien escribía: "Ninguna otra asamblea nacional trajo a la humanidad tanto honor como la Asamblea Nacional francesa." El pedagogo Joachim Heinrich Kampe describió en 1789, en sus *Cartas de París*, los acontecimientos de Francia e introdujo el término revolucionario de *Brüderlichkeit* (traducción de la *fraternité* francesa). [26]

El historiador Schlözer, profesor de la Universidad de Gotinga y director de la revista *Staatsanzeigen*, acogió la Revolución Francesa con palabras de entusiasmo: "Una de las grandes naciones del mundo derriba, por fin, el yugo de la tiranía."

Friedrich Gottlieb Klopstock escribió: "Si yo tuviera cien voces, glorificaría (con todas ellas) la libertad de Galia." [27]

Los jóvenes, y en particular los estudiantes, acogieron con gran entusiasmo la Revolución Francesa. Los estudiantes del Instituto de

---

[26] Cita tomada de: J. STREISAND, Obra cit., pág. 18. Para más detalles acerca de WIELAND, véase: G. P. GOOCH, *Germany and the French Revolution*, V. IX, p. 142-160.

[27] *Ibídem.*

Teología de Tubinga fundaron un club político entre los que figuraban como miembros activos Hegel, Schelling y Hölderlin. En 1790 plantaron un árbol de la libertad. Schelling tradujo al alemán la "Marsellesa".

La mayoría de los "partidarios" alemanes de la Revolución Francesa le volvieron la espalda cuando al poder llegaron los demócratas revolucionarios jacobinos. Los intelectuales alemanes, incapaces de comprender el sentido histórico de los acontecimientos, consideraban la dictadura de aquéllos como una traición a los ideales revolucionarios.

Klopstock y Schiller, a quienes por sus ideas progresivas se les había concedido el título honorífico de ciudadanos de la República Francesa, se apresuraron a renunciar a este honor verdaderamente excepcional. Únicamente algunas grandes personalidades, como Kant, Fichte y Hegel siguieron fieles a la revolución.

Fueron muy pocos, dice con razón Streisand, los que comprendieron que el "despotismo de la libertad" era una premisa para que las conquistas de la revolución pudiesen ser aseguradas. (28)

Este mismo autor subraya justamente que por mucha que fuese la frialdad, e incluso la actitud negativa, hacia la dictadura de los jacobinos, por parte de los representantes alemanes de la burguesía y la intelectualidad, una significación excepcional adquirió la idea del desarrollo en la naturaleza y en la historia, idea que era dictada, por así decirlo, por los acontecimientos de la Revolución Francesa. Más abajo trataremos de demostrar que la dialéctica hegeliana es resultado directo de la historia de esta revolución.

Después de referirse brevemente a la posición de Kant y Fichte respecto a la Revolución Francesa, Streisand dice de Hegel las siguientes palabras, justas en nuestra opinión: "Bajo la influencia de los grandes cambios cuyo testigo era, Hegel adoptó las ideas fundamentales de su doctrina del progreso —sujeto a leyes— del espíritu y de la libertad, y de la contradicción como fuerza motriz de este progreso." (29)

A nuestro entender, esta idea de la influencia de la Revolución Francesa sobre la concepción hegeliana del mundo es acertada en sus rasgos generales, pero no se halla suficientemente fundamentada.

Mientras que en Francia se producían grandes acontecimientos mundiales, dirigidos a cambiar radicalmente el régimen político-social caduco, los estados alemanes —Prusia y Austria— únicamente pensaban en aplastar aun la mínima manifestación de libertad, sin cesar la lucha contra sus pueblos y entre sí en su deseo de ocupar el primer puesto dentro del país.

A pesar de las fricciones internas y de los conflictos que surgían entre estos dos estados feudales, que se disputaban la supremacía en Alemania, Prusia y Austria se unieron para la lucha contra

(28) *Ibídem*, pág. 19.
(29) *Ibídem*, pág. 20.

la Francia revolucionaria, a la cual amenazaban con borrar de la faz de la tierra. Los reyes y príncipes feudales alemanes soñaban con nuevas conquistas, deseaban arrebatar a Francia una u otra provincia. En cuanto al pueblo, en su mayoría era contrario a la intervención, particularmente los soldados, que debían pagar con su sangre el robustecimiento del régimen servil, en tanto que el ejército francés luchaba por la libertad, por un régimen social nuevo y más progresivo que el feudalismo.

Los soldados franceses distribuían entre los ejércitos de la intervención hojas revolucionarias en las que llamaban a los soldados alemanes a luchar por la libertad. Los franceses, se decía en ellas, son hermanos de todos cuantos deseen la libertad. El entusiasmo de las tropas francesas y la confraternización iniciada entre los soldados de los dos ejércitos llevaron a los intervencionistas a la derrota. Un tercio del ejército de la coalición (más de 20.000 hombres) cayó en combate abierto.

Como "compensación" por el vergongoso fracaso de la intervención en Francia, el rey de Prusia se apresuró a sacar tajada a expensas de Polonia. Esto fue hecho a espaldas de su "aliado", Austria, y en colusión con Catalina II.

III

¿Cuál era la situación económica durante el período de transición del feudalismo al modo capitalista de producción en Alemania, en el decurso de la segunda mitad del siglo XVIII? No sería correcto pensar que esta transición se realizó de la noche a la mañana: que hoy existía el feudalismo y mañana, por causas desconocidas, surgió el modo nuevo, capitalista, de producción.

Este último se fue desarrollando paulatinamente, en el seno de las relaciones socio-económicas feudales.

La transición tuvo lugar a partir de la organización gremial de los oficios, a través de las industrias domésticas, para llegar a la manufactura y al maquinismo. Todas éstas constituían fases de desarrollo del modo capitalista de producción. S. B. Kahn critica justamente en su interesante obra a los historiadores y economistas burgueses Bücher y Held. Observa lo que sigue: "Tanto Held como Bücher comprenden muy bien que la industria doméstica, como forma particular de la industria, representa un fenómeno de orden nuevo. Y por eso destacan el trabajo para el mayorista como forma especial de la producción industrial. Pero este reconocimiento de la naturaleza capitalista de los trabajadores a domicilio no es obstáculo para que tanto Bücher como Held disimulen, por todos los medios, los hechos de la explotación capitalista relacionada directamente con la fase manufacturera del desarrollo del capitalismo; simultáneamente, tan bien como podría hacerlo Schmoller, idealizan las nuevas

realizaciones de producción, creadas en el proceso de división social del trabajo." (30)

Louis Bein, en el primer volumen de su investigación *Die Industrie des sächsischen Voigtlandes,* dedicado al desarrollo de la industria de instrumentos de música, expone la historia de los talleres en que éstos se fabricaban a partir de 1580 aproximadamente, cuando a Sajonia llegaron procedentes de Bohemia personas que trataban de ponerse a salvo de las persecuciones religiosas y de otra índole; entre ellos había maestros fabricantes de violines. Esta industria, a lo largo de decenas y cientos de años se desarrolló ampliamente, primero en forma de industria doméstica; más tarde, al separarse capas más acomodadas —es decir, con el proceso de diferenciación— se formó el grupo de los mercaderes, que encargaban por su cuenta determinado número de instrumentos y en su mayor parte proporcionaban los materiales para construirlos. Esta fase de la producción es caracterizada por Bein como paso de la industria artesanal al modo fabril de producción. (31)

Merece atención el hecho de que la producción de todo género de instrumentos musicales sirviese de base para la creación en aquellas regiones de una serie de escuelas de música y también para el desarrollo de este arte.

Una de las primeras ramas de la producción fue la textil, el tejido y el hilado, y luego la producción de satén, de muselinas, etc. Entre la ciudad y el campo tenían lugar constantes fricciones, puesto que la primera estaba interesada en reducir e incluso prohibir por completo esta industria en el segundo. De la misma manera, la ciudad luchaba contra la concesión a los maestros rurales del derecho a tener aprendices y oficiales. Debían contentarse con los miembros de su familia. Pero estas reclamaciones de los tejedores urbanos no eran tomadas en consideración en las aldeas. Durante las décadas de 1770 y 1780 en Sajonia cobró bastante impulso la manufactura, es decir, el modo capitalista de producción basado en el orden general del feudalismo. Bastará citar algunas cifras que encontramos en los estudios de Bein. En 1774, en Vogtland (Sajonia) había 152 manufacturas, 8.000 hiladores y cerca de 2.000 tejedores. Solamente en Plauen había 214 maestros tejedores con 115 oficiales y 33 aprendices; en 1786-1787 el número de hiladores oscilaba entre los 14 y los 18.000, y el de tejedores se acercaba a 8.000. En este tiempo empieza a desaparecer gradualmente o a disminuir mucho el número de pequeños maestros tejedores gremiales independientes, que se ven reemplazados por grandes mercaderes —los llamados manufactureros—, los cuales se agrupaban para crear sociedades comerciales.

El tejido y el hilado constituían desde tiempos muy antiguos una ocupación muy generalizada entre la población de Silesia. En las

---

(30) S. B. KAHN, *Los dos levantamientos de los tejedores de Silesia,* Moscú, 1948, págs. 20-21.

(31) L. BEIN, *Die Industrie des sächsischen Voigtlandes. Wirtschatsgeschichtliche Studie,* 1884, S. 25.

ciudades, los artesanos se dedicaban también al tejido de lienzo. Según queda dicho, entre la ciudad y el campo no cesaban las fricciones alrededor del problema de quién tenía derecho a ejercer la profesión de tejedor e hilador.

Estas diferencias terminaron con la victoria del campo, es decir, de los nobles terratenientes, los cuales estaban interesados en la explotación de los campesinos tejedores e hiladores.

"El noble y el mayorista rural —escribe Kahn— consiguieron con relativa facilidad destruir los soportes tradicionales de la política industrial del Medioevo... y asestaron un golpe de muerte a la industria artesanal de la ciudad. Si pudieron conseguirlo fue sólo porque dentro de las mismas murallas urbanas, bajo las bóvedas de las alcaldías, durante los siglos XVI y XVII eran cada vez más fuertes las voces de estos mercaderes mayoristas rápidamente enriquecidos. Estos últimos sentían desde hacía mucho tiempo las molestias del estrecho marco de la producción gremial y aspiraban a utilizar la favorable coyuntura del mercado. Por encima de las murallas de sus ciudades, estos mercaderes tendían la mano a los terratenientes y a los pequeños mercaderes rurales, deseosos de incorporar a los mercados urbanos locales toda la masa de las mercancías producidas en el campo." (32)

Toda la historiografía burguesa, dice Kahn con razón, ha cantado el carácter patriarcal e idílico de la organización de las industrias del lienzo en el siglo XVIII. En sus obras han presentado las relaciones entre los mercaderes, los dueños y los simples tejedores bajo los colores más favorables, viendo en todo esto la "armonía" de las clases.

En realidad, como se comprende, lo mismo en el siglo XVIII que mucho antes, en cuanto empezó a introducirse la maquinaria en la producción, no existía armonía alguna de intereses entre los patronos y los trabajadores, ni en los distritos montañosos de Silesia ni en ningún otro centro prusiano de gran producción textil. Mucho antes del siglo XVIII, en Silesia, según había indicado y subrayado Mirabeau "se generalizó la *típica manufactura dispersa* (*manufacture dispersée*), la cual, se entiende, poseía sus rasgos específicos, pero que no por eso dejaba de ser manufactura capitalista en el sentido más directo y auténtico de la palabra." (33)

Nos es imposible detenernos en las relaciones existentes entre los mercaderes y los hiladores y tejedores. Bastará señalar la dependencia completa en que estos últimos se encontraban respecto de quienes les proporcionaban la hilaza.

"Durante la segunda mitad del siglo XVIII —escribe Kahn—, los tejedores de Silesia se ven ya completamente apartados del mercado de materias primas y sometidos a la explotación más descarada e implacable de los numerosos agentes del capital comercial que especulaban con la hilaza. Pero al mismo tiempo, los *tejedores*, de hecho,

(32) S. B. KAHN, Obra cit., pág. 45.
(33) *Ibídem*, pág. 49.

se ven apartados del mercado de artículos manufacturados. Al vender la fibra de lienzo tejida por ellos tropezaban con otro grupo de mayoristas capitalistas que aspiraban también a perpetuar la subordinación económica y, mediante un sistema hábilmente montado de explotación, conseguir a bajo precio los artículos de que disponían los productores directos." (34)

Los contemporáneos pintan la situación de las aldeas de Silesia con los colores más sombríos. Los tejedores vivían bajo un doble yugo: la explotación de la servidumbre feudal y la de los mayoristas capitalistas. La forma capitalista de explotación irrumpía en las condiciones de vida bajo las relaciones feudales. Como se comprende, estas dobles condiciones son ya una prueba de la desintegración del feudalismo, pero el proceso iba unido a sufrimientos terribles para los trabajadores. Los hombres no podían reaccionar a su trágica situación. Los campesinos, como ya sabemos, se levantaron reiteradamente contra sus explotadores y expoliadores. El yugo era particularmente insoportable en relación a los oficiales y los aprendices. Kahn cita las palabras siguientes, aparecidas en *Schlesische Provinzial-Blätter,* en 1795, hablando de la situación de los aprendices y oficiales que trabajaban para patronos tejedores o para mercaderes manufactureros: "La suerte de estas categorías bajas de trabajadores no puede ser más penosa: ... golpes, empujones, amenazas de los maestros y de los oficiales, cantidades ínfimas de comida, un trabajo duro de toda especie es lo que les espera.

Tal era la situación real de quienes trabajaban en la industria del lienzo de Silesia a fines del siglo XVIII. Obligados durante décadas a soportar el doble yugo de la explotación de la servidumbre feudal y capitalista, esclavizados no sólo por los terratenientes, sino también por los mercaderes locales, los artesanos rurales —ya mucho antes de la aparición de las primeras máquinas y del comienzo de la revolución técnica— empezaron a hacer frente a sus opresores. *Las primeras conmociones serias de los tejedores de Silesia surgieron ya durante la primavera de 1793, que tantas inquietudes trajo para toda la Europa feudal que vivía bajo el régimen de la servidumbre."* (35)

Como consecuencia de la intervención de los señores feudales alemanes contra la Francia revolucionaria, en 1792 cesó la exportación de lienzo de Silesia a otros países (a Francia, a España y a ultramar). Mientras los precios del lienzo bajaban, la hilaza se encarecía. Los mercaderes procuraban descargar sus pérdidas sobre las espaldas de quienes trabajaban para ellos. Esta grave crisis y las calamidades que sufrían los tejedores no podían por menos de provocar la reacción de los trabajadores. A fines de marzo de 1793, los mercaderes fueron expulsados de muchas comarcas por los tejedores; el 30 del mismo mes empezaron los choques entre los tejedores y las tropas. A principios de abril las autoridades provinciales in-

(34) *Ibídem,* pág. 55.
(35) *Ibídem,* pág. 102.

formaron que el número de insurrectos en sus distritos ascendía a 20.000. (36)

El gobierno, como es de rigor en estos casos, intimado por los insurrectos, designó una comisión encargada de estudiar las reclamaciones presentadas, al mismo tiempo que, a espaldas de quienes las mantenían, puso en pie de guerra las unidades militares y entró en contacto con la vecina Austria para cerrar la frontera y localizar así el levantamiento. Después de reunir un ejército enorme, el gobierno recurrió a las medidas más duras. Un gran número de insurrectos fueron castigados a la pena de azotes y otros muchos ejecutados.

Los desórdenes se extendieron a la ciudad de Breslau; el 26 de abril de 1793 todos los oficiales sastres de la ciudad abandonaron el trabajo como protesta contra el despido de un compañero que había incumplido algunas normas del gremio. La magistratura dispuso la detención de varios cientos de huelguistas. Como respuesta, en señal de solidaridad, herreros, ebanistas, cerrajeros, carpinteros y hombres de otros oficios celebraron una manifestación, obligando a la magistratura a poner en libertad a los presos. A esto siguió una auténtica huelga general. Aquel día —el 30 de abril— todos los talleres y tiendas permanecieron cerrados.

El gobierno recurrió a fuerzas militares importantes, dotadas de artillería pesada, para la lucha contra la huelga. Las mujeres pedían a los soldados que no disparasen contra sus hermanos. Pero los oficiales dieron la voz de fuego y sobre la calzada quedaron treinta cadáveres.

A lo largo del mes de mayo de 1793 la llama de la insurrección se propagó a muchos lugares de Silesia con nueva fuerza. Los campesinos se negaban a cumplir las cargas y a obedecer a sus señores. El gobierno trajo unidades militares de todo el país. El levantamiento se prolongó durante toda la segunda mitad de 1793 y la primera mitad de 1794. A mediados de este año la insurrección adoptó tales proporciones que el rey de Prusia, el 10 de julio, declaró que quienes tomasen parte en ella serían condenados sin formación de causa. Aldeas enteras fueron condenadas a la pena de azotes y cientos de campesinos quedaron detenidos.

"Los levantamientos de Silesia —dice Streisand—, que se extendieron a un territorio muy grande y que, al menos en algunos casos, hallaron eco entre los trabajadores de la ciudad, contribuyeron a que se desintegrara la dominación de la nobleza y prepararon el fin del sistema caduco del feudalismo." (37)

Graves desórdenes campesinos se produjeron también en Sajonia, provocando el pánico entre los terratenientes y el gobierno.

Los levantamientos campesinos, en un principio debidos a causas puramente económicas, adquirieron un carácter político. El régimen feudal se desmoronaba.

---

(36) J. STREISAND, Obra cit., pág. 42.
(37) *Ibídem*, pág. 43.

Del carácter político del movimiento campesino nos hablan los panfletos y las numerosas proclamas distribuidas entre la población rural. En estos llamamientos el pueblo era invitado a la insurrección armada. "En este sentido —escribe Kahn— es particularmente significativa una «carta» enviada desde la Baja Silesia a la vecina localidad sajona de Lausitz, en vísperas del comienzo de los disturbios en los distritos mineros. Esta «carta» llamaba abiertamente al pueblo sajón, que ya se había lanzado a la insurrección poco antes, a incorporarse a la población de Silesia oprimida por los «nobles» y los «abogados».

«Oh, amable tierra sajona, te informo por escrito de que debes unirte a nosotros... Los nobles y también los abogados nos desuellan vivos. Nosotros queremos tener rey... Pero Dios nuestro Señor no creó a los nobles ni a los abogados... Si obtenemos un alivio de las cargas a que nos tienen sometidos los nobles, prometemos conservar la tranquilidad; en el caso contrario el mundo quedará dividido por la mitad. Cuando hayamos dado muerte a los señores, entonces viviremos mejor... Queremos tener reyes, pero ellos deben ayudarnos... Lo pedimos una vez más, en el caso contrario nada les servirá, puesto que todos ellos serán muertos. Diecinueve mil hombres están dispuestos a la acción.»" (38)

Aunque la "carta" era algo confusa, considerando el tiempo en que fue escrita probaba cierto ascenso de la conciencia política de los campesinos. Todavía no podían renunciar al rey. Al lanzarse a la insurrección, cifraban sus esperanzas en el rey, el cual debía ayudarles... Para completar el panorama aduciremos otro fragmento de una proclama repartida en el distrito de Reichenbach.

"Como en todos los lugares —se decía en ella— la necesidad ha ido en aumento por culpa de los señores... En el distrito de Reichenbach se ha tomado el acuerdo de matar, y en parte de ahorcar, en una noche fijada de antemano, dentro de tres semanas o todo lo más de cuatro, a todos los señores del distrito, adultos y niños, a todos los nobles... y también a los alcaldes de pueblo y a los funcionarios que se muestran partidarios de los señores... Quien tenga aún corazón en el pecho, debe ayudar a la lucha por la libertad. Que cada uno se provea de una buena horquilla, o de un buen fusil, o de un hacha para derribar las puertas... Los de Bohemia han prometido venir en la noche designada a la plaza en número de 10.000; 8.000 tejedores de las montañas vendrán también en ayuda nuestra. Se os comunicará la noche designada y entonces no dejéis sana en los castillos ni una sola ventana, ¡destrozadlo todo, matad a todos los nobles! ¡Que no quede vivo ni un solo niño!... Luego os debéis reunir alrededor de Reichenbach. Entonces terminaremos con ellos. Aquellos que desean la libertad, que se adornen la cabeza con una rama de abeto." (39)

---

(38) C. B. KAHN, Obra cit., págs. 109-110.
(39) *Ibídem*, pág. 115.

La lucha de clases se agudizó extraordinariamente. El nivel político de la población campesina de Alemania, según podemos ver, no era tan bajo como se puede juzgar por las obras de los historiadores burgueses. Los campesinos tenían conciencia de su situación servil y se mostraban más revolucionarios que la burguesía. Los historiadores y publicistas de la burguesía están interesados en mostrar el carácter progresivo de su clase y el atraso extremo de los campesinos, lo mismo que de los elementos trabajadores de la ciudad.

Bajo la influencia de la Revolución Francesa, el pensamiento social del pueblo alemán se fue reanimando poco a poco. Las victorias de la revolución sobre la intervención reaccionaria de los estados feudales europeos actuaron sobre los círculos alemanes de distinto modo, en dependencia de su carácter social. Por una parte, empezaron a levantar cabeza los aristócratas reaccionarios que exigían la prolongación de la guerra para aplastar la Revolución Francesa. Por otra, los círculos de la burguesía liberal llegaron ya al pensamiento de que las reformas eran necesarias, pero esto lo concedían solamente como algo que debía realizarse con la ayuda de un rey "ilustrado". Les asustaban los métodos democrático-revolucionarios puestos en juego por los jacobinos franceses.

Estos círculos querían alcanzar los resultados de la revolución burguesa sin pasar por la revolución, lo que naturalmente, era imposible. Personas como Friedrich Schiller (en *Cartas sobre la educación estética del hombre*) veían la premisa de la libertad en el arte, considerando que éste educa en el hombre la capacidad de renovar, de reformar la vida social. Schiller enfocaba los grandes problemas sociales como un idealista que de hecho se encontraba muy lejos de la lucha por la vida nueva. En estas condiciones se gestó el idealismo clásico alemán, tanto filosófico como literario.

Los filósofos alemanes y los clásicos de la literatura del siglo XVIII carecían de la posibilidad —a diferencia, por ejemplo, de lo ocurrido en Francia— de concebir ideológicamente y de expresar los intereses reales, terrenos, políticos y nacionales, de la burguesía como clase. Los burgueses en su conjunto, en virtud de su debilidad económico-social, permanecían indiferentes ante las nuevas ideas del progreso. A excepción de algunos casos, como, por ejemplo, en Maguncia, en 1792, no revelaron el deseo y la aspiración de luchar seriamente por el nuevo régimen social, por una Alemania nueva y unida. Los intereses nacionales del pueblo alemán en su conjunto les eran aún ajenos.

Los representantes eminentes de la nación alemana, apartados del suelo, permanecían en el aire enrarecido de las "ideas".

Ahora bien, la justicia exige reconocer que los intelectuales alemanes, a pesar de sus equivocaciones, en comparación con la clase de la cual eran representantes ideológicos, dieron un enorme paso en el dominio de lo espiritual, descubriendo en el plano teórico la dialéctica idealista.

La historia del pensamiento social de Alemania se caracteriza

por el descubrimiento del humanismo. La humanidad se divide en numerosas naciones, pero el género humano es un todo único. Esta unidad, junto a la conciencia de lo que agrupa a todos los hombres, determina el fin último de la humanidad: el logro del humanismo, de la unidad completa de los hombres, la solidaridad general, en una palabra, el comienzo de la *ciudadanía universal*. De este modo, el Estado nacional era desplazado y no figuraba ya en el centro de los intereses reales del pueblo alemán.

El profeta del humanismo fue Herder. El humanismo —enseñaba— es una de las reivindicaciones más importantes de la moral con relación al Estado y a la política. El hombre es superior al Estado. Sus derechos son imprescriptibles e inalienables. Lo más esencial, según Herder, es la educación y la instrucción de los hombres en el espíritu del humanismo, ya que este último es innato en el hombre sólo en forma embrionaria y requiere ser desarrollado. En la época de Herder no había la menor premisa real para la realización de este ideal. Ello fue posible solamente en nuestro tiempo, en la época del triunfo del socialismo, cuando la unidad del género humano se basa en la comunidad de condiciones materiales de vida, cuando se ha alcanzado la comunidad de los instrumentos y medios de producción material. El principio del internacionalismo es el triunfo del humanismo en el sentido de que realiza la unidad del género humano. El marxismo-leninismo combina el principio del humanismo, en el sentido de unidad del género humano, y el principio de la nacionalidad, como peculiaridad específica de una u otra parte del mismo.

En la historia del pueblo alemán hubo un período en que el humanismo, como principio de la ciudadanía mundial, predominaba sobre el principio del espíritu nacional. El nacionalismo era entonces ajeno a los alemanes, y hombres como Kant se hallaban lejos de la conciencia nacional. Pero Herder, portavoz del humanismo, de la ciudadanía mundial, fue simultáneamente heraldo del principio del espíritu nacional.

Para Herder la tarea nacional de los alemanes consistía en desarrollar el humanismo mediante esfuerzos colectivos. Ninguno de los dos conceptos —el humanismo y el espíritu popular— los refería exclusivamente al Estado, ya que los pensadores alemanes del siglo XVIII colocaban en el vértice de su concepción del mundo el *concepto de propiedad civil* en oposición al concepto de Estado. El principio de la individualidad era contrapuesto al principio del Estado, de la misma manera que el mundo espiritual, es decir, el mundo interior, era enfrentado al mundo exterior, al mundo del Estado.

Gracias a las investigaciones de Herder, excelentes para su tiempo, en el campo de las canciones populares, del arte y de la literatura del pueblo, el principio del espíritu nacional en el sentido amplio de la cultura, adquirió una fundamentación científica bastante profunda. De este modo se dio comienzo al llamado *populismo*, que adquirió sentido no sólo cultural, sino también político. El populis-

mo ruso, como orientación histórico-cultural y más tarde política, tuvo su origen, en parte, en los estudios de Herder sobre las canciones populares y la cultura popular en su conjunto.

La labor de Herder en la compilación y divulgación de canciones y cuentos populares alemanes contribuyó a desarrollar la conciencia de la unidad del pueblo, al nacimiento de la idea de nación.

Herder veía el fin último de la historia de la humanidad en la creación de una cultura única, la cual debería apoyarse en el trabajo, la ciencia y el arte. Creía en el progreso constante que acabaría por llevar a la humanidad a una vida feliz.

Volviendo a las diversas corrientes engendradas por la influencia de la Revolución Francesa sobre el pensamiento social del pueblo alemán, hay que subrayar que ya entonces se esbozaban netamente las tendencias que aparecen siempre y en todos los países donde la lucha política alcanza determinada fase de desarrollo. Estas tendencias son el conservadorismo, el liberalismo, el democratismo y el socialismo. A lo largo de la lucha de clases se van sucediendo una a otra, progresivamente. El liberalismo pasa a democratismo, y éste a socialismo. Así, junto a la tendencia conservadora-aristocrática, ya se destacaban las tendencias liberal y democrática. Entre una y otra, en los primeros tiempos, el pensamiento político no establece una delimitación precisa, incluso se presentan unidas. Por otra parte, el liberalismo y el democratismo presentan sus matices propios. Así, por ejemplo, Goethe se denominaba a sí mismo liberal moderado. De la misma manera, también hay demócratas "moderados" y demócratas radicales. En la época de la Revolución Francesa los liberales alemanes protestaban contra la intervención de los ejércitos feudales contrarrevolucionarios. La propia revolución de Francia, a medida que se desenvolvía, despertó en las capas más progresivas del pueblo alemán la conciencia de la opresión en que se encontraban y de la necesidad de suprimir el régimen feudal, así como la aspiración a la unidad del pueblo, que debería transformarse en nación, en un Estado nacional único. No obstante, para el cumplimiento de esta tarea era necesaria la revolución.

Los escritores y poetas alemanes contribuyeron en alto grado a que su pueblo alcanzase la unidad espiritual, pero esto no transformaba al pueblo en nación política. Ahora bien, la nación espiritual sirvió de base para la nación política, es decir, para el Estado nacional. Al contenido espiritual le bastaba el cimiento económico, representado por el mercado nacional único y la forma política correspondiente.

El primer órgano liberal de Alemania fue *Die Deutsche Chronik*, que dirigía el poeta wurtembergués Schubart. Sus lectores eran, principalmente, oficiales y funcionarios. En las páginas de su revista Schubart defendía las ideas del bienestar y la felicidad del género humano, que deberían ser alcanzadas mediante la libertad. Pero los escritos de Schubart eran bastantes difusos. El autor tenía clara noción de las condiciones en las que podía aparecer un órgano impreso.

Ya en el primer número de su revista, Schubart escribió que dentro de las condiciones existentes era casi imposible publicar en Alemania un periódico. No bien al periodista se le ocurría alguna idea audaz, no podía menos de recordar los castigos que le amenazaban y al momento se volvía tímido. Un instrumento de lucha eran para Schubart sus excelentes fábulas, en las que exponía ideas liberales.

Burlándose del servilismo de los alemanes, escribía: "Nosotros, los alemanes, nos distinguimos ventajosamente de otros pueblos por el hecho de que siempre estamos satisfechos de nuestros gobiernos, cualesquiera que sean. Los alemanes son unos súbditos insuperables, aunque ni siquiera bajo el yugo del despotismo pierden el sentido de la dignidad personal." (40)

Refiriéndose a los acontecimientos de aquel entonces en Norteamérica, Schubart escribió con mordaz ironía: "Los alemanes, principalmente los del Palatinado y Wurtenberg, son los únicos colonos que han permanecido fieles a Inglaterra. El autor de una revista inglesa observa venenosamente a este respecto que, de todos los pueblos, los alemanes son los que mejor se acomodan a la suerte del esclavo. Es indudable que la aspiración a la libertad se ha extinguido casi por completo entre nosotros, los alemanes. Pero también es cierto que nuestra disposición a obedecer se debe no a la estupidez y al carácter flemático, sino al razonamiento sensato y al amor al orden." (41)

Schubart mantenía el punto de vista de que la libertad es un bien inalienable. Se manifestaba ya contra el militarismo, firmemente defendido por los absolutistas alemanes. "Aunque Europa se encontrase rodeada de bosques espesos que ocultaran a las hordas terribles de varios Atilas, tampoco en este caso se podría llegar a un armamento mayor. Entre la paz general de Europa brillan las bayonetas de dos millones de soldados. Se sabe que para el ejército se toman los hombres más jóvenes, sanos y fuertes, por lo que los restantes no son más que despojos; y sin embargo, a pesar de toda su impotencia física, es precisamente sobre los hombros de estos últimos sobre quienes recae todo el peso de la preocupación por el bien del país. Detente en cualquier camino rural de uno de los estados europeos donde todo lo devoraron los militares: verás campesinos flacos y pálidos, de escasa estatura y torpes; verás su fatigosa respiración al moverse tras el arado, del que tira un caballejo sudoroso a quien cualquier soldado ha hecho correr hasta casi reventarlo; verás a operarios que se arrastran por el camino como esqueletos vivos; mozos que apenas si tienen fuerza para llevar su hatillo, deben levantar cargas de ocho arrobas, deben tener brazos fuertes y seguros para manejar el martillo junto al calor sofocante de la fragua; el débil hijo de un mercader debe recorrer el mundo entero

(40) *Los demócratas alemanes del siglo XVIII*. Bajo la dirección de V. ZHIRMUNSKI, Moscú, 1956, pág. 111.
(41) *Ibídem*, págs. 119-120.

para construir depósitos donde guardar las mercancías necesarias para su empresa." (42)

Al parecer, 1770 fue en cierto sentido un año crucial en la historia del pensamiento social de Alemania. La consigna de la libertad empezó a sonar con voz cada vez más clara e insistente. Las crónicas de Schubart tenían gran éxito, algunos ejemplares del periódico llegaban a Londres y a París.

En 1773, Wieland empezó a publicar su revista *Der Teutsche Merkur*. A título de publicista apareció en la palestra histórica Schlözer, quien dio a luz la *Nueva correspondencia* (1776-1782). En 1783 aparecieron sus *Staatsanzeigen*.

Por este tiempo Schubart fue recluido en una fortaleza, enterrado vivo, y su voz puede decirse que enmudeció para siempre.

Schlözer gozaba de gran influencia en calidad de escritor político. Era liberal, como todos los publicistas de aquel período. Sus ideas se propagaron ampliamente por toda Alemania. En este sentido realizó un trabajo excepcional como educador político de su tiempo. Entre los hombres de ciencia de Gotinga, en cuyos medios actuaba, se sentía mucho la influencia del pensamiento político inglés. Schlözer era también admirador de la vida política y del parlamentarismo de Inglaterra. Estaba muy al tanto de las publicaciones políticas inglesas y, en particular, de las de los whigs. (43) Schlözer puede ser considerado como el fundador del liberalismo alemán.

Entre los colaboradores de la revista de Schlözer había funcionarios y empleados públicos, así como intelectuales. De ordinario se trataba de una colaboración anónima, sin duda por el temor a las persecuciones. Pero el hecho de que Schlözer tuviera numerosos colaboradores entre distintas capas sociales demuestra el gran descontento por el régimen social y político existente a la sazón en Alemania. El liberalismo es la primera forma de oposición política consciente al régimen imperante. Gradualmente se convirtió en forma organizada de oposición política.

Schlözer contribuyó altamente en Alemania a la propaganda de las ideas liberales. Desde sus tiempos, la publicística ocupó un lugar importante en la vida social del país, convirtiéndose en una fuerza política. El liberalismo de Schlözer era muy moderado. No atacaba directamente el régimen político, y es más, defendía incluso la monarquía, a la que con argumentos sofísticos diferenciaba de las arbitrariedades, como si el absolutismo monárquico no fuese el imperio de la arbitrariedad. Se manifestaba abiertamente contra las "revoluciones antimonárquicas", contra la idea de la soberanía popular, contra la república, etc. No obstante, criticaba duramente la "oligarquía hereditaria", lo que significaba la crítica de la arbitrariedad, y tuvo señalada influencia sobre la conciencia social.

---

(42) *Ibidem*, págs. 120-121.

(43) F. VALJAVEC, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, 1951, S. 98-105.

Naturalmente, Schlözer, lo mismo que sus correligionarios, debía tener muy presentes los desafueros de la censura, y nada tiene de extraño que esta primera fase del liberalismo se distinguiera por su extremada moderación y cautela. Schlözer no olvidaba tampoco que sus propios lectores eran de un espíritu muy conservador. Bien es verdad que existen ciertas informaciones en el sentido de que las conferencias de Schlözer eran de un tono más duro; en ellas llegó a expresar la idea de que el rey puede ser depuesto en el caso de incumplimiento de sus deberes.

En el segundo período de su actividad, cuando empezó a editar la revista *Staatsanzeigen,* sus concepciones liberales se hicieron más definidas. Sometió a crítica los abusos, particularmente en la administración de justicia, y las violaciones de las formas jurídicas. Exigía la publicidad en lo referente a la dirección administrativa. Como un medio de lucha contra todo género de abusos, pedía la libertad de prensa.

Junto a él, el historiador Spittler gozó también de considerable influencia. Sus primeras investigaciones se referían a la historia eclesiástica y al derecho canónico y muy pronto publicó un manual de historia de la Iglesia que, como todas sus obras, había sido escrito pensando en un público culto. En él pintaba con vivos colores los engaños de las jerarquías y se mostraba no sólo contra el papado, sino también contra el clero en general, es decir, contra el fanatismo del clero protestante y sus aspiraciones por mantener al pueblo siempre sometido a la fe en el catecismo. Más tarde, Spittler se consagró por entero a la historia política. En sus escritos señalaba históricamente a los burgueses alemanes cuál debía ser su conducta para, siguiendo el ejemplo de los antepasados, defender sus derechos contra los funcionarios y la oligarquía de las clases privilegiadas. En la historia universal también señaló, preferentemente, los éxitos de la libertad política.

En Alemania se había acumulado mucho combustible y no es de extrañar que con bastante anterioridad a la Revolución Francesa en distintas regiones del país se sintiese el profundo descontento de la población, la cual se hallaba dominada por una irritación extrema contra la arbitrariedad de funcionarios y notarios. A mediados del siglo XVIII hizo una crítica mordaz de los abusos el inteligente satírico Gottfried Wilhelm Rabener (1717-1771).[44] La época de la Ilustración se caracteriza fundamentalmente por la *idea de la tolerancia,* por cuanto la lucha se mantenía contra la Iglesia y la religión como las formas más reaccionarias de la ideología; por la *idea del progreso,* dirigida contra la Iglesia y la monarquía absoluta. La alianza del trono y el altar era el enemigo de los enciclopedistas. Éstos no veían su tarea en los cambios políticos, sino en la defensa de los valores espirituales y culturales.

Sólo con el transcurso del tiempo, a medida que la vida económica evoluciona, surgen los problemas de carácter político. La bur-

(44) G. W. RABENER, *Satirische Briefe,* Th. 4, 1755.

guesía estaba interesada en la libertad de comercio y, en relación con esto, en la libertad de circulación, de palabra, etc. Las viejas organizaciones económicas frenaban por todos los medios el desarrollo de las fuerzas productivas. El instrumento que permitía superar todos los obstáculos que se alzaban ante el progreso económico del país era la *libertad política*. Diversos publicistas y escritores empezaron a exponer teorías políticas del Estado y del derecho. El atraso de la burguesía alemana era tal, que la necesidad de la libertad política se sintió sólo en relación con los acontecimientos de Francia. Esto no significa, sin embargo, que en Alemania no hubiese hombres capaces de comprender toda la importancia de la libertad política mucho antes de 1789.

Un gran papel desempeñaba en Alemania la burocracia, entre la cual había elementos procedentes de las capas burguesas. Entre ellos y los elementos nobles reinaba una hostilidad originada por la situación privilegiada de la nobleza. Los elementos burgueses se mantenían en la oposición frente a los nobles, y de este modo se puede decir que las ideas liberales surgieron, en parte, en el deseo de los elementos burgueses de la burocracia. También en las universidades se interesaban por las cuestiones de la política europea y la historia de los estados, por los problemas de la estadística y de las ciencias administrativas. Como es lógico, los investigadores mantenían ideas liberales y presentaban la reivindicación de la libertad personal y de la libertad de conciencia. Hasta 1815 en Alemania no existieron partidos políticos en el sentido genuino de la palabra, como colectividades organizadas con un programa definido.

El liberalismo y la aspiración de los hombres a la libertad ostentan en los primeros tiempos un carácter difuso.

Ciertamente, en Alemania, lo mismo que en otros países cultos, desde bastante temprano existía ya lo que se llama proletariado intelectual, el cual, en medio de una vida de necesidades y humillaciones, sometía a crítica las relaciones existentes y se planteaba problemas sociales. Los representantes del proletariado intelectual compartían las convicciones democráticas y las exponían en sus escritos. Sus obras no se limitaban a la crítica política, sino que se adentraban también al campo social, agudizado en relación con, y bajo la influencia de la Revolución Francesa. Uno de ellos fue Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), quien rompió con los círculos ortodoxos a los cuales pertenecía y adoptó posiciones políticas radicales. Era un publicista de verdadero talento; escribía en un lenguaje accesible y gozaba de gran popularidad. Bahrdt era adversario de la nobleza y de los privilegios estamentales, defendiendo los principios de la libertad y de la igualdad. [45]

En 1775 fue desposeído de su cátedra y durante largo tiempo experimentó grandes calamidades. La necesidad le obligó a convertirse durante un cierto período en posadero, en Halle. Su respuesta

---

[45] K. BAHRDT, *Rechte und Obligenheiten der Regenten und Untertanen in Beziehung auf Staat und Religion*. 1792.

a la mofa de los reaccionarios fue una crítica de las instituciones políticas y sociales, que le llevó a concepciones próximas al socialismo. Su odio al orden estatal existente se extendía a las condiciones sociales. Fue el primero entre los escritores alemanes que hizo recaer la culpa de las calamidades sociales no sólo sobre los príncipes, sino también sobre el régimen estatal. Bahrdt exigía también diversas reformas en la economía del país, con las miras puestas casi exclusivamente en las capas más pobres del pueblo. Cada trabajador o, más exactamente, cada súbdito, decía Bahrdt, tenía derecho a participar en los asuntos del Estado. Al reclamar precios fijos sobre los artículos alimenticios de primera necesidad, Bahrdt no pensaba en la Edad Media, sino que se colocaba por completo en el espíritu de su tiempo.

Bahrdt pedía derechos iguales para todos los ciudadanos; subrayaba que la participación activa de todos en los asuntos del Estado no va unida a ninguna otra calidad más que a la ciudadanía. Cada súbdito tiene en calidad de tal todos los derechos: "Puedo tener la nariz torcida o derecha, puedo ser un genio o un estúpido, pero esto no tiene relación alguna con mis deberes cívicos." (46)

Otro relevante publicista político fue Ludwig Wekhrlin (1739-1792), autor de la interesante utopía *Fantasía patriótica,* en la que en forma de visión describe el país ideal del futuro. *Fantasía patriótica* figura en su obra *Reise durch Oberdeutschland* (1778). En ella expone las leyes de aprovechamiento de las tierras que rigen en ese país. Las fábricas se encuentran bajo el control de la Academia de Comercio y Manufactura. En ellas el trabajo no oprime a los pobres. Cada aldea posee su "casa de beneficencia", de carácter social, para los menesterosos y enfermos. El ideal de Wekhrlin es el Estado que persigue el bienestar de los ciudadanos. El Estado lo controla todo, lo dirige todo y todo lo regula. Pero a la cabeza de su "Estado del futuro" figura un "monarca ilustrado" provisto de poder absoluto. Los ciudadanos no disfrutan de libertad, se encuentran por completo bajo la dependencia del poder supremo. (47)

Más tarde, la posición de Wekhrlin cambió; pasó a negar el Estado absoluto y a pedir la libertad para los ciudadanos. Sus nuevos puntos de vista fueron expuestos con particular brillantez en sus propias revistas. Esta actividad de periodista empezó con la publicación de *Cronologistas.* (48)

Rasgo característico de Wekhrlin es su método, con ayuda del cual somete a crítica demoledora el régimen existente; para ello se vale exclusivamente de su talento de satírico. Si la risa mata, como dicen los franceses, él utilizó la risa como arma para la lucha contra las instituciones reaccionarias. Presentaba bajo un aspecto ridículo

(46) Estos puntos de vista han sido expuestos en la obra: K. BAHRDT, *Würdigung der natürlichen Religion und des Naturalismus in Beziehung auf Staat und Menschenrechte.* 1791; véase también: F. VALJAVEC, Obra cit., pág. 417.

(47) F. VALJAVEC, Obra cit., págs. 106-107.

(48) L. WEKHRLIN, *Die Chronologen. 1779-1781.*

el Estado absoluto, sus instituciones y la falta de derechos del hombre.

Opiniones aun más radicales expuso Wekhrlin en otra publicación, *Das Graue Ungeheuer* (1784-1787), de la cual aparecieron hasta doce volúmenes. Los artículos satíricos de Wekhrlin gozaban de un éxito excepcional. En uno de ellos —*Polizeispiegel*— hizo la crítica satírica de la policía política. "El déspota, que se siente ofendido aun por la mínima resistencia —escribía—, no puede tolerar la libertad ni siquiera en la idea. Experimenta sufrimientos terribles cuando mira al país de la libertad y ve qué tranquilamente viven en él los hombres y cómo bailan a los sones del caramillo del liberalismo. Se comprende que se sientan dichosos de haber huido de sus garras y de salvarse al otro lado de la frontera." (49)

Wekhrlin se muestra también mordaz en sus burlas contra los ministros y diplomáticos. Anunció la llegada de una revolución que daría a Europa leyes nuevas.

Georg Friedrich Rebmann (1768-1824) fue otro destacado publicista revolucionario alemán. Estudió derecho en Erlangen y Jena y durante algún tiempo fue funcionario público, pero no tardó en abandonar el servicio para dedicarse al periodismo. Sus artículos fueron causa de las constantes persecuciones a que se vio sometido. Huyendo de los príncipes, escapaba de una ciudad a otra, pero no cesaba de publicar sus obras acusatorias, en las que se reveló como ardiente partidario y defensor de las ideas de la Revolución Francesa.

Ya en sus primeros escritos se preocupa de manera especial de los problemas sociales, y de la situación de las clases pobres habla en forma más dura que Bahrdt. La evolución de las ideas sociales demuestra el hecho de la transición de la igualdad política a la social, primeramente, como idea de distribución igual de los bienes entre todos los ciudadanos.

Así, en una obra dedicada a la historia de la ciudad de Erlangen, (50) Rebmann se detiene circunstanciadamente en la situación mísera de las capas pobres de la población. Describe el barrio de la ciudad en que vivían los pobres: familias enteras pasaban hambre y por la noche carecían de un lugar donde pudieran recostar su cabeza. "Amigo mío —dice Rebmann a su corresponsal—, aquí he visto tales escenas que producen escalofríos. Cinco o seis niños pequeños, envueltos en trapos sucios, permanecen entre un frío terrible sobre un montón de paja, en un desván, comidos por la sarna y la lepra. Patatas con agua son el único alimento de los enfermos; un niño de pecho, agotado, permanece en los brazos de su madre, la cual carece de leche, puesto que ella misma pasa hambre." (51) Rebmann fue uno de los primeros en descubrir la espantosa miseria reinante entre los predecesores del proletariado alemán y en exigir

(49) Cita tomada de: F. VALJAVEC, Obra cit., pág. 111.
(50) G. F. REBMANN, *Briefe über Erlangen*. 1792.
(51) Cita tomada de: F. VALJAVEC, Obra cit., págs. 221-222.

la intervención de las autoridades para suavizar esta lacra social. Pedía que el Estado adquiriese a los propietarios sus telares, que aumentase el número de éstos, a fin de dar trabajo a los desocupados y de poner así fin a sus calamidades. La idea del reparto por igual de los bienes es una expresión del régimen económico pequeñoburgués. Campesinos y artesanos, en calidad de "propietarios" aspiran a tener su propia hacienda. El oficial trata de ser maestro y el campesino quiere tener una tierra en la que sea dueño completo. Los principios del colectivismo les son ajenos por completo. La idea de la igualdad significa para ellos la distribución justa de todas las riquezas nacionales en partes iguales dentro de un régimen de propiedad privada.

Para la aparición de una teoría realmente socialista se exige un nivel relativamente alto de desarrollo de las fuerzas productivas, la existencia de una capa más o menos importante de obreros, los cuales no trabajan aisladamente, sino en las colectividades fabriles. Gradualmente, también la Alemania atrasada se elevó en su desarrollo económico hasta un grado en el que podían surgir los primeros "sistemas" utópicos del socialismo y del comunismo. Por otra parte, hay que tener presente que el hombre de ciencia que medita sobre la suerte de la humanidad explotada y oprimida puede y debe apoyarse no sólo en los soportes políticos y sociales de su Estado, sino también en las condiciones económicas de vida y desarrollo del resto de los países, en particular de los más avanzados.

La Revolución Francesa dio un poderoso impulso a toda Europa, en particular a Alemania, que era la más próxima al vecino país revolucionario. Al observar los grandes acontecimientos que se producían en Francia, filósofos y publicistas alemanes llegaban a nuevas conclusiones lo mismo en lo referente a la situación de su país que a la de otros.

Revistas y periódicos alemanes, siempre atentos a cualquier noticia llegada de Francia, insertaban artículos recibidos de este país sobre las reivindicaciones de los obreros y oficiales, sobre los desórdenes producidos en las empresas de París, sobre el hecho de que la Revolución Francesa había llevado al orden del día el problema de la oposición entre los ricos y los pobres. De los "asuntos franceses" informaba con particular detalle *El Corresponsal Imparcial de Hamburgo*, una de las publicaciones más leídas en aquel tiempo. (52)

Así, junto a las tendencias aristocráticas y liberales surgió, bajo la influencia de los acontecimientos franceses, una nueva orientación política, la democrática. Esta corriente no tenía la posibilidad en aquel tiempo de ocupar en el terreno alemán la posición que le correspondía. De momento se trataba de personas aisladas, y no de una tendencia social en el sentido recto de la palabra. Hubo quienes no sólo simpatizaban con la Revolución Francesa, sino que aspiraban a realizar algo semejante en su propio país.

(52) F. VALJAVEC, Obra cit., pág. 225.

Rebmann fue uno de los más eminentes demócratas revolucionarios, un jacobino en tierra alemana. Tradujo un discurso de Robespierre sobre la situación política en Europa y lo editó en Dessau, en 1794. Dicho discurso alcanzó una gran difusión y despertó profundas simpatías entre los intelectuales. Mas para Rebmann empezó un duro período de persecuciones por parte de los príncipes. Primeramente se refugió en Erfurt, donde publicó su revista *Das Neue Graue Ungeheuer* (El Nuevo Monstruo Gris). "Nuevo" porque *Das graue Ungeheuer* había aparecido entre 1784 y 1787, editado por Wekhrlin. En Erfurt, Rebmann vio el fracaso de la revolución de Maguncia, después de lo cual los patriotas que habían tomado parte en ella fueron recluidos en la fortaleza de la ciudad. Entonces elevó su voz airada en defensa de los presos. Con esto se arriesgaba a la cárcel, pero consiguió escapar a Francia, de donde no regresó hasta 1798.

La obra más radical de Rebmann es *Die Schildwache* (El centinela), que apareció en París, en 1796. El autor había evolucionado a la izquierda. Aquí, poseído de noble indignación, censura a las autoridades alemanas, que perseguían a los campesinos en el país. La población de las aldeas había sido llevada a extremos intolerables y se veía forzada a rebelarse. Mientras tanto, el príncipe reunía sus tropas y mandaba a los hijos contra los padres, a los hermanos contra los hermanos, es decir, ponía en juego las fuerzas armadas, sostenidas a expensas de la población, contra los ciudadanos del país. Las máquinas militares deshumanizadas se subordinan servilmente a la voluntad de sus señores. El hijo va contra el padre, lo derriba de un garrotazo, la bota pisa su cabeza gris y lo entrega a los verdugos de la policía para que lo recluyan en la cárcel hasta su muerte. Y el príncipe recompensa esta hazaña del hijo con una medalla honorífica. (53)

Durante los años que siguieron al comienzo de la Revolución Francesa, en Alemania empezaron a difundirse toda clase de hojas y panfletos; muchos de ellos procedían de Francia, pero con el tiempo empezaron a imprimirse dentro del propio país. De esto nos hablan hasta fuentes oficiales. Así, la magistratura de la pequeña ciudad de Mittweida, cerca de Chemnitz, declaraba en 1798 que desde hacía varios años existía allí un instituto especial dedicado de manera completamente abierta a la difusión de publicaciones que contenían las más peligrosas ideas en el sentido político, moral y religioso. Se mencionaban los trabajos de Rebmann. "Las consecuencias ya se dejan sentir: la pasión por la lectura se ha hecho general en nuestra ciudad y se extiende a las clases más bajas del pueblo, lo mismo entre los burgueses que entre la población rural. Esto no se circunscribe a nuestra ciudad, sino que también acontece en las ciudades y aldeas vecinas, cuya demanda es satisfecha por nues-

(53) G. F. REBMANN, *Die Schildwache*. 1796. Cita tomada de: P. STULZ u. A. OPITZ, *Volksbewegungen in Kursachsen zur Zeit der französischen Revolution*. S. 96.

tra ciudad. También existen sociedades en las que se celebran lecturas colectivas secretas, y con la mediación de los oficiales fabriles, tanto nuestros como de otros sitios, esto se extiende a diferentes lugares." (54)

En sus obras, Rebmann criticó duramente la intervención, se declaró contra la guerra y señaló el papel contrarrevolucionario de los emigrados franceses. En sus escritos exaltaba el valor de las tropas revolucionarias. Pero era partidario de los girondinos y condenó los acontecimientos de setiembre en París. Al mismo tiempo, Rebmann ponía en guardia a los alemanes contra las medidas revolucionarias, expresando la ingenua esperanza de que la prensa sabría llevar a los príncipes al camino de las reformas.

A fines de 1794, en pleno dominio del Terror, publicó un panfleto titulado *Verdades desnudas* en el que exponía la idea de que la Constitución había muerto por las intrigas del rey y a consecuencia de la guerra que éste había provocado; los partidarios del Terror habían sido llevados al poder por miedo a que el enemigo invadiese Francia. "Si la revolución hubiese sido derrotada —agrega Rebmann— esto no habría sido una prueba del carácter equivocado de los principios, puesto que los derechos del hombre se apoyaban en una base firme."

En estas reflexiones acaso pueda verse cierta ambigüedad en cuanto al problema de la revolución, particularmente cuando Rebmann se refería a Alemania. Aquí, en su opinión, no habían madurado las condiciones para la revolución, y él, a semejanza de la mayoría de los ideólogos alemanes de aquel entonces, aun comprendiendo la podredumbre del régimen feudal, cifraba sus esperanzas en el rey.

Rebmann comprendía mejor que otros la diferencia entre Francia y Alemania. Escribía: "En Francia sólo había dos intereses principales: los de la Corte y de quienes se hallaban próximos a ella —la nobleza y el clero— y los intereses del pueblo, de la burguesía [...] En Alemania tenemos trescientas pequeñas cortes, dos religiones y, en lugar de una nación que sufre por igual, muchos pueblos diversos por su religión, costumbres y formas estatales, pueblos gobernados de cualquier modo que nunca podrán marchar acordes hasta tanto no se llegue a la unificación, de la cual todavía estamos lejos." (55)

De hecho, Rebmann no era un revolucionario activo. Al igual que a muchos intelectuales alemanes le atraían las ideas de la revolución, su contenido: los derechos inalienables del hombre, etc., pero la lucha revolucionaria por el triunfo de las grandes ideas y la táctica de esta lucha era algo que estaba fuera de su alcance.

Rebmann fue uno de los primeros kantianos. Compartía la idea de Kant de que el hombre debe ser considerado como un fin en sí mismo, y no como un medio, y consideraba que la Revolución Fran-

---

(54) P. STULZ u. A. OPITZ, Obra cit., pág. 145.

(55) G. F. REBMANN, *Vollständige Geschichte meiner Verfolgungen und meiner Leiden*. 1796.

cesa no había tenido éxito por su insuficiencia moral. Estaba convencido de que Alemania era capaz de realizar aquellos mismos ideales sin recurrir a la violencia, con la sola *aplicación de máximas morales.*

Estas ideas favorecieron el paso de Rebmann a posiciones nacionalistas. Como reacción contra la Revolución Francesa enfrenta él su convicción de que Alemania, una vez agrupada en un Estado único, ilustrada por la filosofía de Kant y en posesión de la auténtica receta de la libertad, sería la maestra del mundo entero. A través del moralismo político, Rebmann llegó a la idea nacionalista.

De este modo, asistimos al nacimiento del nacionalismo alemán, ya que Rebmann enuncia la idea de la superioridad de la nación alemana, utilizando en esta ocasión la filosofía kantiana. Streisand hace ver que Rebmann describe la miseria de los primeros proletarios y de los campesinos alemanes, relacionando esta cuestión con los embriones de socialismo utópico que surgían por aquel entonces. Pero dichos embriones existían desde mucho antes. En este sentido cumplieron su papel la guerra campesina de 1525 y las concepciones de Thomas Münzer. Así, pues, las ideas socialistas tuvieron sus portavoces en Alemania con gran anterioridad a la Revolución Francesa, antes incluso de que apareciesen en el país vecino.

Las ideas comunistas se gestaron en Alemania ya durante el siglo XVII y comienzos del XVIII en las obras de Leibniz y Tomasio. Un nuevo impulso recibió el pensamiento comunista bajo la influencia de la Revolución Francesa. Jean Jaurès llamó la atención de Eduard Bernstein sobre una utopía alemana anónima del siglo XVIII. Bernstein, en el primer volumen de *Dokumente des Socialismus,* informó al mundo científico sobre esta obra anónima, pero no pudo decir nada acerca de su autor.

En una carta a su esposa, fechada en París el 19 de julio de 1793, el conocido viajero y revolucionario Georg Forster dice haber recibido un libro editado en Berlín con el título de *El hombre y su situación.* Forster escribe que experimentó una gran alegría al recibir un buen libro alemán. "Se trata de un producto raro de nuestro tiempo, de la obra de un autor joven, pero que piensa y siente debidamente." De este comentario al libro de un utopista alemán, y también de la carta de Forster a Huber del 15 de noviembre de 1793, podemos llegar a la conclusión de que el propio Forster a fines de aquel año se inclinaba hacia el comunismo.

"En esta revolución los pensamientos son la fuerza de la república —escribía—. No hay ahora medidas que afecten a los ricos que no tengan el éxito asegurado. Pronto llegaremos a un momento en que la nación disponga de todas las riquezas de Francia, y entonces se alcanzará —se comprende que de otro modo a como de ordinario se piensa, pero conservando su carácter verdadero bajo formas externas modificadas— la república lacedemonia y la organización familiar de una masa de cuarenta millones de personas." (56)

(56) *Los demócratas alemanes del siglo XVIII,* pág. 459.

El nombre del autor de la utopía anónima fue establecido en 1848. [57] Se llamaba Frölich. El periódico *Allgemeine Literaturzeitung* publicó en abril de 1793 una crítica favorable de su libro.

Otra utopía comunista fue escrita por Ziegenhagen; apareció también en 1792.

Ambos autores fueron olvidados por completo. Pasaron más de 150 años sin que nadie los recordase, y así siguieron las cosas hasta que en 1950 la historiadora soviética I. I. Moshkóvskaia hizo pública su investigación. [58]

La sucinta biografía de Frölich que Moshkóvskaia nos proporciona nos informa de que era agrónomo, propietario rural, y conocía bien la literatura alemana de aquel tiempo. Además estaba al tanto de las teorías comunistas e igualitarias del siglo XVIII. "Todo el conjunto de sus ideas: el racionalismo, la doctrina del derecho natural del hombre, sus conceptos acerca de la educación y del papel de la religión, sus puntos de vista sobre el matrimonio, sobre el lujo, la propiedad y otros muchos, acercan a Frölich a los socialistas utópicos franceses. Sin embargo, no se le puede tomar como un imitador de Rousseau. Era un pensador socialista *alemán* que sufría ante la calamitosa situación de los campesinos de su país, de los cuales se sentía muy cerca, y trataba de aplicar las ideas avanzadas de su tiempo a la sombría realidad que le rodeaba. Desde este punto de vista su panfleto ofrece el mayor interés." [59]

En cuanto a Ziegenhagen, procedía de una familia acomodada de mercaderes de Hamburgo. En esta ciudad tuvo ocasión de conocer a fondo la calamitosa situación de los primeros proletarios.

En su voluminosa obra [60] Ziegenhagen somete a crítica violenta la sociedad de su tiempo, en la que el comercio estaba sólo al servicio de los ricos, la agricultura se hallaba en decadencia y los hombres y los bienes se habían perdido en la guerra, una sociedad en la que reinaban una ignorancia y unas supersticiones espantosas. Soñaba con una sociedad racional basada en la comunidad de bienes. Para ello proponía, como primer paso, la creación de colonias para niños en las que con ayuda de nuevos métodos pedagógicos fuesen capacitados los hombres de la sociedad comunista. Ziegenhagen proponía la construcción de una colonia de este tipo cerca de Estrasburgo, y en este sentido escribió a la Convención francesa. Merece particular interés el hecho de que el gran Mozart compusiese una cantata para esta futura colonia.

La obra de Ziegenhagen gozó de cierta popularidad. Fue enviada a todos los profesores de la Universidad de Leipzig, a excepción de los teólogos. El autor proponía sustituir la nociva doctrina de los

---

(57) *Vollständiger Bücherlexikon*, Bd. 4., 1848, S. 83.

(58) *Problemas de Historia*, 1953, nº 10, págs. 90-100.

(59) *Ibídem*, pág. 91.

(60) F. H. ZIEGENHAGEN, *Lehre vom Richtigen Verhältnis zu den Schöpfungswerken und die durch öffentliche Einführung derselben allein zu bewirkende allgemeinmenschliche Beglückung*. 1792.

milagros, los santos, los ángeles y los diablos por la doctrina de unas relaciones correctas y sensatas de los hombres con sus semejantes y con todo cuanto le rodeaba. "Cada iglesia y cada escuela deben ser convertidas en museos, en aulas para las ciencias, las artes y los oficios útiles y prácticamente necesarios", escribía. Cuanto se invirtiera en estas empresas se vería recompensado con creces, pues la humanidad, educada en este espíritu nuevo, realizaría grandes obras; los gastos para las necesidades militares desaparecerían, pues las guerras se harían imposibles. "¿No es hora —exclama el autor— de alcanzar, por fin, la felicidad verdadera de naciones y pueblos enteros?".

Hay que señalar que entre los jacobinos alemanes el problema social fue objeto de especial preocupación. Las cuestiones de la libertad y de la igualdad en el plano político debían engendrar inevitablemente las ideas sociales de la igualdad, de una igualdad no sólo política, sino también económica.

El desarrollo lógico del pensamiento social tiene sus estadios. La Ilustración está unida a las ideas políticas del liberalismo y el democratismo, mientras que el democratismo político engendra las ideas de la igualdad económica del socialismo.

Se comprende que el liberalismo, al menos el de la primera mitad del siglo XVIII, no fuese el mismo que el liberalismo de nuestros tiempos, el cual posee cierta organización y un programa, cosa que no existía en aquel entonces.

Las últimas investigaciones sobre el origen de las corrientes políticas indican que el comienzo de la tendencia liberal y democrática se remonta a tiempos anteriores a la revolución de 1789.

Naturalmente, las ideas y nociones liberales del siglo XVIII surgieron no en colectividades organizadas, sino en individuos aislados o en grupos reducidos, pero estas ideas y nociones de la libertad, así aparecidas, dieron lugar más tarde a la formación de verdaderos partidos políticos. (61)

Esos grupos, existentes en el siglo XVIII en Alemania, estaban débilmente unidos entre sí, razón por la cual no desempeñaron un papel político práctico. No obstante, las ideas del liberalismo y del democratismo se desarrollaron hasta alcanzar un nivel bastante alto, según tendremos ocasión de ver. Incluso las ideas socialistas adquirieron una expresión bastante definida.

La filosofía de la Ilustración había aportado la idea del progreso humano, del avance constante, la idea del perfeccionamiento. Esta noción del progreso constante (idea del devenir, del desarrollo) fue transportada al plano de la política.

Se comprende que las nociones relativas al orden nuevo en el Estado, en la economía y en la agricultura eran engendradas por el descontento del pueblo con el orden de cosas existente. Las ideas

(61) F. VALJAVEC, Obra cit., págs. 13-89; L. BERGSTRASSER, *Geschichte der politischen Parteien in Deutschland*, Aufl. 6., 1932; K. HANCKE, *Beiträge zur Entstehung des europäischen Liberalismus*. 1942.

nuevas nacían preferentemente, aunque con lentitud, en el seno de la burguesía, de los campesinos inhumanamente explotados y del proletariado incipiente.

En el pensamiento social, desde el principio mismo se esbozó una tendencia moderada, que aspiraba a las reformas mediante el acuerdo con el absolutismo, y una tendencia radical que aspiraba a la conquista no sólo de la libertad, sino también de la igualdad.

El liberalismo adquirió su expansión completa solamente después de la derrota de Napoleón. Su programa abarcaba las reivindicaciones siguientes: derechos y deberes iguales para todos los ciudadanos, establecimiento de una constitución, representación popular y limitación y definición exacta de los derechos del monarca, el cual, según los liberales, debía ser conservado.

El término de "liberal" en su sentido político apareció por primera vez en las Cortes españolas de 1812, de donde pasó a otros países.

Durante el siglo XVIII, en lucha contra los ortodoxos y los reaccionarios, se conquistó la secularización del Estado. También en este sentido desempeñó un gran papel la época de la Ilustración. Fue reconocido que ni el Estado ni el poder monárquico tenían nada de "divino", sino que eran instituciones humanas y que el desarrollo y la vida del hombre descansaban en la razón, y no en una fuerza sobrenatural. Esta circunstancia ayudó de manera decisiva a que el hombre comprendiese su propia misión. Puesto que el Estado es una institución humana, dirigida por la razón del hombre, es necesario que dicha institución coloque en el centro de su actividad los intereses y las necesidades del hombre. Debía ser creada una sociedad racional a la que se aplicaran las ideas nuevas sobre la naturaleza, el Estado y el hombre. Los principios de la razón eran opuestos a la autoridad tanto en el terreno de la religión como de la política. Empezó una animada crítica de todas las instituciones y relaciones existentes.

"Las concepciones de la democracia contemporánea son inconcebibles sin la Ilustración, de la misma manera que el liberalismo. De la idea de la Ilustración... se derivaron las ideas de la libertad y de la igualdad. El liberalismo reclamaba la *libertad* en el terreno de la cultura, de la política y de la vida social. El democratismo va más allá. Insiste en la creación de instituciones políticas que aseguren al hombre derechos civiles iguales a los de todos los ciudadanos, es decir, la igualdad. El liberalismo, particularmente en su labor práctica, se inclina al compromiso con los poderes existentes. Los demócratas piden reformas radicales de la vida estatal y social." (62)

La idea de la igualdad y la libertad tuvo en Alemania otra fuente de origen puramente nacional: fue el "Código de Suabia" (*Schwabenspiegel*).

Los insurrectos de la guerra campesina recurrieron a este viejo documento, en el que estaban registrados los derechos y las primeras

(62) F. VALJAVEC, Obra cit., pág. 26.

libertades de los alemanes. Herman Conring (1606-1681), y tras él otros juristas alemanes, rechazaba el derecho romano, al que oponía el viejo derecho germánico, según el cual la peculiaridad de la constitución alemana consistía en la libertad del Estado popular de todos los alemanes. Conring subrayaba el carácter inicialmente democrático de esta constitución. Con ello se establecía el estado primario de la sociedad, en el que los derechos del pueblo y la participación activa de todos los hombres libres en los asuntos públicos eran parte orgánica de la vida política.

La conclusión a que los políticos alemanes del siglo XVIII llegaban era que sus compatriotas habían sido en un principio hombres libres y en el curso de la historia se habían visto obligados a ceder sus derechos políticos a los príncipes y a los nobles, pero que podían reclamar su devolución. De este modo, la aspiración del pueblo a la libertad adquiría fundamentación histórica.

Esta argumentación histórica de los derechos del pueblo se utilizó para influir sobre los príncipes exigiendo la representación estamental, que daba la posibilidad de restringir un tanto los privilegios de los déspotas. Johann Jakob Moser (1701-1785), que, si bien en forma muy moderada, se manifestó contra el absolutismo de los príncipes, se remitía a los derechos históricos de los distintos territorios; reclamaba la limitación del poder del príncipe por los estamentos y, al mismo tiempo, defendía los derechos de los súbditos. A pesar de su moderación, Moser ejerció considerable influencia sobre el pensamiento social de los alemanes. A la vez que planteaba el problema de la restricción del absolutismo por instituciones estamentales, salía en defensa de los derechos de los súbditos. [63] Así, fue uno de los primeros en manifestarse contra la incorporación arbitraria de los súbditos al servicio de las armas. Criticó muy duramente la situación servil de los campesinos, diciendo que en algunos lugares estos vivían peor que los animales. "No debemos asombrarnos —escribía— que, perdiendo la paciencia, recurran a la insurrección. Más bien hay que asombrarse de que las insurrecciones se produzcan tan de tarde en tarde." [64]

Hay que recordar que estas manifestaciones de oposición al derecho de servidumbre se remontan a la década de 1770, y que Moser no fue el único en criticar violentamente el régimen feudal.

Entre los publicistas que censuraban el régimen político y social de la Alemania de entonces figura Schlözer, director de la revista *Neuer Briefwechsel*, y también de *Staatsanzeigen*. Schlosser ofrece, a nuestro juicio, una caracterización parcial o unilateral de Schlözer. Le reprocha el "comprender sólo el lado material exterior de la vida". Nosotros no consideramos que tal enfoque de los fenómenos políticos y sociales sea "vicioso". En otro lugar, Schlosser escribe: "Schlözer era, en verdad, un hombre irritable, unilateral y no del

---

[63] J. J. MOSER, *Von der Deutschen Unterthanen Rechten und Pflichten*. 1774.

[64] Cita tomada de: F. VALJAVEC, Obra cit., pág. 49.

todo imparcial en sus sentencias, mas como persona muy veraz era enemigo de todos los oscurantistas y defensor ardiente del derecho natural y del sentido común del hombre. Consagró su revista no a la ciencia y al saber, sino a la propia vida, eligiendo como fin de su actividad periodística la corrección del sistema de gobierno... Su revista tuvo una significación excepcional, tanto más que se limitaba a exponer los hechos, Schlözer atacaba ya a los aristócratas de las ciudades, ya a los déspotas de sotana y a los jesuitas, ya a los nobles de más alto linaje." (65)

Un viraje en el ambiente social de Alemania se esboza ya durante la década de 1770, es decir, con bastante anterioridad a la Revolución Francesa. Con esto queremos decir que el país avanzaba en su desarrollo, si bien con gran lentitud a consecuencia de factores internos y de las relaciones entre las clases.

A partir de entonces, la burguesía empieza a manifestarse abiertamente en la prensa contra la nobleza y sus privilegios. Además de diversas obras que criticaban el orden político y social existente, el incremento de la conciencia política en la masa social tomó cuerpo en la aparición de muchas revistas en las que el régimen se veía duramente combatido. Hemos señalado algunas de esas revistas, cuya dirección corría a cargo de publicistas de talento. Además de todo esto, durante aquellos años adquirieron gran difusión periódicos y hojas impresas en los que también era censurado el régimen político y social.

(65) F. SCHLOSSER, *Historia Universal*, t. XVII, 1869, págs. 148-149.

CAPÍTULO II

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ COMO PENSADOR SOCIAL (1646-1716)

El sistema de concepciones filosóficas de Leibniz ha sido estudiado en repetidas ocasiones y con gran detalle en las publicaciones soviéticas. Pero Leibniz como pensador social es poco conocido por el lector. Y ello pese a que en su actividad se dedica tanto espacio a las cuestiones político-sociales, que ciertos historiadores lo han considerado en primer término como político y sólo después como filósofo y matemático. Sin embargo, no se trata de la "proporción" en que la política y la filosofía figuran en el conjunto de la obra de Leibniz, sino de su unidad orgánica. Los puntos de vista sociales de Leibniz son parte inseparable de toda su concepción teórica. Incluso obras filosóficas al parecer tan abstractas como la *Monadología,* o tratados tan estrictamente teológicos como la *Teodicea,* tenían su sentido "aplicado", social, se hallaban vinculados al programa político del autor.

En el presente capítulo nos proponemos examinar esta cuestión, las concepciones filosóficas y sociales de Leibniz en su unidad orgánica.

I

El sistema filosófico y político-social de Leibniz es un edificio grandioso que abarca casi todas las esferas del conocimiento teórico de su tiempo. En muchos aspectos Leibniz presenta una semejanza con Voltaire, uno y otro eran enciclopedistas y cabezas visibles de la Ilustración. Pero la diferencia entre ellos es enorme. Voltaire era un propagandista de la ciencia, Leibniz era un creador.

Había estudiado derecho, pero una investigación relacionada con las ciencias jurídicas le condujo, en fin de cuentas, a la creación de un gigantesco sistema universal del saber.

"En una carta de 1671 —indica J. Schmidt— Leibniz reconoce que la jurisprudencia le condujo en un principio al estudio de la naturaleza del alma, pues él buscaba las razones profundas del de-

recho. El deseo de llegar hasta las raíces más hondas le llevó a la psicología, y no se contentó hasta que no hubo penetrado en la última fuente de todo saber: las matemáticas y la física. En oposición a los actuales reformadores de la filosofía, que parten bien de las ciencias naturales, bien de la teología, consideraba al hombre, ante todo, como miembro de la sociedad, como portador de derechos y deberes, y sólo después lo investigaba como ser natural, sirviendo de mediador entre Grocio y Descartes. La armonía que él buscaba en el mundo moral era el hilo rector que le condujo a la armonía del todo mundial. El amor es para él el origen de la sociedad moral, es la fuente de la existencia en general." (1)

El atraso económico de Alemania y su fraccionamiento político se condicionaban recíprocamente. Sobre este terreno creció y se fortaleció, según la expresión de Marx, el "sarnoso absolutismo de los príncipes". La burguesía alemana durante algún tiempo dependió económicamente de las cortes de estos príncipes, de los cuales recibía encargos. En aquel entonces la burguesía no revelaba la menor independencia en el plano de la política.

La Ilustración alemana, que era el primer intento emprendido por la burguesía de hablar en su propio lenguaje, se hallaba penetrada de una actitud servil ante el absolutismo de los príncipes. Publicistas, juristas y filósofos de aquel entonces se esforzaban en fundamentar científica y moralmente la fragmentación de Alemania y el absolutismo de cada príncipe en su minúsculo Estado. Eximían al monarca de las trabas de la ley, declarando que el Estado era propiedad personal del príncipe por la gracia de Dios. Leibniz se mantenía a un nivel incomparablemente superior al de los serviles partidarios del absolutismo. No obstante, el atraso de Alemania se dejó sentir también en su mente privilegiada.

El rasgo fundamental de Leibniz como pensador es la aspiración a conciliar las contradicciones, a tender entre los contrarios un puente que los uniera. Las condiciones alemanas eran un campo favorable para una conciliación de este género. Leibniz unía en un todo único el racionalismo y el empirismo, el mecanicismo y la teología, la fe y la razón, el principio social y el individual, el Estado de derecho y el policíaco, la unidad del Imperio y la autonomía de cada una de sus partes, el Estado y la Iglesia, la idea del absolutismo y la de democracia; en última instancia aspiraba a establecer la unidad del Estado. (2)

Fuera de ello, en la exposición de las ideas de Leibniz se debe tener presente que toda su concepción se halla revestida de un ropaje teológico. Las nuevas ideas burguesas maduraban en aquel entonces en Alemania, ordinariamente, bajo una cubierta religiosa, y las ideas de Leibniz no fueron excepción en este sentido. Hay que suponer que él era creyente. Prestaba gran atención a los problemas

(1) J. SCHMIDT, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod 1781*, Bd 1. 1862, S. 105.
(2) E. RUCK, *Die Leibniz'sche Staatsidee*. 1909, S. 7-8.

de la fe y se planteó la misión de conciliarla con el saber, de conciliar la religión y la ciencia. Para él, el conocimiento de Dios con ayuda de la razón era la tarea fundamental de la ciencia; Dios era la coronación de su sistema de la armonía preestablecida; en el lenguaje de la teología tomaron expresión sus ideales iluministas de cuya encarnación en la vida, la religión era para él uno de los recursos principales.

Leibniz, como es sabido, partía de la existencia de las mónadas o átomos espirituales de la naturaleza y elementos de todas las cosas. Cada mónada era un espejo del universo y representaba el universo entero, por así decirlo, a su modo. La mónada, afirmaba, representa el mundo de manera incompleta, fragmentaria, pero, sin tener conciencia de ello, contiene en sí todas las mónadas restantes. En el mundo impera la ley de la continuidad. Toda la pluralidad de mónadas es una serie infinita de grados, que empiezan en el mundo inorgánico y terminan en Dios. La serie total de mónadas se encuentra en proceso de cambio constante, de perfeccionamiento, a excepción de Dios, que se distingue por su claridad absoluta y al cual tienden todas las mónadas. Las mónadas terrenales supremas son los hombres, que Dios creó a su imagen y semejanza. Leibniz define al hombre (espíritu) como "imagen de Dios" o imagen a éste equivalente. Este "espíritu" posee, ante todo, actividad, "no sólo percibe las obras de Dios, sino que él mismo es capaz de producir algo semejante, aunque en proporciones reducidas". (3)

En muchas construcciones filosóficas de aquel tiempo se manifestaba netamente el elemento de sociomorfismo. Leibniz no escapó de este error. En nuestra opinión, su concepto de la mónada con la fuerza interna que le es propia, acaso fuera un intento no consciente de fundamentar la actividad de la personalidad nueva con su aspiración a la libertad, a la conciencia de sí misma, a la revelación de la voluntad individual; en una palabra, a la autonomía y a la independencia.

La infinita escalera ascendente de mónadas se halla coronada en el sistema de Leibniz por la mónada central, por Dios, al que él define como un "ser absolutamente perfecto". En la naturaleza, dice, hay muchas perfecciones de diversa índole, pero "Dios las posee todas juntas" y "cada una le pertenece en grado supremo." (4) Todo el universo, sigue Leibniz, debe ser perfecto por cuanto representa como una copia de la perfección divina. Pero a la perfección de la mónada central que todo lo abarca —Dios— se opone la imperfección de las otras mónadas.

En su *Teodicea,* cuando trata de explicar la compatibilidad de las imperfecciones empíricas y el mal del mundo terreno con la "perfección absoluta" metafísica y la "bondad infinita" de su creador, Leibniz recurre a toda clase de argucias sofísticas, que más tarde

---

(3) G. W. LEIBNIZ, *Obras filosóficas escogidas,* Moscú, 1890, pág. 334.
(4) *Ibídem,* pág. 48. (Cfr. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica,* Aguilar, Buenos Aires, 1962, pág. 23.)

habían de ser objeto de la inmortal sátira volteriana en *Cándido*. Resulta que Dios permitió "en el mejor de los mundos" únicamente aquellos vicios y males que resultaban necesarios para que los hombres conociesen mejor el bien y la perfección; a través de estas calamidades de los "hombres buenos" resulta, en última instancia, "un bien todavía mayor"; conociendo sólo una parte pequeña del Universo, no se puede juzgar por completo de los designios "infinitos y eternos" del creador, etc., etc. (5)

Pero lo que a nosotros nos importa es señalar en la *Teodicea* de Leibniz dos aspectos esenciales unidos a sus aspiraciones sociales progresivas. En primer lugar, la justificación del mal en este mundo "perfectísimo" se refiere al pasado, pero de ninguna manera se relaciona esta justificación o pasividad ante él con el presente o el futuro. "Es preciso sentirse verdaderamente satisfecho con todo lo que nos haya sucedido por su voluntad —escribía en *Discurso de metafísica*—. Entiendo esta aquiescencia en cuanto al pasado, pues en cuanto al porvenir no es necesario ser quietistas y esperar ridículamente de brazos cruzados lo que haga Dios, según aquel sofisma que los antiguos llaman λόγος αεργός, la razón perezosa, sino que es preciso obrar según la *presunta voluntad de Dios;* en tanto que podamos juzgar de ella, tratando con todas nuestras fuerzas de contribuir al bien general." (6)

En segundo lugar, en lo que se refiere a esta presunta voluntad de Dios, resulta que el Dios "omnipotente" en la creación del mundo no se hallaba en un estado de libre arbitrio; su voluntad se encontraba subordinada al fatum de las "ideas eternas" no dependientes de él, la necesidad absoluta de las cuales se obligaba a crear el mundo mejor sólo dentro de lo posible. "Encuentro muy extraña —escribía Leibniz— la expresión de algunos filósofos que dicen que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría, y por consiguiente también las reglas de la bondad, la justicia y la perfección, no son más que efectos de la voluntad de Dios, en tanto que a mí me parecen consecuencias de su razón, que al igual que su esencia, no depende en absoluto de su voluntad." (7) De aquí se puede llegar a la conclusión de que incluso en sus construcciones teológicas e idealistas, el pensador refleja de manera peculiar el hecho de que el mundo se rige por leyes objetivas, por una razón o, empleando su lenguaje, por las "ideas eternas", a las cuales se halla subordinado todo cuanto existe, incluido el propio Dios.

A su vez, de estas proposiciones de Leibniz se desprenden dos conclusiones importantes. Primera, Leibniz reconoce que "en todo el universo tiene lugar cierto progreso constante y libre que mejora cada vez más el estado del mundo". (8) Segunda, la *Ciudad de Dios*

---

(5) *Ibídem*, págs. 289, 140, 138-139 y otras.
(6) *Ibídem*, pág. 53. (Cfr. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, ed. cit., págs. 27-28.)
(7) *Ibídem*, pág. 50. (Cfr. ed. cit., pág. 25).
(8) *Ibídem*, pág. 141.

hacia la cual tiende el proceso histórico predeterminado, es el reino de un orden jurídico rígidamente predeterminado. En este reino Dios obra según la justicia (*Dieu même agit selon la justice*) y "la situación feliz y próspera de su Estado, consistente en la máxima bienaventuranza posible de sus habitantes, se convierte en su ley suprema". (9)

El "reino de Dios" es un reino justo. Pero la justicia divina se encuentra en dependencia de las leyes eternas de la sabiduría y la bondad, las cuales no son obra de Dios. De otro modo, éste podría destruir o modificar la naturaleza de las mismas. Estas leyes eternas, vigentes en la razón abstracta desde el comienzo de los siglos, obligan a Dios a observar determinadas normas no sólo físicas, sino también morales. Aquí, a través de la cubierta teológica del sistema de Leibniz, empiezan a apuntar cada vez más netamente los principios de la concepción científico-natural de su época.

Es significativo que Leibniz plantee la cuestión de las garantías respecto de las acciones de Dios, capaz de violar las leyes del derecho natural. Tal garantía es la *ley moral*, la *necesidad moral*. Ahora bien, como el "derecho de la razón" es igualmente valedero para Dios y para el hombre, los argumentos llamados a limitar el "despotismo" de Dios resultan dirigidos en esencia contra los déspotas de la tierra.

Leibniz diferencia tres grados del derecho natural o justicia: el derecho estricto (*ius strictum*) o justicia recíproca; el segundo es el grado de la igualdad, (*ius æquum*); el tercero (*probitas*) es el grado de la piedad y de la probidad.

El derecho estricto dice: "No hagas a otro lo que no deseas para ti, no cometas injusticias." En el segundo grado las reglas ordenan: "Haz a cada uno lo que deseas que hicieran para ti, entrega a cada uno lo tuyo." La piedad preceptúa: "No te limites a no cometer injusticias, no te limites a proceder justamente con todos, sino desea a cada uno el bien y la felicidad y ayúdale como si fueras tú mismo; mantén una vida virtuosa." (10) En este último grado los intereses individuales coinciden con los intereses comunes. El derecho se encarna en la moral, en la ética.

La ética de Leibniz se ajusta por entero a su doctrina social. De todas las inclinaciones del hombre la más fuerte es la alegría. Nosotros queremos una alegría duradera, que es la felicidad. Es necesario aspirar al beneficio común, a la felicidad general. Considerar la felicidad ajena como si fuera propia, alegrarse de ella como si fuera de uno mismo: en ello consiste, según Leibniz, "el modo verdaderamente moral de pensar". La *Ciudad de Dios* se convierte en portadora de la idea moral.

Todo el proceso histórico, tal como Leibniz lo concibe, se desenvuelve, en última instancia, de conformidad con estos tres grados del derecho natural. Si en el plano puramente filosófico cada mónada,

---

(9) *Ibídem*, pág. 109.

(10) KUNO FISCHER, *Historia de la filosofía moderna*, t. 3, San Petersburgo, 1905, págs. 212-213.

en virtud de su actividad interna, aspira a reflejar de la manera más diáfana la "mónada de todas las mónadas", Dios, en el plano moral las mónadas aspiran al conocimiento de las tres ideas anteriormente indicadas y luego, de conformidad con ellas, reestructuran toda la organización del Estado. La *Ciudad de Dios* es el Estado más perfecto que pueda concebirse. A este Estado perfecto deben corresponder todas las instituciones sociales de la Tierra.

II

Después de afirmar en la *Ciudad de Dios* el imperio del derecho (de que tanta necesidad tenía la burguesía en ascenso), paralelamente Leibniz plantea el problema de las relaciones entre el gobernante y el ciudadano (el burgués). En la *Ciudad de Dios* la obediencia se basa en la confianza y el amor. La subordinación servil a causa del miedo es indigna de los burgueses. En el reino del despotismo impera el miedo. En la *Ciudad de Dios* imperan la libertad y la igualdad.

En fin de cuentas, Leibniz transporta al *reino de Dios* todos sus ideales, lo que él querría ver realizado en los estados de la Tierra. Se trataba de los ideales de la nueva clase social, de la burguesía. Erwin Ruck, autor de un estudio sobre las concepciones políticas de Leibniz, los formula como sigue: "Supresión de la arbitrariedad del absolutismo, subordinación del príncipe al derecho, unificación de las ideas de los estados de derecho y policíaco, libertad e igualdad de los ciudadanos, posibilidad de disolución del matrimonio, relación recíproca del derecho natural y el positivo y subordinación de ambos al bien individual, determinación de los fines del Estado como realización del derecho y perfeccionamiento de los ciudadanos, que deben alcanzar una vida feliz." (11)

Pasando a los problemas del Estado terrenal, Leibniz define, ante todo, su esencia. El Estado es el conjunto de hombres organizados en una unidad bajo la presencia de un poder dominante, es decir, del derecho a dictar a los hombres libres determinado modo de acción y, en caso necesario, obligarles a su cumplimiento. El Estado se compone, pues, de gobernantes y gobernados. Se forma mediante un contrato social, en el cual el sujeto del poder (*imperium*) es el Estado, y no la persona del príncipe, quien no pasa de ser un representante o apoderado. De este modo, Leibniz rechaza la doctrina de Hobbes según la cual la estabilidad se halla encarnada en el príncipe si bien ambos coinciden en que el Estado debe poseer una voluntad única.

Más arriba se señalaba que, según Leibniz, el derecho en general es anterior a la organización estatal y que ni siquiera Dios tiene poder sobre el derecho, sino que se subordina a él. Se trata de la autén-

(11) E. RUCK, Obra cit., pág. 35.

tica ideología de la clase burguesa, que ascendía a la vida social-estatal y obligaba hasta a Dios a reconocer los "derechos naturales del hombre y del ciudadano".

Leibniz distingue entre el derecho natural y el estatal. De este modo ante él, lo mismo que ante otros pensadores que partían del estado natural, se planteaba la tarea de explicar la transición del estado natural (*status naturalis*) al estado civil (*status civilis*), a la formación del Estado y del poder estatal.

El Estado se crea, en opinión de Leibniz, mediante un contrato entre los miembros de la sociedad, y no entre el pueblo y el soberano. Es éste un nuevo testimonio de la orientación democrática del pensamiento de Leibniz. El contrato social crea la organización del poder, y el pueblo designa al gobernante, al legislador. Ahora bien, ¿a quién se subordinan, propiamente, y a quién están obligados a obedecer los miembros de la sociedad? Leibniz considera que al Estado, y no al soberano. Al concertarse el contrato social, cada miembro de la sociedad promete al Estado respetar sus leyes. En este mismo sentido resuelve Leibniz el problema de la soberanía. Antes de la creación del Estado el poder supremo pertenece potencialmente al pueblo, pero, al prometer su obediencia, el pueblo transfiere al Estado su soberanía. Evidentemente, en esencia, la soberanía, si bien pertenece al Estado, de hecho es soberanía popular; al pueblo pertenece el derecho de resistencia al poder del soberano cuando éste incumple sus deberes.

En nuestra opinión, Leibniz se elevó considerablemente sobre las concepciones entonces imperantes en relación con el contrato social. La idea entonces generalizada era que el pueblo concluye el contrato con el soberano, con el monarca, al cual se compromete a obedecer en todos los casos. Hobbes iba tan lejos en sus deseos de robustecer el poder del monarca, que hasta de los crímenes del rey hacía culpable al pueblo. Leibniz no acepta que se hagan reverencias al monarca, según él un plenipotenciario designado por el pueblo. Es muy característica de las concepciones progresivas de Leibniz la negación del punto de vista entonces en vigor de que el Estado era obra de Dios y de que el soberano había recibido de él su potestad.

Uno de los principios del derecho público, dice Leibniz, es el bien común; el derecho aspira a la perfección de la sociedad humana. La sociedad humana más perfecta es el Estado. ¿Y cuál es el fin del Estado? En opinión de Leibniz, "todos los hombres dotados de sentido común deben aceptar que el gobierno existe para el bien general. Mi definición del Estado o de lo que los latinos llamaban república, es una gran sociedad cuyo fin consiste en la seguridad general". [12] Más adelante, Leibniz concreta esta idea, diciendo que la seguridad no es el único fin del Estado, sino que también lo son el beneficio recíproco, la ayuda mutua.

---

[12] Cita tomada de: G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*. 1956, p. 362.

III

Hemos llegado al punto que nos interesa particularmente dentro de las concepciones de Leibniz. Éste partía del hecho de que el estado social primario se caracterizaba por la comunidad de bienes y de que el fin último del desarrollo estatal es también la sociedad basada en esta comunidad. "En el mejor de los Estados —escribe— sería destruida la norma estricta de la propiedad y en su lugar se colocaría la norma estricta de la comunidad (de bienes)." (*"In optima republica sublatum esset ius strictum proprietatis, sed eius loco introductum esset ius strictum communitatis"*.) [13]

Se trata de una idea extremadamente importante dentro de la doctrina de Leibniz. Éste afirma que antes de la existencia del Estado todo descansaba en la comunidad de bienes. Ello representaba una organización social (*societas*) muy peculiar, que en el fondo no tenía el carácter de organización en el sentido de la existencia de un poder. Era algo basado en la comunidad de intereses, en el respeto mutuo, en la libertad y la igualdad completas. Particular importancia en esta construcción del estado natural adquiere la idea de que la organización primitiva no estatal (*der staatslose Urstand*) no se hallaba integrada por vidas individuales separadas, sino por una vida comunal (*Gemeinschaftsleben*), dentro de la cual era ejercido el derecho, sin el cual era inconcebible tal comunidad.

Si bien Leibniz proclamó la ley de la continuidad, no elaboró una teoría histórica y se mantuvo en las posiciones del naturalismo. Reconocía la ley en forma abstracta. De ahí que no pudiese explicar las causas de la sustitución de un régimen social por otro. El régimen inicial, imaginaba, dio paso al régimen de la propiedad privada a causa de la "debilidad de la naturaleza humana", la cual no podía admitir que la vida social descansase exclusivamente en la amistad. Los hombres pasaron poco a poco al reparto de los bienes comunes y, finalmente, al régimen de la propiedad privada. De la misma manera, Leibniz fue incapaz de descubrir las vías reales que conducían a la sociedad del futuro, a la cual vinculaba la vuelta a la comunidad de bienes.

Gran interés para la comprensión de las ideas sociales de Leibniz ofrece su obra *Sociedad y economía* (*Sozietät und Wirtschaft*). Empieza examinando la división de la sociedad en unos que son "demasiado ricos", los mercaderes (monopolio de los mercaderes), y otros que son "demasiado pobres", los artesanos. ¿Por qué, pregunta Leibniz, hace falta que tantos hombres sean pobres y mendigos? El fin de la sociedad, dice, es la emancipación de los trabajadores de la miseria. En otro lugar expone el punto de vista de que el fin de la existencia humana es la felicidad, el bienestar de los hombres.

Aquí, lo que tiene particular importancia para nosotros es el conocimiento por Leibniz de las primeras utopías comunistas. "Tal

---

[13] Cita tomada de: G. MOLLAT, Obra cit., pág. 19.

bienestar del género humano —escribe— sería posible si el acuerdo y la comprensión generales no se considerasen quimeras y no se refiriesen solamente a la *Utopía* de Moro, a *La Ciudad del Sol*, de Campanella, y a *La Atlántida*, de Bacon, y si las intenciones de los grandes de este mundo no se viesen apartadas de ordinario del bienestar general." (14)

La sociedad que Leibniz preconiza no admite los ociosos, y tiene la obligación de preocuparse de todos los pobres. Se puede decir, escribe, que los hombres trabajan movidos por la necesidad, por lo que dejarán de hacerlo cuando se les proporcione lo que necesitan. Él, sin embargo afirma lo contrario: que entonces la gente trabajará satisfecha. Merecen atención los argumentos a que se recurre para justificarlo. En primer lugar, dice Leibniz, cuando la persona no está segura de contar con lo necesario para la subsistencia, carece de deseos y de valor para hacer más de lo que la necesidad le exige; no es capaz de emprender nada nuevo, y como su salario es insuficiente, se entrega, por ejemplo, a la bebida; en la sociedad que Leibniz propone ocurrirá de otro modo. Cada uno trabajará con verdadero placer, ya que sabrá lo que necesita hacer y para qué. Nadie trabajará sólo para sí, todos trabajarán para la colectividad y en común. Si uno tiene demasiado poco y otro tiene en exceso, se aumentarán los ingresos del primero. La sociedad entera tomará a su cargo la educación de los niños. Éstos serán criados en buenas condiciones, en establecimientos públicos construidos al efecto. Y Leibniz exclama: "¡Qué feliz podría ser la vida del hombre!"

El trabajo se verá acompañado de canciones y charlas instructivas. Únicamente se trabajará la primera mitad del día. De la embriaguez no se guardará ni memoria. Leibniz explica la alegría que para cada uno significarán las comidas colectivas, las charlas sobre el arte y la ciencia. La tarea principal de esta sociedad será el placer de la amistad, del amor y de la sinceridad en las relaciones de los miembros que la componen. Leibniz pone en guardia contra la actitud brutal, desprovista de camaradería, hacia los miembros de la sociedad que hayan cometido una y otra falta. Para estos últimos exige una actitud verdaderamente fraternal.

Biedermann, historiador alemán del siglo XIX, califica de socialistas las propuestas de Leibniz referentes al mejoramiento de la situación de los trabajadores. Esto no puede asombrarnos si se toma en consideración que Leibniz defendía en principio la "comunidad de bienes"; según él, así empezó la evolución histórica de la humanidad y así debía alcanzar su culminación. Leibniz observa que a consecuencia de los vicios que dominaban a los hombres en aquellos momentos, era imposible restablecer la comunidad de bienes, pero que el progreso ulterior de la humanidad conduciría a ese fin.

---

(14) G. W. LEIBNIZ, *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät. Sämtliche Schriften und Briefe. Politische Schriften, hrs. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 1. 1931, S. 536 (en adelante: *Grundriss...*).

Para conseguir el progreso de Alemania en la industria, la agricultura, el comercio, las ciencias y el arte, y también en la técnica, era necesario, en opinión de Leibniz, mejorar ante todo la situación de las clases trabajadoras mediante la tutela del Estado. En su *Sistema de las ciencias políticas*, propone crear una "diputación general" a cargo de la cual corriera la preocupación por el sustento y el trabajo de los pobres. En otra obra propone de nuevo la institución de una comisión encargada de "disminuir la miseria y proporcionar comida a los pobres". En *¿Qué debe hacer el poder supremo para el bienestar de sus súbditos?*, impone a este poder la obligación de preocuparse por los trabajadores asalariados. En particular, las autoridades deben entregar anticipos o préstamos a los más pobres. En su trabajo *De las instituciones de seguro* propone la creación de sociedades de seguro contra los accidentes. En uno de sus proyectos, (15) Leibniz reclama la creación de casas de trabajo en las que cada jornalero, oficial, etc., pudiera estar ocupado cuanto él quisiera, dentro de sus posibilidades, a cambio de la comida y algún dinero. Desarrollando estas ideas, Leibniz escribe: "La sociedad podría organizar el trabajo de los artesanos a sus expensas en «casas grandes», en las que durante ese tiempo se distraerían con charlas y se entregarían a diversiones. Los trabajadores no se volverán por eso ociosos; al contrario, trabajarán aun mejor. Con ello a los mercaderes y a los ricos les será más difícil abusar de los pobres." (16)

Leibniz recomienda también la institución de hospicios, en los que los huérfanos pobres y los niños abandonados se habituarían al trabajo, preparándose para ser mecánicos, hombres de ciencia y comerciantes. (17)

En el *Grundriss* encontramos apartados especiales en los que se enumera con el mayor detalle los métodos y procedimientos para mejorar una u otra esfera del saber y de la actividad práctica, de las ciencias y las artes, de la medicina, la manufactura, el comercio, etc.

Señalaremos que el interés de Leibniz hacia las cuestiones económicas no era ni mucho menos algo fortuito en el sistema de sus concepciones. "Hace mucho que llegué a la convicción —escribe— de que la ciencia económica es la parte más esencial de las ciencias políticas (*Staatswissenschaften*) y de que el desconocimiento o la ignorancia de las mismas serían la muerte de Alemania." (18)

---

(15) G. W. LEIBNIZ, *Grundriss...*, S. 530.

(16) Cita tomada de: K. BIEDERMANN, *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im XVIII Jahrhundert*, Bd. 2, Th. 1, S. 2307.

(17) G. W. LEIBNIZ, *Grundriss...*, S. 539.

(18) Cita tomada de G. E. GUHRAUER, *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibniz, Eine Biographie*, Th. 1, 1846.

IV

De conformidad con el principio de la "armonía preestablecida" reinante en el universo, el programa de Leibniz tenía como objeto la política mundial. Su meta final era la armonía universal de los pueblos de la Tierra, la cual, sin embargo, se concebía dentro de la gran unidad y particularidad de sus distintas formas. La excepcional movilidad de su mente y la amplitud de sus conocimientos llevaban a Leibniz a interesarse literalmente por todo cuanto exigía la vida político-social de su tiempo. Así, en uno de sus trabajos (1670), esbozó un plan de unificación de los estamentos imperiales al objeto de defender a Alemania frente a Francia; en relación con esa tarea examinaba el problema del renacimiento del Imperio sobre bases federativas y de la aplicación de diversas reformas en el campo de la justicia, la policía, el comercio y los medios de comunicación. (19)

Leibniz reflexiona acerca del modo cómo se podría convertir en un todo orgánico el conglomerado de partes heterogéneas que integraban Alemania. Teniendo en cuenta la situación del país en el corazón de Europa, lo llama "manzana de la discordia". La Alemania unida sería un medio coadyuvante a la pacificación de Europa entera.

Leibniz trabajó infatigablemente durante toda su vida en la búsqueda de recursos para la realización de su idea del "Estado universal". Le ocupó, en particular, un proyecto de "lenguaje de signos" común a todos los hombres. Dentro de la "fraternidad general" primaria, los hombres, pensaba Leibniz, hablaban una lengua común; a lo largo de la evolución ulterior, esta unidad lingüística del género humano desapareció. Y Leibniz se ocupa de aplicar la idea de la "característica universal" o "pasigrafía", a modo de un lenguaje de signos o álgebra de las ideas humanas. Esta "característica universal" debía servir simultáneamente como palanca para el desarrollo de las ciencias y los inventos y para la comunicación entre todos los hombres.

Con esta misma búsqueda de vías y procedimientos para la unificación del género humano se relacionaban los planes de Leibniz de la "alianza de las iglesias", del establecimiento de la unidad de religiones, primeramente mediante la vuelta a la unidad de la fe cristiana, que se extendería más tarde a todos los hombres situados al margen del cristianismo.

Este mismo propósito de alcanzar la unificación de la humanidad presidía el plan de Leibniz de fundación de academias en los diferentes países.

Durante el siglo XVII y comienzos del XVIII, cuando Leibniz vivió, la ciencia era objeto de numerosas discusiones y discrepancias; se distinguía por el fraccionamiento interno y por la falta de una idea

(19) G. E. GUHRAUER, Obra cit., pág. 116 y sig. El trabajo de LEIBNIZ a que nos referimos se titula *Bedenken, welcherge talt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich auf festere Fuss zu stellen.*

rectora de mayor o menor importancia. Leibniz no podía aceptarlo así. Soñaba con la unidad, con una síntesis universal de la ciencia.

Él pensaba superar esta crisis con ayuda de sociedades científicas, lo que él llamaba *Sozietäten* o academias. La labor de estas academias debía estructurarse partiendo de la "armonía inicial de la teoría y la práctica". Las academias entonces existentes en Londres, París, Leipzig y Jena no le satisfacían. Aspiraba a una organización académica en la que cooperasen todos los sabios, al menos los de Europa. [20] Las academias, tal como Leibniz las concebía, debían ser órganos dirigentes de la sociedad. Por esta razón confunde él a menudo las academias con la organización gubernamental, del Estado. Les atribuía, en efecto, funciones estatales, viendo en el académico a un ser de naturaleza especial, al *homo academicus*. Al parecer, albergaba la esperanza de realizar su ideal social con ayuda de las academias científicas.

La actividad de las academias debía comprender, se entiende, funciones religiosas, en particular las labores encaminadas a conseguir la unidad de creencias. Pero esto no era lo principal en los planes de Leibniz. Las academias eran para él a modo de instituciones prácticamente políticas que debían preocuparse de implantar los modos modernos de producción, la ciencia, las artes, la técnica, etc.; en una palabra, debían preocuparse de la industrialización del país mediante la unificación de la ciencia y el Estado. Leibniz veía en las academias el centro de la nueva organización estatal y del nuevo método de gestión económica. No eran, a su modo de ver, meras sociedades científicas, sino órganos llamados a dirigir el desarrollo de todas las fuerzas productivas y de todos los sectores de la cultura espiritual.

Leibniz supo prever la llegada de una nueva etapa histórica en el desenvolvimiento de la humanidad. La idea misma del papel director y unificador de la ciencia en la sociedad del futuro, de la estructuración, sobre la base de un plan científico, de toda la economía y la cultura, de todos los aspectos de la vida humana, era, indudablemente, fecunda en el más alto grado a pesar de los rasgos fantásticos que presentaba esta anticipación, a pesar de los rasgos utópicos y a veces utópico-reaccionarios de estos planes, relacionados con las concepciones teológicas del autor.

V

Ofrece interés excepcional el hecho de que Leibniz, a pesar del carácter teológico y metafísico de su sistema, se manifestó siempre contra la ciencia abstracta, contra la "teoría pura" que no se pudiera aplicar en la práctica. El "pensamiento práctico" es, acaso, el rasgo más característico de su concepción del mundo. "La ciencia existe

---

[20] R. W. MEYER, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, 1948, S. 23.

para la vida", era la divisa de Leibniz, y por eso insistía en los vínculos más estrechos de la ciencia con la práctica, comprendiendo esta última en un sentido muy amplio. Personalmente, inventó y perfeccionó diversos instrumentos.

El gobierno consideró necesario restablecer y mejorar la industria minera (yacimientos de plata) del Harz y encomendó dicha misión a Leibniz. Éste tomó el asunto con verdadera pasión, le entregó muchas energías y tiempo, trabajando como "geólogo, mineralogista y mecánico". Cualquier iniciativa la enfocaba con el espíritu de hombre de ciencia, tratando de encontrar y comprender las bases teóricas de los fenómenos. Así ocurrió en esta ocasión. Como resultado de ello, Leibniz llegó a ser uno de los mejores conocedores de la minería y la mineralogía, y fundador de la llamada protogea o teoría del origen de la Tierra.

El estudio de los minerales y los fósiles le sirvió de base para la estructuración de esta teoría, llegando a una concepción de la historia de la génesis de la Tierra. Concebía esa génesis como el resultado último de un gran número de grandes revoluciones, describió el origen de las rocas —"esqueleto de la tierra"—, de los mares y de los minerales. En cuanto a nuestro planeta, lo suponía un globo de fuego, desprendido del Sol, que gradualmente se había ido enfriando. En las teorías cosmogónicas Leibniz fue, de este modo, un predecesor de Kant.

Al mismo tiempo que se preocupaba de la fundación de sociedades científicas o academias, subrayó que éstas, desde el comienzo mismo, debían apoyarse en el terreno de la práctica y que sus miembros debían diferenciarse en este sentido de los teóricos "de la República de Platón y de la Atlántida de Bacon". Era importante en grado sumo observar la relación acertada entre la teoría y la práctica, y Leibniz, en todos sus planes académicos, se esforzó en asegurar el lugar correspondiente a las "ciencias reales": historia, matemáticas, geografía, física, lingüística, etc. Al mismo tiempo invitaba a superar el carácter unilateral del saber hasta llegar al "universalismo".

Leibniz fue el fundador de la primera Sociedad de Historia de Alemania. La iniciativa partió del eminente lingüista Hiob Ludolf, quien expuso sus planes al filósofo. Acaso este proyecto de creación de la Sociedad de Historia llevase a éste a la idea de la organización de sociedades científicas y academias. En aquel tiempo le ocupaban cuestiones de historia y la sugerencia de Ludolf fue de su agrado. La Sociedad fue constituida, fijándose como misión investigaciones científicas acerca de la historia de Alemania.

Leibniz consideraba que la historia debía apoyarse en documentos. Como cronista de la casa de Hannover dio muestra de sus relevantes cualidades de historiador. Redactó y editó varios volúmenes sobre historia de Alemania y publicó tres tomos de manuscritos referentes a la casa de Brunswick.

Otro hecho que demuestra la gran talla de Leibniz es que fue el primero en comprender el papel histórico reservado a Rusia. Se-

gún frase de Guerié, "sintió muy de cerca la causa de la transformación de Rusia y estaba dispuesto a ponerse a su servicio". En sus deseos de ayudar a Pedro I en su labor civilizadora, escribió una nota tras otra en las que exponía sus sugerencias y sus planes. En cuatro ocasiones se entrevistó con Pedro I, viendo así lograda una aspiración sentida desde hacía muchos años.

Concretando, Leibniz formuló sus sugerencias en los siete puntos siguientes: 1) fundar una institución central para las ciencias y las artes; 2) incorporar a extranjeros capaces; 3) traer de otros países cosas que resulten útiles; 4) enviar a súbditos rusos a viajar por otros países, adoptando las precauciones oportunas; 5) instruir al pueblo dentro del país; 6) componer una descripción detallada del país a objeto de conocer sus necesidades, y 7) proporcionarle aquello de que carece. (21)

Son interesantes las razones por las cuales Leibniz prestó tan excepcional atención a Rusia. En una memoria al zar Pedro I, señala las particulares ventajas de Rusia ante otros países, incluso respecto a los más adelantados. Rusia, escribe, es una tierra virgen en la que es posible sembrar semillas limpias sin mezclas de malas hierbas. Deseaba transportar a ella los frutos de la cultura occidental, pero sin los defectos que habían aparecido en Europa a consecuencia de condiciones históricas "y de diversas desviaciones del camino verdadero". (22)

Es muy característica la explicación que Leibniz da para justificar estas actividades suyas. Lo que le guía, dice, no es el interés personal ni los intereses de su nación, sino la aspiración al bien universal y el deseo de que el Imperio Ruso y su nación, después de alcanzar las ventajas de las naciones restantes, contribuyesen al mejoramiento de todo el género humano. (23)

Leibniz veía en Rusia un centro de la futura cultura mundial. En *Novissima Sinica* desarrolla sus ideas en cuanto a la misión cultural de Rusia y a las tareas histórico-mundiales que estaba llamada a cumplir. Ahora bien, por grandes que fuesen los méritos de Leibniz en este sentido, no hay que exagerar su papel en la transformación de Rusia, la cual siguió su camino al margen de los consejos que el pensador alemán había dado.

La Ilustración ostentaba en Alemania un carácter semifeudal y Leibniz ocupaba una posición intermedia entre los señores feudales y la nueva clase de la burguesía. En su concepción del mundo, como en una gota de agua, se reflejaban las aspiraciones de la burguesía alemana y su impotencia para llevarlas por sí misma a la vida. Las raíces de sus ideas ilustradoras-burguesas se adentraban aún profundamente en la Edad Media.

---

(21) V. I. GUERIÉ, *Leibniz, Rusia y Pedro el Grande según papeles inéditos de la biblioteca de Hannóver*, Moscú, 1871, pág. 16.

(22) *Ibídem*, pág. 74.

(23) L. RICHTER, *Leibniz und sein Russlandbild*. 1946, S. 14.

Mientras que los ilustradores de Francia querían afirmar el "reino de la razón" sobre las ruinas de la religión, Leibniz busca todavía relaciones "sensatas" en la *Ciudad de Dios*. "La parte más excelente de las cosas, la *Ciudad de Dios* —escribía—, es un espectáculo cuyo brillo podemos contemplar alguna vez de cerca, ilustrados por la luz de la gloria divina. Porque ahora sólo podemos acercarnos a ella con los ojos de la fe..." [24] Tampoco debemos olvidar que el pensador albergaba la ilusión de cumplir el programa de sus concepciones, de una base burguesa, a través de los representantes coronados del viejo mundo feudal. "Las personas a quienes Dios concedió una parte mayor de razón y de poder —escribía— son héroes; Dios los creó como instrumento principal (*prinzipalste Instrumenta*) de su voluntad." [25]

Estos rasgos —el matiz teológico de las ideas del humanismo y del comunismo utópico, la aspiración al compromiso con las fuerzas viejas en política— no los encontramos únicamente en Leibniz, sino que aparecen a todo lo largo del desarrollo de la Ilustración alemana de los siglos XVII y XVIII: en Tomasio y en Wolff, en Lessing y en Herder. Pero la evolución del pensamiento social posee sus leyes, las cuales consisten en la emancipación gradual de la ciencia respecto de todos los elementos místicos y metafísicos, en la búsqueda y revelación de las vías y medios reales para la emancipación de los hombres.

Leibniz, como gran pensador, advirtió antes que otros la llegada de una época nueva, de la época capitalista. Pero no supo observar ciertas contradicciones, que ya maduraban, del nuevo régimen, ante todo la contradicción entre la pobreza y la riqueza. Estaba convencido de que la comunidad de bienes sería el punto de partida del desarrollo social de la humanidad y creía que el proceso histórico culminaría en un régimen basado en esta comunidad de bienes. Personalmente, Leibniz se preocupó siempre de los trabajadores, tratando de aliviar su labor y de colocarlos, dentro del régimen existente, en la situación más satisfactoria posible. Era un hombre que poseía su propia "utopía". Las ideas progresivas de Leibniz nos son muy afines; no debemos asombrarnos, pues, de que las tuviera en tan alta estima Karl Marx, el jefe del proletariado, que logró la transformación del socialismo utópico en socialismo científico.

---

(24) G. W. LEIBNIZ, *Obras filosóficas escogidas*, págs. 295-296.
(25) G. W. LEIBNIZ, *Werke*, Bd. I. 1864, S. 116.

CAPÍTULO III

EL GRAN ILUSTRADOR ALEMÁN CRISTIÁN TOMASIO Y SU COMUNISMO UTÓPICO (1655 - 1728)

I

Sin ser un gran pensador, Cristián Tomasio (Christian Thomasius) (1655-1728) desempeñó un relevante papel en la historia del pueblo alemán y de la humanidad entera. Se le puede calificar con justicia de revolucionario espiritual, que luchó para liberar a su pueblo de las infamias que imperaban en la administración de justicia, en el pensamiento y en las costumbres del país. Tomasio contribuyó a la propagación en Alemania de las ideas de la Ilustración, de la conciencia cívica y de la cultura.

Son muchas las obras dedicadas a la vida y a la labor de Tomasio. [1] Gran número de autores han subrayado su papel revolucionario en la lucha por el progreso y la cultura del pueblo alemán. Chernishevski lo llamó figura verdaderamente grande de la Ilustración alemana. El conocido filósofo Friedrich Paulsen escribió acerca de él: "La lucha contra la pedantería, contra los prejuicios y las supersticiones de todo género es lo que le da fama y le produjo dicha. Como pensador tiene poca importancia, pero como agitador infatigable contribuyó en alto grado a la transformación de las universidades alemanas en el sentido de las ideas modernas. Es un hombre que se halla en el umbral del siglo XVIII." [2]

Otro historiador de la filosofía —Eduard Zeller— subraya la intrepidez con que Tomasio intervino en defensa de la libertad religiosa y académica, de la libertad de investigación científica. También Zeller indica que Tomasio no era una gran figura como filó-

---

(1) Véase, por ejemplo: E. WOLFF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, 1927; J. MARTIN, *Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie. "Archiv für Geschichte der Philosophie"*, 1912. Bd. 26; M. FLEISCHMANN, *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk*, 1931.

(2) F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts...*, Bd. I, 1885, S. 513.

sofo: era más bien un ilustrador. No obstante, su labor ejerció una influencia enorme sobre la vida social de Alemania. Su sentido práctico y de independencia, revelado en sus firmes convicciones personales, le permitieron llevar a cabo una gran labor en la destrucción de prejuicios y supersticiones. (3)

Hettner, en su *Historia de la literatura alemana del siglo XVIII*, lo llama "liberador de la humanidad". (4) Bluntschli lo caracteriza como "reformador de la cultura alemana". Wilhelm Scherer lo consideraba también un luchador, un liberador de los prejuicios, de la hipocresía y de la pedantería de los "sabios" de aquel entonces. (5)

Richard Falckenberg escribía de Tomasio lo que sigue: "En él se manifiestan por primera vez con plena decisión los rasgos característicos de la Ilustración alemana: tendencia firme a eliminar todo escolasticismo en la expresión y en las demostraciones, acomodación directa de los conocimientos a la vida, sensatez, eclecticismo despreocupado, reivindicación de la tolerancia religiosa. La filosofía debe ser comprendida por todos y prácticamente útil por la sabiduría en los asuntos mundanos (no «divinos»); por su forma debe ser un razonamiento libre y elegante, su objeto es el hombre y la moral, su tarea más próxima es la instrucción, y no la alta sabiduría; su fin superior es la felicidad, su órgano y criterio de toda verdad es el sentido común de los hombres. El conocimiento verdadero lo adquiere sólo aquel que depura su intelecto de prejuicios y juzga sólo según su propio saber y entender; la felicidad, la tranquilidad del alma es dada sólo a aquel cuyo corazón se halla libre de deseos estúpidos y de pasiones fuertes y se consagra a la virtud, al amor sensato." (6)

El retrato pintado por Falckenberg y otros investigadores se ajusta en líneas generales a la realidad. Pero no podemos aceptar el desprecio con que estos autores miran la filosofía moral de Tomasio. En ella se da una fundamentación del "comunismo", del régimen de la sociedad asentado en la comunidad de bienes. La lectura de las obras burguesas sobre Tomasio nos permite apreciar un fenómeno curioso que no deja de repetirse. El miedo de los historiadores de la filosofía al comunismo es tan grande, que no se atreven a mencionar los ideales socialistas ni siquiera en un plano histórico.

Las concepciones "comunistas" de Tomasio son simplemente pasadas por alto por la mayoría de los historiadores de literatura, de filosofía y de derecho político. Max Fleischmann, en una monografía sobre Tomasio, no presta atención a su doctrina de la "comunidad de bienes". Entre los historiadores de las doctrinas políticas, en la medida en que hemos podido apreciarlo, esta teoría de Tomasio, a pesar de sus puntos de vista reaccionarios, únicamente la recogió Bo-

---

(3) E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, 1873, S. 201.

(4) H. HETTNER, *Geschichte der deutschen Literatur im 18 Jahrhundert*, Aufl. 7, 1925, S. 77.

(5) W. SCHERER, *Geschichte der deutschen Literatur*, 1915, S. 353.

(6) R. FALCKENBERG, *Historia de la Filosofía Moderna*, Moscú, 1910, pág. 240.

rís Chicherin. (7) Los "liberales" alemanes —Bluntschli y otros muchos— pasaron completamente por alto esta cuestión, que para nosotros ofrece la mayor importancia. Ernst Bloch señala en su obra esta tendencia viciosa de la literatura histórico-filosófica burguesa. (8)

El llamado comunismo ético de Tomasio merece tanto más nuestra atención por cuanto la Ilustración alemana, en la persona de aquél, de Leibniz y, en parte, de Christian Wolff, planteaba el problema de las formas comunistas primitivas de organización social, soñaba con un régimen social feliz y justo en el futuro, sin quedar atrás, en este sentido, respecto de las teorías de los últimos utopistas franceses.

A nuestro entender, el elevado interés que en la Alemania del siglo XVII existía hacia las novelas utópicas y hacia todo género de utopías que se proponían en lo fundamental la transformación del régimen social y la estructuración comunista de la sociedad, era debido a la efervescencia y al descontento provocados por la ruina que había traído la Guerra de los Treinta Años; por el despertar de los campesinos, que sufrían la esclavitud de la servidumbre; por los ecos de la guerra campesina de Alemania, cuando en el curso de la lucha enunció Münzer sus ideas comunistas; ese interés se debía también al desarrollo de las nuevas ideas progresivas relacionadas con la formación de las relaciones capitalistas.

En Alemania, como resultado de la Guerra de los Treinta Años, que había llevado el país al borde de la desaparición —con dos tercios de la población aniquilados y el resto sometido a calamidades increíbles; desprovisto, de hecho, de medios de subsistencia— los hombres más perspicaces se planteaban la tarea de salvar al pueblo y de mejorar su vida material y espiritual. Leibniz, Tomasio y otros meditaron seriamente sobre la situación del país y construyeron sus planes de saneamiento y hasta de transformación radical de la sociedad. Y lo más notable de sus programas era que en ellos se reconocía la necesidad de llegar a la socialización de los bienes.

A esa misma conclusión llegaron en Francia Jean Meslier, Vairasse y otros pensadores. Los trabajos de Leibniz y Tomasio surgieron en el siglo XVII y comienzos del XVIII. El *Testamento* de Jean Meslier, que contiene una utopía comunista, es también de esa época. A medida que en Francia se agudizaban las contradicciones sociales y de clase, en el siglo XVIII aparecían numerosas obras que pintaban, ya en un nivel más elevado, la vida de la sociedad edificada sobre principios comunistas.

De este modo, nos encontramos con una tendencia general del desarrollo del pensamiento social de los países europeos. Pero en cada uno de ellos el desenvolvimiento de las utopías comunistas presenta rasgos nacionales peculiares, condicionados ante todo por el desarrollo de las relaciones sociales y de la lucha de clases.

---

(7) B. N. CHICHERIN. *Historia de las doctrinas políticas*, t. 2, Moscú, 1872.

(8) E. BLOCH, *Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, 1953.

II

La guerra campesina de Alemania, con la derrota de los trabajadores del agro y la victoria de los príncipes, determinó el desarrollo del país por largos años. El triunfo de los príncipes contribuyó al proceso de la desintegración económica y política de Alemania. Ésta "fue borrada de la relación de pueblos activos políticamente" durante dos siglos enteros. Los éxitos conseguidos durante el siglo XVI en el avance económico y cultural se redujeron a la nada con la derrota de la revolución campesina. Los labriegos cayeron en una situación de falta absoluta de derechos. Las tierras comunales pasaron a propiedad de los señores y los campesinos quedaron convertidos en siervos. Advino un "predominio general de la servidumbre entre los campesinos alemanes". (9)

Naturalmente, el restablecimiento de la servidumbre tuvo una repercusión funesta en el desarrollo de la industria y de los oficios. Esto es lo que explica el atraso económico y político de Alemania durante los siglos XVII y XVIII en comparación con otros estados europeos. El país se vio desmembrado en un gran número de principados minúsculos, a la cabeza de los cuales había pequeños "monarcas", autócratas que explotaban duramente a sus súbditos, haciéndolos objeto de comercio como si fuesen una mercancía cualquiera. Los soldados eran vendidos por decenas de miles para la participación en guerras contra otros países. En ningún otro lugar existía nada semejante.

La reacción hizo estragos en Alemania durante más tiempo que en cualquier otro país. No era ya que el pueblo careciese de derechos y libertades individuales: el clero y los jueces oscurantistas aniquilaban físicamente a las personas por millares. Se trata de los famosos procesos de "brujas", una de las manifestaciones más terribles del oscurantismo. En 1549, solamente en Osnabrück, fueron quemadas en la hoguera ciento tres mujeres. Max Fleischmann cuenta en su libro sobre Tomasio que durante varios siglos las víctimas del salvaje prejuicio acerca de las brujas llegaron a ascender a cien mil al año. "Un cronista local —escribe Fleischmann— habla de la destrucción de ciudades enteras de Westfalia (Herford, Lemgo) en el período comprendido entre 1600 y 1700. El aumento del número de víctimas fue debido a la adopción de procedimientos inquisitoriales en la persecución de las brujas. Fue el siglo de la persecución planificada de brujas."

Y en este tiempo terrible de falta de derechos políticos y de toda clase, sobre el fondo de la barbarie triunfante, Cristián Tomasio hizo pública en Leipzig, en 1701, su tesis sobre los procesos de brujas. Si por su cultura estaba a un nivel mucho más bajo que Leibniz, le superaba en fuerza de voluntad y en audacia. Mientras que Leibniz evitaba toda lucha social, Tomasio, puede decirse, la buscaba siem-

(9) C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XIX, pág. 340.

pre. Es evidente que Tomasio no puede ser comparado a Leibniz en cuanto al horizonte científico y al valor de sus descubrimientos; pero en aquel tiempo en que ambos vivieron y trabajaron, para su generación, la actividad de Tomasio ejerció una influencia más beneficiosa sobre la vida del país que la de Leibniz. Quien quiere influir sobre las masas debe encontrarse entre ellas. Tomasio pertenecía al pueblo, y además tenía unos hombros más robustos y una voz más fuerte que quienes le rodeaban.

Tomasio realizó una verdadera revolución en la universidad al empezar a dar las clases en alemán. Esto era un acontecimiento inaudito. Hasta entonces la enseñanza se había dado en latín o en francés, pero no en la lengua materna. Toda transgresión de esta norma se consideraba sacrílega. (10) Tomasio reveló en este problema gran decisión y rectitud. No se limitó a dar sus lecciones en alemán, sino que también editó en este idioma una revista mensual (*Monatliche Gedanken*). Se trataba de la primera revista en este idioma. Se puede considerar con toda razón que Tomasio fue el fundador del periodismo en Alemania. Y aunque su alemán era un idioma tosco y cuajado de palabras extranjeras, la revista tuvo muy buena acogida. (11)

Tomasio, que publicaba sus obras en alemán, elaboró la terminología científica que más tarde había de pasar a Christian Wolf y a Kant. Windelband escribe a este propósito: "Si se tiene en cuenta el gran número de ideas que la filosofía alemana tomó más tarde del rico material de la lengua alemana y la asombrosa fuerza con que se desarrolló el pensamiento filosófico que poseía este lenguaje, se podrá valorar el enorme mérito de Tomasio gracias a esta implantación sustancial de la lengua nacional en la filosofía." (12) Tomasio fue expulsado en 1687 de Leipzig, donde regenteaba una cátedra de derecho natural en la que seguía las doctrinas de Pufendorf, por el hecho de haber pronunciado sus lecciones en lengua alemana.

Entre Tomasio y los teólogos se entabló una violenta lucha, reflejo de las contradicciones entre las clases feudales y la burguesía que se desarrollaba en el seno del feudalismo. Ante todo, los teólogos ortodoxos se lanzaron sobre el innovador ateo. Aprovechaban la menor ocasión para despertar sospechas contra él y perseguirle. El principal motivo de que se valieron fue la intervención de Tomasio contra uno de los miembros del partido teológico, el profesor de teología Hektor Gottfried Masius. Con expresiones mordaces, Tomasio manifestó su indignación por la hipocresía y vanidad de los teólogos aduladores y fustigó su ignorancia ortodoxa con incisiva ironía. (13)

---

(10) Leibniz habló en reiteradas ocasiones de la necesidad de emplear el alemán en la enseñanza, pero entre el enorme número de sus obras son muy pocas las escritas en su lengua materna.

(11) J. K. BLUNTSCHLI, *Historia desde el siglo XVI hasta nuestros días*, San Petersburgo, 1874, pág. 162 (trad. del alemán).

(12) W. WINDELBAND, *Historia de la Filosofía Moderna*, t. I, San Petersburgo, 1908, pág. 408.

(13) J. K. BLUNTSCHLI, Obra cit., pág. 163.

La lucha de Tomasio con los teólogos no tenía un carácter meramente científico. Era, al mismo tiempo, una lucha política, la lucha de dos concepciones del mundo, de dos clases. En su pugna intrépida e infatigable por la libertad política y religiosa, Tomasio no podía menos de dedicarse al estudio de por qué las ciencias progresaban más de prisa en Francia, Inglaterra y Holanda que en Alemania. Sin contentarse con la respuesta ordinaria de que la causa obedecía, en parte, a la menor generosidad de los príncipes germanos y, en parte, al lento pensar de los alemanes, Tomasio veía el origen de todo ello en la falta de libertad de conciencia. Únicamente la libertad de conciencia, pensaba él, había podido dar a los holandeses e ingleses, e incluso a los franceses (hasta la persecución de los reformadores) tantos hombres de ciencia. Por el contrario, la carencia de esta libertad aplastaba el ingenio de los italianos y el elevado espíritu de los españoles.

Tomasio era defensor decidido de la libertad de conciencia. Le pertenecen obras dedicadas a la herejía [14] y al derecho del soberano a castigar a los herejes. [15] En la disertación sobre el tema "¿Es la herejía un crimen?", que fue defendida bajo su presidencia, se reproduce la controversia entre un católico y un luterano. El católico dice que aunque los protestantes aseguran que su doctrina de la herejía se distingue de la teoría de los papistas, en esencia siguen los mismos principios. No definen claramente qué es la herejía, pero la consideran un crimen. Rechazan con una mano la violencia en los asuntos de la fe y con otra la apoyan, pues castigan a los herejes con la excomunión y el destierro.

Tomasio demostró que el concepto de "herejía" carecía de contenido jurídico y se hallaba únicamente al servicio de la intolerancia y la ambición del clero. Es imposible prohibir la profesión de una u otra fe, como impedir las conversaciones privadas sobre tema religioso. "De otro modo —escribía— la prohibición de propagar la herejía puede convertirse en arma de la tiranía, pues bajo este pretexto es posible provocar conversaciones y luego castigar a quienes caen en la trampa. Un arma exactamente igual de la tiranía pueden ser las leyes contra los promotores de escándalos y los blasfemos. En general, no debe considerarse delito de herejía, sino la imputación de herejía (*Ketzermacherei*), es decir, el acto de violencia sobre la conciencia." [16]

En su escrito *El derecho de los príncipes evangélicos en las disputas teológicas* [17] Tomasio defiende la tolerancia como la única forma posible de existencia de las distintas creencias religiosas. El fin del Estado, dice, es el mantenimiento de la paz exterior. El Estado

---

[14] CH. THOMASIUS, *Problema juridicum, an hæresis sit crimen?* 1697.

[15] CH. THOMASIUS, *De origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas*, 1712.

[16] *Ibidem.*

[17] CH. THOMASIUS, *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, 1696.

surgió para defender a los ciudadanos de las agresiones exteriores. El poder del príncipe no va más allá. No es cosa suya el hacer a los hombres virtuosos. El poder obra sólo por la fuerza y de este modo es imposible hacer virtuoso a nadie. El príncipe puede prohibir únicamente los actos que violan la paz exterior, de él no se puede pedir nada más. Todavía menos obligado está el príncipe de preocuparse por la bienaventuranza futura de los súbditos. Por eso no es de su competencia la enseñanza de la religión a los jóvenes. Tomasio niega a las autoridades públicas el derecho a intervenir en las discusiones teológicas, por cuanto nadie está capacitado para resolver mediante sentencia jurídica las verdades de la teología. Al contrario, lo que al Estado corresponde en este plano es la defensa de la tolerancia religiosa frente a la violencia. Es tarea del Estado el resguardar la libertad de opinión.

En otro trabajo, *Breves proposiciones sobre los derechos del príncipe cristiano en los asuntos religiosos,* Tomasio defiende la libertad de pensamiento en su más amplio sentido. El hombre, dice, se vale de su razón para el conocimiento de la verdad. Cada uno tiene derecho a profesar lo que él considera verdadero. Por eso, si el príncipe quiere extender su autoridad a dominios que por su esencia misma no le corresponden, los súbditos no están obligados a obedecerle. Con todo, a fin de no violar la paz, Tomasio admite solamente la resistencia pasiva.

En 1705, en un trabajo escrito en latín, [18] se mostró contrario al tormento, "esta triste invención por medio de la cual el acusado, antes de ser reconocido culpable es sometido a un castigo más duro y cruel que el que pudiera recaer sobre él después de la condena; se trata de una crueldad inútil si el delincuente es descubierto sin este recurso y de un medio totalmente inseguro para la revelación de la verdad".

Tomasio, en consecuencia con las necesidades de la burguesía, que entonces nacía y se desarrollaba, se manifiesta duramente contra los filósofos oficiales de entonces, contra sus delirios metafísicos y sus construcciones abstractas, que no tenían nada de común con la vida. [19] Sobre el carácter burgués de las concepciones de Tomasio nos habla la orientación práctica de sus obras, la aspiración a vincular la filosofía a la vida práctica. En sus obras filosóficas (*Introducción a la teoría de la razón, Ensayo sobre la esencia del espíritu humano, Introducción a la teoría de la moral*) expone su teoría del conocimiento y la lógica, y también estudia en detalle los problemas de la ética. Para Tomasio el conocimiento sólo tiene valor cuando ilustra al hombre y sirve a fines prácticos. Esta proposición significaba el despertar de los elementos burgueses de los artesanos y los mercaderes, en una palabra, de aquellos con los que se formó la burguesía como clase.

---

(18) CH. THOMASIUS, *Über die Folter.* Hrsg. von Lieberwirth, 1960.

(19) H. M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung,* 1949, S. 27 ff.

Tomasio subrayaba siempre que la especulación filosófica no proporcionaba nada y apartaba al hombre de las cosas más importantes. Predicaba la necesidad del comercio y de las industrias y sostenía que el conocimiento práctico y la capacidad son más importantes que la sabiduría apartada de la vida. Refiriéndonos a los orígenes de las concepciones de Tomasio, hay que recordar a su padre, profesor de filosofía, con el cual estudiaron Leibniz y el propio hijo. Jakob Tomasio era nominalista y adversario de la llamada filosofía científica, es decir, de los escolásticos y especuladores. (20) En su obra *Institutiones Iurisprudentiæ Divinæ* (1688), Cristián Tomasio mantiene también la idea de que la filosofía había sido hasta entonces completamente estéril a causa del divorcio con la vida y trabajos del género humano.

El conocimiento, en opinión de Tomasio, no es un fin en sí mismo. El fin y la misión del conocimiento es el beneficio común. La utilidad transforma el conocimiento en "sabiduría", y no el juego abstracto de los conceptos. El "espíritu burgués" se dejaba sentir también en la interpretación que Tomasio adopta de la teoría del conocimiento. Rechaza las ideas innatas, afirmando que todo conocimiento nos viene de fuera. Siempre tiene su origen en la experiencia y la observación. El supuesto conocimiento metafísico no es bastante. Tomasio se expresaba con cautela, pues tampoco él se había emancipado definitivamente de la influencia de la religión (salvedad que, por lo demás, se aplica a todos los representantes de la Ilustración alemana). Como quiera que sea, debemos considerar un gran paso en la historia de la cultura alemana la tesis de Tomasio de que la razón humana debe limitarse a los problemas de este mundo y a los informes útiles. La filosofía debe descansar sobre el "sentido común".

La tarea de la Ilustración debía consistir en la lucha contra los prejuicios, en la propagación de la instrucción general en vez de la "sabiduría", que era patrimonio de muy pocos. Los partidarios de la Ilustración consideraban necesario llevar a las masas conocimientos útiles para la vida, es decir, realizar una labor de divulgación. La ciencia debía conservar los vínculos con la vida real y propagar sus ideas, exponiéndolas en una forma accesible: tales eran las demandas de la época.

Un mérito de Tomasio es la neta diferenciación que establece entre la ciencia y la filosofía, por un lado, y la religión por el otro. Dios dio al hombre para el conocimiento dos luces: el intelecto —la razón— y la revelación. "La luz natural o intelecto es aquella con cuya ayuda el hombre puede formarse un concepto claro y verdadero acerca de las cosas sensibles, en beneficio de la vida temporal en la Tierra." (21) La segunda "luz", la fuente sobrenatural del conocimiento, es la revelación divina. La sabiduría del mundo (*die Welt-*

(20) *Ibídem*. págs. 28-29.
(21) CH. THOMASIUS, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Bd. I, 1691, S. 80.

weisheit) debe reconocer en calidad de base de la ciencia la teoría de la razón (*die Vernunftlehre*).

El hombre se compone de cuerpo y alma. La propiedad fundamental del cuerpo es el movimiento, que se realiza por medio del sistema nervioso, el cual se halla concentrado en el cerebro. En cuanto al alma, se compone de intelecto y voluntad. Esta última impera sobre la razón, siendo la esencia del hombre.

Rasgo distintivo de la voluntad es el mal (otros ilustradores de aquel tiempo estimaban que la voluntad era buena por naturaleza). El alma se distingue por la capacidad de pensar. Las ideas surgen por la acción de objetos corpóreos sobre nuestros sentidos. Pero hay ideas que no proceden de los sentidos exteriores, sino del recuerdo. De este modo, hay dos fuentes de conocimiento: la exterior y la interior. Las ideas son transmitidas mediante la palabra. De por sí, ésta no tiene existencia real, es una formación artificial, una abstracción que el hombre crea de la esencia de las cosas. "Lo que la razón humana conoce a través de los sentidos —dice Tomasio— es verdad, y lo que se opone a estos sentidos es falso." (22)

Tomasio señala la diferencia entre sentimientos e ideas. Los primeros se refieren a cosas individuales, las segundas a los conceptos universales o generales. Por esta razón la teoría de las ideas es para Tomasio la parte más importante del conocimiento. Los sentimientos son pasivos, mientras que las ideas son activas. Él trató, por primera vez, de llegar a una síntesis del empirismo y el racionalismo. La primera proposición, referente a los sentidos, se completa ahora con una segunda: "Lo que se muestra conforme con aquellas ideas que el intelecto humano adquiere de las cosas percibidas por los sentidos, es verdadero; lo que se opone a ellas, es falso." (23) En esencia, Tomasio rechaza cautelosamente, en calidad de objetos del conocimiento, los llamados objetos invisibles, es decir, Dios, los ángeles y los espíritus. La razón humana, dice, no es capaz de conocerlos. Por ello es preferible dejar todas estas cosas a la "luz sobrenatural". La razón debe tratar únicamente del "mundo inmanente", en particular del mundo práctico.

Pasando a la lógica, Tomasio rechaza de plano la aplicación del silogismo. En la primera premisa, subraya, ya está implícito el resultado. "Debes tener la verdad antes de que construyas el silogismo —argumenta con ironía—. El silogismo, pues, no es un medio para encontrar la verdad." Se trata sólo, según la expresión de Tomasio, de un procedimiento para poner en orden verdades ya encontradas. El arte de investigación de la verdad va en tres direcciones: realizar experimentos, dar definiciones exactas y analizar los datos de la experiencia.

---

(22) CH. THOMASIUS, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Bd. VI, S. 155.

(23) CH. THOMASIUS, *De Præjudiciis oder von den Vorurteilen*. Cita tomada de: *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, 1938, S. 40.

En su obra referente a la teoría de la razón, Tomasio trata ampliamente del problema de los errores. Las ciencias, escribe, han sido dadas al hombre para contribuir a su utilidad y prevenirle contra el mal. Lamentablemente, el hombre, a diferencia del animal, no es capaz de distinguir en la infancia el mal del bien. Todos los errores, dice Tomasio, tienen su origen en el lamentable estado de la razón humana durante los años juveniles y en la ligereza de esto derivada. Los prejuicios los divide en dos tipos: prejuicios relacionados con la fe en la autoridad (a los que él llama *præjudicium autoritatis*) y prejuicios de precipitación, de irreflexión (*præjudicium præcipitantiæ*). (24)

No entraremos a examinar las detalladas reflexiones de Tomasio con relación a la crítica de los diferentes tipos de prejuicios. Para nosotros lo importante es la orientación general de esta crítica. En su condición de pensador avanzado trataba de derribar las autoridades, que inevitablemente exigían la subordinación, la obediencia ciega, y llevaban al error a los hombres al presentar lo falso como verdadero. Lo mismo puede decirse del segundo tipo de prejuicios, que se desprende de la irreflexión o de la prisa en llegar a conclusiones no apoyadas en hechos comprobados. Esta lucha tenía una significación tanto teórica como política. Tomasio llamaba al hombre, tanto al culto como al inculto, a no utilizar las opiniones ajenas (de las autoridades u opiniones generalmente admitidas), sino su propia razón, lo cual equivalía a emancipar el pensamiento humano de todo género de trabas y se señalaba como fin la investigación autónoma de la verdad, y con ello la autodeterminación de la personalidad. Con toda la limitación de las bases filosóficas del conocimiento elaboradas por Tomasio, hay que reconocer que comprendió mejor que otros las necesidades de su tiempo, tratando de concentrar la atención y los intereses de los hombres en los asuntos terrenales, de desarrollar la idea de una vida real y de trabajo, de una nueva ética.

Tomasio expuso también otras ideas muy importantes para su tiempo. Al enunciar su concepción de los vínculos del hombre con la sociedad, subraya que "el hombre sin la sociedad humana no es nada". Sin otras personas, el hombre no habría podido convertirse en un ser racional. ¿Qué necesidad podía tener el hombre de pensar si se encontrase solo, fuera de la sociedad? Los pensamientos son el "lenguaje interior". Esta fórmula, muy generalizada posteriormente, pertenece a Tomasio.

Resulta muy importante que Tomasio examine el desarrollo del lenguaje en relación con la naturaleza social del hombre. Determina la misión del hombre —y este problema figuraba entonces en el centro de la atención de los hombres instruidos o cultos— partiendo de su relación con la sociedad. No hay existencia individual. El hombre es miembro de la sociedad. Lo principal en la doctrina social de Tomasio es la idea de la igualdad. Todos los hombres son iguales por su naturaleza y se hallan sometidos a las mismas leyes físicas. Tomasio se mantiene en el terreno del derecho natural, en cuya base

coloca como principio de partida la ley como precepto que obliga a todos a determinadas acciones. (25)

Aunque Tomasio luchó contra el clero y se declaraba en pro de una amplia tolerancia religiosa, era creyente: en su ciencia del derecho no pudo prescindir de Dios. El propio título de su obra principal nos lo dice: *Instituciones de la jurisprudencia divina.* El principio supremo de la jurisprudencia divina es la ley, que emana de Dios. El fundamento de toda jurisprudencia, escribe Tomasio, es obedecer al que todo lo ordena. Dios ordena, y de ahí la ley suprema: obedece a Dios. Como principio supremo del derecho de Dios, la voluntad se revela a través de la razón y de la revelación. De la primera se desprende la ley natural, y de la segunda la ley positiva.

La existencia de la ley natural, según Tomasio, se demuestra con los argumentos siguientes: Dios creó al hombre como ser racional; por consiguiente, quiso preceptuarle acciones relacionadas con la naturaleza racional, y prohibir las que se le oponen. El ser racional no puede vivir sin la norma de la ley. Los seres irracionales se rigen también por la ley, mas para ellos se trata de una norma interna, que obedecen sin tener conciencia de ello y de la cual no pueden apartarse. El ser racional, por el contrario, está dotado de libertad; para él no existe la ley absoluta, y por eso debe ajustar sus acciones a la norma exterior, es decir, a los preceptos del ser supremo. Esto es particularmente necesario para el hombre, atendida la diversidad de aspiraciones y juicios sobre las cosas que en él se manifiestan. En la vida no habría orden ni paz si los hombres no se rigiesen por determinadas reglas. De ahí la necesidad de la ley natural, que no es sino "el precepto divino escrito en los corazones de todos los hombres". (26)

Naturalmente, en estas reflexiones Tomasio parte de premisas que le habían sido dadas por la iglesia, admite la existencia de Dios, sin someterla a crítica racional.

No obstante, las ideas que expone a continuación no necesitan de Dios. "La razón humana es la capacidad de pensar; esto únicamente puede hacerse a través de la palabra; la palabra, a su vez, nace sólo en la sociedad humana. Por consiguiente, la actividad de la razón exige necesariamente la convivencia. Por eso, cuando nos referimos a la naturaleza racional, de lo que hablamos es de la naturaleza de la vida en común. De ahí el principio supremo de la ley natural: haz lo que obligatoriamente se conforma con la convivencia, y no hagas lo que se le opone. De este principio se desprenden todos los deberes del hombre respecto de sus semejantes", (27) escribe Tomasio. Para fundamentar estos sencillos pensamientos no era necesario en absoluto recurrir a la religión.

---

(24) CH. THOMASIUS, *De Præjudiciis oder von der Vorurteilen.*
(25) CH. THOMASIUS, *Institutiones Iurisprudentiæ Diviniæ,* 1688, S. 155.
(26) *Ibidem.*
(27) *Ibiden,* págs. 52-72.

Mientras tanto, en Tomasio el principio fundamental de la jurisprudencia es la voluntad de Dios, aunque también aquí este principio resulta tan inconsistente como en su aplicación a la ley natural. Tomasio incurre en una contradicción lógica, que él mismo veía y que trató en vano de evitar. Por una parte, la ley, como mandato exterior, es reconocida como norma superior de las acciones humanas; por otra parte, la propia ley está determinada por la naturaleza del hombre, la cual, por tanto, es, a su vez, su norma. En su polémica con los teólogos, en particular con Prasschi, Tomasio expuso su punto de vista, en el que en ciertos puntos se apartaba de Pufendorf y se acercaba a Leibniz. "La inconsistencia de los principios tomados de Pufendorf —escribe Chicherin— se hizo para él evidente. Comprendió la necesidad de sustituir la norma exterior con la interior y de dar a la ley natural una significación más amplia, sin limitarse a las reglas puramente exteriores de vida en común e incluyendo en ellas todas las exigencias morales, cuyo origen reside en la naturaleza racional del hombre. Fruto de este nuevo viraje de sus ideas fue *Introducción a la filosofía moral.*" [28]

Punto de partida de la filosofía moral [29] de Tomasio es el conocimiento de la naturaleza humana. La base fundamental de la moral es el amor. Tomasio hace distinción entre el amor universal y el amor particular. El primero se basa en la igualdad de todos los hombres, que liga a todos, desde el mayor de los sabios hasta el campesino ignorante. La igualdad se desprende del hecho de que todos nacen de la misma manera, todos experimentan las mismas necesidades en cuanto a comida, ropa y vivienda y todos están sometidos por igual a las enfermedades y a la muerte. El amor particular, que une del modo más estrecho a los hombres, es la igualdad de sexos, la comunidad de estado, de bienes, de nacionalidad, etc.

El origen del derecho y de la moral es el mismo. El derecho natural establece tres leyes morales: los deberes ante Dios, los deberes ante el prójimo y los deberes ante sí mismo. Tomasio formula la ley moral como sigue: "Haz lo que coincide necesariamente con la «coexistencia pacífica», con la vida social de los hombres, y evita todo cuanto no coincide con ella." Los deberes con relación a sí mismo están determinados por la circunstancia de que el individuo tiene derecho a la existencia en cuanto sirve a la causa de la humanidad. El hombre, en sentido propio, lo es solamente como miembro de la sociedad. Cualquier ética debe partir de estas ideas. Tomasio se nos presenta como el fundador de una ética social en vez de la ética individual.

En calidad de ideólogo de la sociedad burguesa y de su fase inicial, Tomasio preconiza la subordinación de la voluntad individual a la sociedad, a la voluntad del todo. La futura sociedad, según él, sería la agrupación de hombres libres e iguales unidos entre sí por

---

[28] B. N. CHICHERIN, Obra cit., pág. 218.
[29] CH. THOMASIUS, *Einleitung zur Sittenlehre*, 1692.

el "amor" y los servicios recíprocos. La moral consistía, pues, en la transformación del hombre en ciudadano, es decir, en un ser que es parte del grupo y encuentra la mayor satisfacción en servir a la sociedad. Ser ciudadano es el primer deber del hombre. Y si entre los hombres existe la desigualdad (en relación al sexo, al estado, a los bienes, etc.), estas diferencias deben ser suprimidas "mediante el amor general basado en la misión del hombre". El amor es la aspiración a la unidad.

Ciertamente, la concepción del mundo de Tomasio representa en la historia de Alemania un paso muy importante, revelador de las aspiraciones de la burguesía en ascenso y espejo de sus intereses y deseos. Ahora bien, la propia burguesía alemana era incapaz de emanciparse de la religión, pues se hallaba sometida a una dependencia espiritual respecto de las clases reaccionarias, por lo que sus ideólogos, incluso los más avanzados, como Tomasio, no pudieron romper con el luteranismo.

Con la vista puesta en la situación de la sociedad de aquel entonces, Tomasio la condena, afirmando que los hombres son los seres más desgraciados. El amor racional, propiamente hablando, había sido expulsado casi por completo de las relaciones humanas. ¿Dónde encontraréis —escribe Tomasio— personas capaces de prestar un beneficio a sus semejantes con el corazón en la mano? En el mundo reinan actualmente la dureza de corazón, el engaño, la envidia, el afán de lucro; cada uno aspira a elevarse sobre los demás con la ayuda de la astucia, la perfidia y la opresión. Son muy pocos los ejemplos que vemos de amistad entre los hombres.

Si el amor a los semejantes se halla a tan bajo nivel, no es mejor en lo que se refiere al amor a sí mismo. Cada uno se preocupa sólo de su cuerpo, en el deseo de prolongar su vida. En vez de un trabajo agradable y útil, los hombres aspiran a la inactividad, a la ociosidad y a una vida de vicio. Cada uno trata de dominar a sus semejantes con ayuda de la violencia, y de ahí el odio y el miedo que se sienten unos a otros. Los nobles, los burgueses y los campesinos permanecen en hostilidad recíproca, observa Tomasio, y cada estamento aspira a causar a otro todo el daño que puede. De este modo, en vez de la felicidad humana en todos los sitios encontramos la desgracia.

Tomasio propone para corregir la situación una utopía comunista, la cual constituye el núcleo de su filosofía.

III

En su conjunto, las utopías comunistas de los partidarios alemanes de la Ilustración no se hallan en contradicción con la ideología de la burguesía que despierta a la vida social y política. En la época de su formación, la burguesía, en lucha por el poder, creía posible prometer a los trabajadores la libertad y una vida acomodada a fin de atraerlos a su lado. Además, como indicaba V. I. Lenin, la burguesía revela en tales períodos un "desinterés" sincero. Esto se re-

fiere también al llamado *Liebeskommunismus*, al "comunismo basado en el amor" de Tomasio.

Éste llegó al comunismo por motivos éticos. A semejanza de Leibniz, Tomasio ve la esencia de la naturaleza del hombre en el desarrollo gradual y armónico de sus energías y capacidades. El fin auténtico de la filosofía práctica, dice, está en la consecución de la felicidad, en la posesión de todos los bienes que se hallan al alcance del hombre. Y como éste se compone de cuerpo y alma, la felicidad suprema consiste en la unión de los bienes corporales y espirituales, es decir, en la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales del hombre. Pero esto sólo se puede conseguir "mediante el amor que, al ser perfecto, brota en la comunidad completa de todos los bienes y de cualquier acción razonable". (30)

La comunidad de todos los bienes es "el santuario más íntimo del amor, allí donde cesa toda propiedad individual, pues la propiedad supone la desunión de los hombres y ha sido implantada únicamente por una insuficiencia de amor". El hecho de que Tomasio, partiendo de su filosofía moral, lo mismo que Leibniz, llegase al comunismo, es de gran significación. No obstante, en las construcciones de Tomasio relativas a la sociedad del futuro basada en la comunidad de bienes, no hay la menor alusión a su régimen y a sus bases económicas. Leibniz, con anterioridad a Tomasio, había comprendido la significación de la economía y de la economía política para el desarrollo de la moral. Llegó incluso a escribir un trabajo sobre este tema: *Sociedad y Economía.*

Llama la atención el hecho de que en las obras de Pufendorf, Tomasio y Christian Wolff —partidarios de la teoría contractualista acerca del origen del Estado— se conceda la atención máxima a la fundamentación del poder de los príncipes y la mínima a asegurar los derechos de los súbditos; no se observa en ellos ninguna aspiración a la limitación constitucional del poder supremo del monarca. No obstante, hay que considerar como un factor positivo la elaboración sistemática que hacen del problema del Estado, lo mismo que la explicación que Tomasio ofrece de las diferencias entre moral y derecho.

Tomasio señala con razón que los filósofos habían hablado mucho de la virtud de los hombres, de la necesidad de organizar la vida de tal modo que los hombres pudieran conocer una vida de felicidad y alegría, pero no habían hecho nada práctico para conseguir que así fuese realmente. Refiriéndose a la sociedad comunista, expresa la convicción de haber encontrado la solución de este problema, afirmando que había sido el primero en señalar los medios y las vías para corregir la vida de los hombres. Como la fuente de todos los bienes es el amor, la comunidad de bienes a que Tomasio aspira sólo podía ser realizada cuando el amor racional se convirtiese en patrimonio de los hombres.

---

(30) CH. THOMASIUS, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, S. 43.

La concepción social de Tomasio es seguramente una utopía. Pero no sería correcto desentenderse de las concepciones utópicas por no ser realizables y someterlas a una crítica demoledora. Las utopías han desempeñado en la historia de la humanidad un papel muy positivo. Sus autores negaban el régimen existente, hacían ver la injusticia reinante en la sociedad de clases, la opresión de los trabajadores, la desigualdad, etc., y todo esto no podía menos de influir en el desarrollo del pensamiento científico. Además, las utopías reflejaban una fase determinada en el desarrollo de los trabajadores, y en particular en la historia de la clase obrera. Estigmatizaban los vicios y la inconsistencia de la sociedad de clases. En cuanto al programa positivo de las utopías, no daba ni podía dar indicación alguna de las vías y los medios reales para la implantación del comunismo, para el logro de la comunidad de bienes que los creadores de estas utopías propugnaban. Ello se debía, principalmente, al hecho de que estas teorías presentaban un carácter idealista y abstracto; los utopistas no podían prever un análisis científico de la estructura de la sociedad, de sus fuerzas motrices y de sus leyes de desarrollo.

Por alejada que la teoría de Tomasio estuviese de la vida, no hay que rebajar su significación como protesta, en nombre de la justicia y de la igualdad, contra la desigualdad económica, contra la división clasista en ricos y pobres. Por muy utópicos que fuesen sus concepciones, con todo el carácter contradictorio de su ideología, con todo el carácter erróneo de algunas proposiciones de su doctrina, Tomasio merece el reconocimiento de las generaciones que le siguieron, por su lucha contra las corrientes más reaccionarias de su tiempo, contra el despotismo del poder y de la Iglesia, en defensa de la libertad personal, de la libertad de conciencia y de la libertad política, por haber expuesto la aspiración que llama a la humanidad a un futuro mejor, al comunismo.

CAPÍTULO IV

CHRISTIAN WOLFF, DIVULGADOR DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA (1679 - 1754)

I

Christian Wolff no figura entre las mentes filosóficas creadoras. Y sin embargo, su papel es muy grande en la historia de la cultura alemana, de la Ilustración alemana. Hegel observa con justicia que él "más que nadie tiene derecho a ser llamado maestro de los alemanes; puede decirse que únicamente Wolff aclimató en Alemania la costumbre de filosofar". [1] Así, pues, lo que Tomasio había preparado encontró su realización completa en Wolff. H. Hettner escribe que "la significación de Wolff es grande no sólo en la historia de la filosofía, sino también en la historia de la cultura general". [2]

La Ilustración alemana —un intento de la burguesía incipiente de hablar su propio lenguaje— no pudo emanciparse de la actitud servil ante el absolutismo de los príncipes. Esta contradicción entre las proposiciones teóricas y la actividad práctica encontró también reflejo en toda la vida de Christian Wolff. Éste era fiel a los ritos de la Iglesia Luterana y no se manifestó abiertamente contra el despotismo de los príncipes.

Hettner caracteriza a Wolff como persona religiosa y devota, como adversario de la filosofía de franceses e ingleses. "Durante toda su vida —escribe Hettner—, Wolff cumplió fielmente sus deberes religiosos, no por la fuerza de la costumbre ni por cálculo astuto, sino porque los sentía profundamente. Se percibe un tono cariñoso y cordial de piedad sincera cuando con los motivos más diversos se manifiesta contra Spinoza, Newton y Locke, o en contra del «insensato librepensamiento de los ingleses», o en contra del «materialismo y

---

(1) HEGEL, *Obras*, ed. rusa, t. XI, libro 3º, Moscú-Leningrado; 1935, pág. 358.

(2) H. HETTNER, *Historia de la literatura universal del siglo XVIII*, t. III, *La literatura alemana*, libro I, 1872, pág. 195.

el escepticismo de los franceses que corroe por doquier el deísmo».» (3)

Wolff llegó a pensar que con su metafísica había creado "el instrumento oportuno para luchar contra el ateísmo y la blasfemia". (4)

La filosofía del "sentido común", es decir, la metafísica de Wolff y su doctrina religiosa, expresaba al propio tiempo el pensar y el sentir de "amplios círculos" de la burguesía y tuvo gran éxito. La filosofía la define como un recurso para alcanzar el bienestar general de los hombres. El fin de todo conocimiento es el bienestar, la felicidad. La ética y la ciencia de la sociedad tratan precisamente de la felicidad de los hombres.

La doctrina de Wolff cumplió un papel muy significativo. Contribuyó, en calidad de sucedáneo de la unidad nacional, a cierta unificación entre protestantes y católicos, ya que su filosofía fue admitida tanto por los luteranos como por los católicos alemanes como portadora de la Ilustración. De este modo ayudó a crear un movimiento social común a toda Alemania. "Tal ideología... que reconciliaba y unía a los alemanes, católicos y luteranos, era muy necesaria para la unidad espiritual del pueblo alemán después que la Guerra de los Treinta Años había abierto un profundo abismo entre las creencias religiosas. Las doctrinas de Wolff, en calidad de concepción común de protestantes y católicos, ayudaron a superar este abismo." (5)

En la historia de la Ilustración alemana, Wolff representa una etapa nueva, que se caracterizaba por la circunstancia de que, a diferencia de la primera, cuando el sentido de la vida se concentraba para los burgueses en el trabajo, en intereses puramente materiales, surgen intereses intelectuales espirituales. El burgués no ha sido creado sólo para la vida activa, su misión es también el desarrollo de sus capacidades intelectuales; incluso tiene la obligación de ilustrarse y de tomar parte en la vida espiritual del pueblo. (6) En relación con estas nuevas necesidades surge la nueva visión del hombre y de la misión del mismo.

Por otra parte, en lo relativo al modo de conocimiento, Wolff llevó a un primer lugar el *valor del concepto*, que se convertía en la base del pensamiento de la Ilustración alemana. En el concepto se da la esencia del fenómeno, y por eso "en la ciencia incluso la explicación de las cosas puede ser obtenida de las palabras". En la medida en que tenemos un concepto claro y preciso de las cosas, las conocemos. En ello estriba la naturaleza de la razón, a diferencia del intelecto. La razón, por consiguiente, es la capacidad para combinar los conceptos y, mediante conclusiones, elevarse hasta verdades su-

---

(3) *Ibídem*, pág. 203.

(4) *Ibídem*, pág. 204.

(5) G. MÜHLPFORDT, *Christian Wolff, ein Enzyklopädist der deutschen Aufklärung. "Jahrbuch für Geschichte der deutschslawischen Beziehungen"*, 1956, Bd. I, S. 96.

(6) H. M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 1949, S. 109.

periores. El intelecto tiene que ver con las representaciones. Todo conocimiento verdadero tiene su origen en la razón.

Con estas tesis relativas al conocimiento —el papel exclusivo de la razón y del concepto, posibilidad de conocer la verdad partiendo de conceptos puros— Wolff sentó las bases del idealismo alemán.

Kant, en el prefacio a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*, hace justicia a Wolff en las expresiones siguientes: "En el cumplimiento del plan trazado por la crítica, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, tendremos que seguir el método riguroso del célebre Wolff, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, quien fue el primero en dar ejemplo (y gracias a este ejemplo fue el iniciador, en Alemania, del hasta ahora no agotado espíritu de la fundamentalidad) de cómo, mediante el establecimiento de los principios en forma de leyes, la precisa determinación de los conceptos, la exigida rigurosidad de las demostraciones y la supresión de saltos temerarios en las conclusiones, adoptar el camino seguro de la ciencia. Wolff habría sido perfectamente capaz de elevar también la metafísica al grado de ciencia si se le hubiera ocurrido preparar el terreno con la ayuda de la crítica del órgano, a saber, de la razón pura; por lo demás esta falta, no hay que achacársela tanto a él, como al modo dogmático de pensar de su época, y en este sentido los filósofos de su tiempo, y también de todas las épocas anteriores, no tienen por qué hacerse mutuos reproches. Quienes niegan el método de Wolff, y con ello el de la crítica de la razón pura, no tienen otro propósito que liberarse definitivamente de las trabas de la ciencia y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia." (7)

Wolff, siguiendo el ejemplo de Tomasio, utilizó el alemán en sus obras escritas y en su actividad docente. Gracias a él, principalmente, el alemán se convirtió en el idioma de la filosofía alemana. Un gran número de términos fueron inventados por Wolff. Todos ellos expresaban determinados conceptos filosóficos que reflejan la esencia del objeto o fenómeno dados. Así, introdujo en la filosofía alemana conceptos tan importantes como los de conciencia (*Bewusstsein*), representación (*Vorstellung*), concepto (*Begriff*), psicología (*Psychologie*), ciencia (*Wissenschaft*), historia (*Geschichte*), monismo (*Monismus*), dualismo (*Dualismus*), gnoseología (*Gnoseologie*), etc. No todas las palabras eran de su invención, pero gracias a la exacta determinación de las mismas en calidad de conceptos y términos filosóficos, entraron en el uso común. El lenguaje filosófico kantiano se apoya por completo en los términos y conceptos introducidos por Wolff.

Como filósofo, Wolff no dejó obras de gran valor. Era un ecléctico y en muchos sentidos permanecía aún sumido en la escolástica y la metafísica del Medioevo. Sus comienzos no estuvieron en la filosofía, sino en las matemáticas y la física. Sus teorías descansaban

(7) KANT, *Crítica de la razón pura*, San Petersburgo, 1907, pág. 20.

en el método matemático. No obstante, creó un amplio sistema filosófico que abarcaba casi todas las esferas de la ciencia y poseía un carácter puramente racionalista. Wolff fue en Alemania uno de los fundadores del racionalismo, que más tarde había de florecer esplendorosamente en forma de idealismo filosófico. Bien es cierto que él, a diferencia de Leibniz —que unía el factor racional y el empírico del conocimiento—, separó estos dos modos de conocimiento. A consecuencia de ello, inevitablemente debía surgir una metafísica muerta, desprovista de la profundidad de lo empírico.

II

Lo que a nosotros nos interesa aquí particularmente es el papel de Wolff como sociólogo, tanto más que, a pesar de sus concepciones conservadoras y hasta reaccionarias, cumplió cierto papel como ideólogo de la burguesía incipiente. Sería más exacto decir que Wolff fue portador de las ideas de la clase nueva y progresiva en la Alemania de aquel tiempo, una burguesía atrasada en relación con la de otros países europeos; las ideas de una clase que permanecía aún sumergida en las nociones medievales. Concretando, Wolff fue relativamente progresista, sin chocar con las nociones atrasadas de su clase. Por esto, también en su teoría de la sociedad —que estaba llamada a ser el primer programa de la burguesía— Wolff hizo visibles concesiones al régimen social existente. Por esta razón, su crítica tenaz de los distintos aspectos del sistema del absolutismo no afectaba al absolutismo en su conjunto. Sin embargo, dentro del marco caduco de la monarquía absoluta, Wolff pugnó en defensa de su ideal del Estado social de bienestar.

Una de las nociones más nocivas, que compartían tanto Wolff como la mayoría de los partidarios alemanes y franceses de la Ilustración, fue la fe en el absolutismo culto, en el monarca ilustrado. Por su parte, soberanos como Federico II y Catalina II aceptaban la filosofía de la Ilustración sin sacar de ella conclusiones prácticas para su Estado; incluso mantenían lazos de "amistad" con las personalidades principales de la Ilustración francesa, con cuya autoridad encubrían sus obras reaccionarias.

Merecen atención los argumentos de Wolff en favor del poder personal como derivado de la "unidad" del género humano. Lo mismo que cada estado es una unidad de individuos, ese estado puede ser considerado, a su vez como un individuo, como una persona. [8]

Tomasio, lo mismo que otros ilustradores del primer período, partía del hecho de que la misión del hombre es el trabajo, subrayando que el individuo debe tener presente el bien general y que lo individual está unido por completo al "servicio al prójimo".

---

[8] Cita tomada de: P. KLASSEN, *Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus*, 1929, S. 107.

La ética social de Wolff va más allá. Formula la ley natural de la moral como sigue: "Haz lo que contribuya al perfeccionamiento tuyo y de tus semejantes. El hombre está unido a otros hombres y tiene la obligación de amarlos como a sí mismo." Wolff expone detalladamente la teoría del alcance de la perfección humana, tratando de ampliar este concepto, para lo cual pone en él no sólo la idea de la perfección individual, sino también de la perfección social.

Wolff unía las tendencias naturales del hombre al egoísmo con su "misión natural". Las primeras tienen su origen en los sentidos, mientras que la misión natural es resultado de la actividad de la razón. Entre los sentidos y la razón existe un neto antagonismo. La razón dirige la actividad del hombre hacia la perfección, mientras que los sentidos se oponen a ello. De este modo, la base de la ética de Wolff es la lucha de la razón con los sentidos. Se trata de un dualismo claramente expresado: la razón y la vida sensorial se enfrentan en el alma como los principios del bien y del mal. Es una ética de lucha, de pugna sistemática y constante a lo largo de toda la vida del hombre. (0)

En su analogía del trabajo, de la actividad del patrono y de la invención, Wolff se muestra netamente como ideólogo de la burguesía. El burgués, afirmaba él, está obligado a observar una buena conducta y a ahorrar, a fin de crearse un capital, que con una distribución inteligente deberá conservar y multiplicar. Todo cuanto va contra la ética de la adquisición es lujo, prodigalidad, etc., y constituye un vicio.

Christian Wolff desarrolló por primera vez las ideas del profesionalismo. Exigía que el hombre no aspirase a conocimientos y a cosas que no le eran útiles. Esto no hay que comprenderlo en un sentido estrecho, limitado, puesto que él, en su obra *Obligaciones ante el intelecto* se refería a una noción amplia de profesión. El hombre debe aspirar a la perfección del intelecto en todos los sentidos. Su tendencia le lleva a la formación intelectual, al desarrollo de la razón, al conocimiento. Y todos los hombres están obligados a fomentar estas facultades. El volumen de los conocimientos depende de las condiciones concretas en que se desenvuelve la vida de cada persona.

Con su reivindicación del desarrollo espiritual, de la instrucción, Wolff dio un paso adelante en relación con los primeros partidarios de la Ilustración, que veían el servicio al prójimo, es decir, su misión social, sólo en los asuntos materiales. A este respecto, Wolff trató de elevar el papel de la filosofía en la vida de la sociedad. "No sólo el artesano, el mercader y el funcionario son servidores de la humanidad: también lo es el filósofo."

Estas ideas de Wolff tuvieron excepcional significación para el avance cultural de los alemanes. Reflejaban ya las aspiraciones reales de la burguesía y preparaban el ascenso de la cultura alemana

(0) H. M. WOLFF, Obra cit., pág. 122.

que condujo a la expansión de la literatura y la filosofía clásicas.

A este respecto, Hans Wolff observa justamente: "Esta argumentación del ideal de la cultura es una auténtica gran obra de Wolff. Fue el primer pensador alemán que defendió *este ideal de instrucción como ideal general de cada persona*. El siglo XVII permitía pensar solamente a una reducida capa alta de la sociedad. En un principio, la Ilustración quería expulsar este derecho a pensar como un vicio aristocrático y limitar en todos los hombres el saber al conocimiento profesional. Wolff aspiraba a unificar ambas tendencias y, a pesar de todas las debilidades de su argumentación teórica, tuvo éxito en este sentido: el pensar, que antes era patrimonio de un reducido grupo de privilegiados, lo convierte, dentro de lo posible, en patrimonio general. El primer deber del burgués sigue siendo su vocación, es decir, su profesión; si reniega o desprecia esta obligación, comete un pecado. Pero en la medida en que su obligación profesional se lo permite, de conformidad con las concepciones de Wolff, peca si no se preocupa de su perfeccionamiento interior." (10)

III

Wolff es un continuador de Leibniz, particularmente en lo relativo a las ideas político-sociales y jurídicas. La actividad intelectual es, según la doctrina de Leibniz, la esencia de la felicidad humana. Wolff hace suyo este intelectualismo y, subrayando la tradición del racionalismo de su tiempo, la mantiene en sus obras *Pensamientos racionales*: *Pensamientos racionales sobre la vida social de los hombres, Pensamientos racionales sobre las acciones de la naturaleza, Pensamientos racionales sobre Dios,* etc. A semejanza de Leibniz, además de las ciencias naturales analiza las ciencias sociales: ética, derecho natural, política, etc.

Siguiendo a Leibniz, Wolff partía también de la concepción de que la humanidad empezó su existencia histórica con el comunismo. Así, el primer capítulo del segundo libro de *Principios de derecho natural y de gentes* lo dedica al comunismo primitivo. (11)

"La comunidad de las cosas —escribe— es el derecho común que muchas personas tienen a una misma cosa. Y las cosas a las que muchos tienen derecho se denominan comunes. Las cosas privadas son aquellas sobre las que alguien tiene derecho de propiedad. Las cosas que no pertenecen a nadie, *res nullius*, son aquellas sobre las que nadie tiene derecho de propiedad. En virtud de la igualdad innata de los hombres, todo pertenece a todos (*tout est en commun*) y nadie posee nada en propiedad. Es un estado natural (*état de nature*) que abarca a todo el género humano y que lleva el nombre de co-

(10) *Ibídem*, pág. 129.

(11) CH. WOLFF, *Principes du Droit de la Nature et des Gens*, 1758, p. 80-91.

munidad primitiva. Se basa en un derecho que nace con nosotros." (12)

En la comunidad primitiva, el consumo necesario de todas las cosas era accesible por igual a todos y a cada uno, "nadie podía ser excluido" de este derecho a las cosas. Mas, por otra parte, en esta comunidad nadie tenía derecho alguno a las cosas por encima de lo necesario para el consumo.

Más adelante, Wolff describe con todo detalle el régimen de esta sociedad comunista. La comunidad de bienes se extiende a todos los frutos del trabajo de los miembros de la sociedad, con la particularidad de que Wolff hace una determinación muy interesante de la medida del derecho de propiedad: la medida de la necesidad es medida de derecho. (13) Si la medida de la necesidad es "medida de derecho", evidentemente esto nos puede conducir a la fórmula de "a cada uno según sus necesidades", lo que, a su vez, es ley de la vida dentro de la sociedad comunista.

En el apartado XX del segundo libro de *Principios de derecho natural e internacional,* Wolff habla del trabajo obligatorio de los miembros de la comunidad. La comunidad primitiva imponía a cada uno la obligación de trabajar para el bien de todos. A nadie se le permitía entregarse a la ociosidad, a la inactividad. Wolff subraya que esta "sociedad comunista" como resultado del trabajo obligatorio no conoce las estrecheces y *puede ser la sociedad de la abundancia, de la concordia y hasta del esplendor.* (14)

Cada uno es juez competente en su esfera, puede utilizar sus cosas a su arbitrio. Tiene derecho a oponerse a cualquiera que desee impedírselo. La seguridad y la tranquilidad general se aseguran por la solidaridad de los miembros de la sociedad.

Pero la sociedad comunista (se trata del comunismo primitivo) es reemplazada por el régimen de la propiedad privada. Wolff no describe el modo como sucedió este cambio. Dice que entre el comunismo y el régimen de la propiedad privada no hay nada intermedio.

Toda una sección de esta obra se dedica al problema del origen del Estado. (15) El conjunto de hombres agrupados en forma de Estado se denomina pueblo o nación. El Estado, al decir de Wolff, se forma mediante la unificación de muchas casas o familias al objeto de aunar sus esfuerzos con vistas a procurarse los medios de subsistencia. A consecuencia de ello se forma lo que se conoce como Estado. Éste se constituye mediante un contrato entre los hombres. Los miembros del Estado se llaman ciudadanos. El bien común del Estado consiste en asegurar a todos los ciudadanos las cosas necesarias, una vida agradable y la seguridad contra las agresiones del exterior. Así, pues, el Estado es la sociedad integrada por un gran número de familias unidas para garantizar su nutrición y seguridad.

---

(12) *Ibídem,* págs. 80-81.
(13) *Ibídem,* pág. 82.
(14) *Ibídem,* pág. 84 (subrayado por mí. - *A. D.*).
(15) *Ibídem,* págs. 138-152.

Para conseguir este doble fin se necesitan el orden y la organización debida. Este orden es lo que se denomina república. Cada ciudadano tiene la obligación de aplicar todas sus energías en provecho del bien común de la sociedad. Nadie debe hacer nada que vaya en contra del bien del Estado ni preferir sus propios intereses en detrimento de los intereses del común. (16)

En su condición de partidario de la teoría del derecho natural, Wolff se atrevió a exponer unas ideas bastante democráticas para aquel tiempo; en una obra teórica no temía afirmar que el origen del poder del Estado reside en el pueblo. De ahí la conclusión en cuanto a la forma de gobierno y a la organización del mismo: todos los ciudadanos deben tomar parte en esta empresa y ponerse de acuerdo entre sí si quieren conservar el poder en sus manos. Pueden transferir el poder a una persona o a muchas, con derecho de revocación o sin él, para un plazo o para toda la vida, con el derecho de transmisión o sin él, con la concesión de un poder limitado o ilimitado.

El pueblo que instituye el Estado, en un principio posee el poder soberano, mas cuando lo transfiere a alguien, los gobernantes pueden incorporar a él la soberanía y reservársela. Pero aquí Wolff aporta una enmienda: dice que el jefe del Estado, al margen de las condiciones en que se le hizo entrega del poder, siempre debe guiarse en su labor por el bien público y no hacer nada en contra del mismo. Su gobierno será bueno o malo en dependencia de si cumple o no esta obligación. (17)

Wolff recuerda que "la ley suprema del Estado es el bien del pueblo". Pero los jefes de Estado, si no se hallan limitados por determinadas condiciones en su actividad, no son garantía de una actitud de buena voluntad hacia su pueblo.

En el problema de las formas de gobierno, Wolff se deja llevar por la tradición y sigue a Aristóteles. En términos generales, prefiere el gobierno democrático moderado a todas las formas restantes. Aquí, el pueblo goza de libertad e independencia, mientras que bajo las monarquías o las aristocracias se ve desprovisto de estos bienes. Wolff subraya abiertamente que al aceptar una de estas formas, el propio pueblo hace renuncia de la libertad. La monarquía degenera en tiranía cuando el jefe del Estado obra contra el bienestar y causa daño al pueblo. El tirano persigue su interés personal, y no el interés de la sociedad. La aristocracia degenera en oligarquía, en la que una minoría insignificante gobierna el Estado en interés propio. La política —la forma más democrática de gobierno— puede también degenerar en oligarquía, dentro de la cual gobierna el "populacho". (18)

La única defensa de los súbditos contra la arbitrariedad del mo-

(16) *Ibídem*, pág. 141.
(17) *Ibídem*, págs. 141-143, 146.
(18) CH. WOLFF, *Principes du Droit de la Nature et des Gens*, págs. 152-158.

narca o del poder supremo en general, es la desobediencia, que Wolff admite en casos excepcionales. Al mismo tiempo indica que el poder supremo está obligado a tomar en consideración las leyes naturales, contra las que no puede o no debe manifestarse. En el caso de que el poder supremo dé a los súbditos órdenes contrarias a las leyes naturales, el súbdito no está obligado a obedecerlas. Si, por ejemplo, el poder supremo le ordena matar a un inocente, debe negarse a cumplir el mandato. (19)

Así, vemos que Wolff, al igual que muchos publicistas y pensadores de su tiempo, mantenía el punto de vista de que el Estado se erige sobre la base del contrato social. Entre el poder supremo y el pueblo se concluye un contrato de conformidad con el cual el poder se compromete a hacer cuanto pueda y a buscar todos los recursos necesarios a objeto de garantizarle el bienestar y la seguridad. Por otra parte, los súbditos están obligados a obedecer al poder supremo en todo cuanto éste considere beneficioso para el bien común. Para Wolff existe una máxima esencial que él coloca en la base de toda su doctrina política. Dice así: *los miembros de la sociedad están obligados a hacer todo cuanto contribuye al bien común.* A este principio se subordinan por igual el poder supremo y los súbditos. (20) Por consiguiente, no siempre y no en todos los casos están los súbditos obligados a obedecer las órdenes del poder supremo. Hay que reconocer que expresar tales pensamientos en Prusia, en aquel tiempo, era algo que exigía bastante valor.

Wolff, a pesar de todas las reservas, piensa que el poder supremo, la soberanía, pertenece al pueblo; éste puede transferirla, en virtud del contrato, a una o a varias personas comisionadas para ejercer las funciones de dirección del Estado. Él no piensa en las garantías contra la arbitrariedad y los abusos de poder de las clases acomodadas. Fiel a las concepciones religiosas de su tiempo, afirmaba que la última garantía era Dios, a quien pertenecía la autoridad suprema. En contradicción con sus puntos de vista progresivos, Wolff enuncia dos razones que deben mantener a los ciudadanos en la obediencia: el temor y el respeto a Dios. Ambos elementos son la base más sólida del bienestar del Estado, (21) aunque se contradicen flagrantemente con lo que el mismo Wolff decía antes de que los ciudadanos pueden desobedecer al monarca que no se preocupa del bien del pueblo.

Las ideas sociales y políticas de Wolff son, en algunos aspectos, una repetición de las de Leibniz, si bien, según era costumbre en aquel tiempo, no se indicase el origen de las mismas. Así, por ejemplo, Wolff se preocupaba de elevar el papel o de revivir las ciencias y las artes, siguiendo a Leibniz, de quien toma por completo los planes de institución de academias científicas y universidades

(19) CH. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, 1721, S. 456-457.

(20) *Ibídem*, pág. 37.

(21) CH. WOLFF, *Principes du Droit de la Nature et des Gens*, p. 70-79.

en las que fuesen cultivadas las ciencias y las artes en su relación con la industria, a fin de perfeccionar los descubrimientos y los inventos.

No obstante, Leibniz era incomparablemente más avanzado que Wolff, pues luchó consecuentemente contra la explotación y las penosas condiciones del trabajo. Wolff, en cambio, a pesar de ser hijo de un curtidor, manifestaba a menudo su desprecio hacia las gentes de baja extracción. El hombre, pensaba él, debe alimentarse y vestirse con arreglo a su estamento, sin tratar de elevarse por encima de él, Exigía la creación de casas de trabajo para delincuentes, a quienes había que forzar a que practicaran una ocupación bajo la amenaza de castigos corporales. (22)

Wolff en muchas ocasiones se muestra como un pequeñoburgués limitado, de ideas antediluvianas. Así, por ejemplo, exige obediencia total y absoluta de la mujer al marido. Los aprendices deben a sus maestros no sólo obediencia absoluta, sino también amor. Además de cumplir sus obligaciones derivadas del trabajo, fuera de la jornada han de hacer todo cuanto sea útil y ventajoso al patrono. Juicios no menos atrasados, y hasta crueles, expresa acerca de los obreros asalariados. "Como es necesario protegerse de los holgazanes —escribe— y como los hombres torpes y orgullosos no se preocupan de encontrar trabajo mientras poseen recursos para la vida, y a consecuencia de ello llegan hasta perder la costumbre de trabajar, el salario no debe ser demasiado alto, tanto más considerando que esas gentes adquieren un espíritu de rebeldía." (23)

Wolff, como uno de los primeros representantes de los intereses burgueses, luchaba contra los salarios elevados, exigiendo que el obrero recibiese lo justo para satisfacer las necesidades más perentorias. En una palabra, los obreros debían recibir un salario mínimo, sólo para atender sus necesidades primarias.

Resulta típico que a comienzos del siglo XVIII, cuando el capitalismo apenas si aparecía en Alemania y la clase obrera, por consiguiente, también se encontraba en una fase embrionaria, los ideólogos de la burguesía ya enunciasen sus exigencias de explotación respecto a los obreros. Y eso cuando el país, como resultado de la completa devastación padecida en la Guerra de los Treinta Años, se hallaba interesado en incorporar a los obreros y artesanos a la empresa de dar un impulso a la industria y a la agricultura. El gobierno inició una amplia política de colonización del país en las condiciones más ventajosas para los inmigrantes; al mismo tiempo, el filósofo Wolff se mostraba partidario de la reducción de los salarios.

Más aun, Wolff llega a justificar la esclavitud, que defiende con toda clase de argumentos, admitiendo incluso la trata de esclavos. Wolff justificaba la esclavitud diciendo que no todos los hombres eran dignos de la libertad, y mientras no lo fueran, debían quedar

---

(22) CH. WOLFF, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, S. 365.

(23) *Ibidem*, pág. 340.

como esclavos. El esclavo se halla obligado a hacer todo cuanto pueda y todo cuando le ordene el amo. Wolff se muestra también partidario de la esclavitud con carácter vitalicio o por un período determinado, "si bien en nuestro país sólo se prolonga durante cierto tiempo". (24) No obstante, Wolff vierte una lágrima y manifiesta una gazmoñería repugnante al decir que "todos nosotros debemos amar a los esclavos y buscar el placer en su placer". (25)

A pesar de ello, él, siguiendo a su maestro Leibniz, también se preocupó de la supresión de la pobreza. Pero si éste vinculaba el problema de la supresión de la pobreza a una serie de reformas relativas al organismo social en su conjunto, Wolff no se elevó por encima del nivel del simple burgués que ve en la miseria el resultado de la embriaguez o la dilapidación, etc. Wolff no pudo llegar hasta la idea de que la supresión de la miseria suponía la supresión de aquel régimen.

IV

Wolff mantuvo una lucha sin cuartel contra el ateísmo. Los ateos, que niegan a Dios y a la religión, no pueden ser tolerados en la sociedad. Estaba dispuesto a achacarles toda clase de delitos, de los cuales se les debía hacer responsables. Ciertamente que no les negaba el derecho y la posibilidad de mantener una vida moral, ya que, según él, el ateo poseía razón y podía obrar igualmente de conformidad con la ley de la naturaleza.

Y a pesar de toda su defensa de la religión, Wolff no cesó de ser acusado de impío, sufriendo bastantes persecuciones.

El rey Federico Guillermo I, hombre de espíritu de soldado, haciéndose eco a las denuncias de los ortodoxos, que acusaban a Wolff de impiedad, veía en la doctrina de éste un peligro que podía hacer aumentar las deserciones en el ejército, y esto fue motivo para despojarlo de su cátedra. Wolff tuvo que huir de Halle, por temor a que lo condenaran a la horca.

Antes de la sanción se manifestaba más libremente en las peligrosas cuestiones de la religión. Y no hay duda de que era infinitamente superior a los profesores y curas ignorantes al predicar la ideología burguesa, y en particular la moral de los burgueses. Después de la condena, Wolff se esforzó en sus obras por justificarse de las acusaciones de ateísmo, spinozismo y deísmo. Apoyándose en el ejemplo de la moral china, Wolff trató de demostrar que la moral puede apoyarse en la razón.

Mauthner subraya con razón que en las concepciones de Wolff hay que distinguir el período anterior a la salida de Halle y el posterior a este acontecimiento. (26)

---

(24) *Ibídem*, pág. 130.
(25) *Ibídem*, pág. 128.
(26) F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. III, 1920-1923, S. 213.

Sin embargo, no podemos aceptar la opinión de Mauthner, quien trata con demasiado dureza a Wolff, acusándole de que carecía de concepciones firmes. Esto no es del todo cierto. Nosotros creemos que la renuncia a ciertas ideas progresivas antes mantenidas por él, fue obligada, que esa renuncia no fue sincera. Pero esto es una cuestión aparte. En todo caso hay que reconocer que la influencia de Wolff presentó un carácter positivo a pesar de que a partir de 1727 se esforzase en convencer a las autoridades de su ortodoxia. (27) Wolff era creyente, pero contribuyó a la propagación de la incredulidad, era súbdito fiel, pero estimuló el libre pensamiento; no era, en fin, un filósofo profundo, pero en la Alemania de aquel tiempo gozó más que nadie de la fama de pensador. Y no sólo en Alemania. Sus obras fueron traducidas a todas las lenguas europeas. Las academias de ciencias de Londres y París le acogieron en su seno. En la Academia de San Petersburgo se pronunciaron conferencias sobre la filosofía de Wolff. Actuó de intermediario en la invitación a sabios extranjeros para incorporarse a la recién fundada Academia de Ciencias Rusa, de la que fue miembro honorario desde 1724 hasta su misma muerte. Fue maestro de Lomonósov, con el cual mantuvo correspondencia. Ya como miembro de la Academia de Ciencias, Lomonósov consideró oportuno hacer una edición rusa de las obras de Wolff.

El secreto de esta popularidad de Wolff, lo mismo que de su limitación, reside en el estado económico y político de Alemania (y no sólo de Alemania). La moderación de las concepciones políticas de Wolff y su espíritu meticuloso, que le movió a tratar de crear un sistema filosófico, abrieron ante él una ancha vía.

(27) *Ibídem*, pág. 217.

CAPÍTULO V

FEDERICO II (1712 - 1786)

I

Federico II desarrolló su teoría del absolutismo partiendo de las ideas de la Ilustración; por este motivo, aunque a primera vista pareciese progresiva esa teoría, de hecho pretendía dar fundamento a la autocracia, al poder absoluto del rey, negando los derechos individuales y la libertad de los ciudadanos. La dignidad del rey —estimaba Federico II— es puramente humana, y se desprende la conciencia de su unidad con la humanidad. Y así, las reflexiones de Federico II llevan a la conclusión de que esta dignidad eleva al rey sobre todos los hombres, entre los cuales es el más "puro"; es el que mejor comprende y siente su unidad con el género humano; es el más "grande". De este modo, el rey es la encarnación de la sabiduría suprema, del conocimiento supremo, y se le hace entrega del poder en toda su plenitud sobre los ciudadanos, los cuales se ven reducidos a la situación de esclavos. El rey es la conciencia perfecta de la sociedad, tiene derecho a juzgar y a disponer en todo cuanto se refiere a los intereses de la humanidad.

Es muy característica la interpretación que Federico II da de la libertad del ciudadano. [1] Ésta consiste en el cumplimiento de las órdenes y disposiciones del poder. Sólo una persona es capaz de dirigir el Estado. El sistema político debe asentarse en una sola cabeza, debe emanar del espíritu del soberano, del rey, de la misma manera que Minerva salió de la cabeza de Júpiter. [2] El soberano es el principio del orden, sin él no hay unidad. El rey es el corazón, el alma y el cerebro del Estado. [3]

De conformidad con la filosofía de la Ilustración, el poder del Estado debe fijarse como objetivo el bien común. Está llamado a preocuparse de los intereses, de la felicidad y del bienestar del pueblo. Y el absolutismo ilustrado, que impera como único poder, puesto

---

(1) P. KLASSEN, *Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus*, 1929, S. 115-116.

(2) *Ibídem*, pág. 126.

(3) *Ibídem*.

que encarna toda la ciencia de gobernar, todos los conocimientos, toda la sabiduría de la humanidad, supone que la vida entera del pueblo se halla a su disposición. El monarca ilustrado decide por el pueblo todas las cuestiones de vital interés para este último. Es responsable de todo el Estado y de cada uno de los ciudadanos en particular. No es responsable ante nadie de sus actos. Más aun, en calidad de hombre superior, dotado de los mayores conocimientos, se imaginaba ante "una masa torpe, una fiera con muchas lenguas y pocos ojos". Esta masa puede ser conducida a sus propios fines, de los que sólo sabe el rey, mediante medidas coactivas. Y seguidamente Federico proclama sin rodeos que el rey debe ser sordo ante las peticiones de la opinión pública; todavía más, debe mirar con desprecio los juicios de esa opinión. [4]

Tal era el absolutismo ilustrado según lo concebía Federico II. Éste convirtió a sus súbditos en verdaderos esclavos carentes de toda libertad, después de lo cual se atrevió aun a manifestar que "estaba cansado de mandar sobre esclavos".

En su *Anti-Maquiavelo* Federico II declara hipócritamente que sólo era "el primer servidor del pueblo".

Christian Wolff, desde las mismas posiciones que ocupaba Federico II, exigía que el Estado, es decir, el rey, en su realización del "bien general" no perdiese de vista a ninguno de los ciudadanos, se preocupase de la moral y de la educación de los niños, fijase los precios de las mercancías, regulase los matrimonios, etc. Wolff era partidario del poder patriarcal; desde su punto de vista el poder de los príncipes era paternalismo. El pueblo necesitaba, según él, de esta tutela. Exactamente lo mismo pensaba Federico II, quien además estaba personalmente interesado en tal concepción del poder. Todas las obras de este monarca se encontraban en flagrante contradicción con las ideas humanistas que caracterizan a la filosofía de la Ilustración.

Durante sus cuarenta y seis años de reinado el rey no dio al pueblo ningún bien, lo agotó con las guerras, los impuestos, el servicio militar y todo género de opresión y de carencia de derechos. El feudalismo permanecía intangible y un mercantilismo miope empobreció al pueblo, cuyo desarrollo político fue dado al olvido. Federico II empezó su reinado eliminando la censura que pesaba sobre la prensa de Berlín, pero este privilegio no tardó en ser suprimido. Ya después de la muerte del rey, Mirabeau expuso un programa de reformas para Prusia. En su *Carta abierta a Federico Guillermo* recomendaba la emancipación de los campesinos y la supresión de la censura, pedía la libertad civil, industrial, comercial y religiosa y la libertad de pensamiento y de prensa: a esto se reduce —afirmaba— todo el arte de gobernar, en ello se contiene el germen fecundo del florecimiento del Estado.

---

[4] *Ibídem*, pág. 121.

La *Carta abierta* de Mirabeau no despertó la atención en Alemania. La burguesía del país estaba hasta tal punto atemorizada, era tan pasiva y servil, que no reaccionó a las sensatas propuestas de Mirabeau, el cual, por lo demás, se hallaba convencido de que Prusia se encontraba en vísperas de la revolución. Y, justamente para evitarla, sugería la reforma.

La historia de Prusia (y de Alemania entera) tomó un carácter unilateral. A consecuencia del estancamiento de la economía y como resultado de la indigencia política del país, lógicamente, no adquirieron desarrollo las ciencias económicas y políticas ni las disciplinas jurídicas. La vida transcurría en un ambiente de carencia de movimiento social y de intercambio público de opiniones, de una falta completa de libertad de palabra y de conciencia. Triunfó el partido eclesiástico luterano, que causó un daño terrible a la economía alemana.

Toda la cultura alemana posterior (incluida la filosofía clásica) ostenta el sello del luteranismo, está penetrada de religiosidad. El segundo rasgo de la conciencia nacional alemana, muy lejos de haber sido superado (nos referimos, claro está, principalmente a los filósofos, publicistas y políticos reaccionarios), era la admiración a Federico II, la glorificación de su reinado.

Fieles al culto a Federico II, los publicistas, juristas y filósofos de aquel entonces, trataban en su servilismo de justificar y argumentar el fraccionamiento y el poder absoluto de cada pequeño príncipe y de su "Estado". El Estado se consideraba propiedad personal del monarca "por la gracia de Dios".

Federico II se había educado en las obras de la literatura francesa. Incluso sus conocimientos de su propio idioma, el alemán, eran defectuosos. Despreciaba la literatura alemana y estaba en relación con los franceses de la Ilustración, particularmente con Voltaire. Éste escribía desde Potsdam, en 1750, que allí únicamente se hablaba en francés; "el alemán es una lengua para soldados y para caballos". Federico despreciaba a su pueblo, su lengua y su cultura. No fue un filósofo original. Toda su cultura procedía de las obras de los partidarios franceses de la Ilustración, a los cuales imitaba y repetía, utilizando con habilidad las ideas de los filósofos franceses del siglo XVIII en interés propio. Aspiraba a ganar la fama de filósofo, de sabio.

En ocasiones, Federico expuso verdades útiles, pero todo ello presentaba en él un carácter hipócrita y engañoso, ya que en calidad de rey que gozaba de un poder absoluto, hubiera podido realizar muchas de sus ideas, que jamás trató de aplicar. Federico II exaltaba la ciencia y el arte, pero no hizo nada para desarrollarlos en su propio país. En el capítulo XXI de sus *Obras filosóficas* hablaba de la importancia para el Estado de la agricultura, el comercio y la manufactura, pero fue bien poco lo que hizo para su progreso.

Federico no era ni un gran sabio ni un gran político, pero en el campo de las armas poseía cierta capacidad. Con todos sus defectos, dice Engels, "la organización militar de Federico el Grande

fue por lejos la mejor de su tiempo y todos los demás gobiernos europeos la adoptaron celosamente". (5)

La mayoría de las guerras de Federico II fueron de conquista, aunque él se mostraba contrario a ellas en teoría. Como resultado de esas guerras el territorio de Prusia aumentó en un 50 por ciento y su población en tres veces. Fueron guerras que costaron muy caras al pueblo. La población debía satisfacer impuestos abrumadores en interés de los Junker, de la nobleza agraria. A pesar de todas sus manifestaciones contra Maquiavelo, Federico fue un gobernante cruel, que se consideraba, según hemos dicho, autócrata por naturaleza, puesto por Dios sobre los hombres para dominar a su arbitrio. El régimen de Federico II era la encarnación del absolutismo prusiano y de la servidumbre.

Durante casi 200 años, los historiadores y políticos reaccionarios prusianos han exaltado a Federico y su régimen como un fenómeno progresivo.

Federico II siguió las huellas de su padre, aficionado al régimen del palo. El rey se preocupaba solamente del bienestar de la "raza de los nobles", como él llamaba a los aristócratas. Lo que le importaba era asegurar las condiciones más ventajosas para la explotación, por los grandes propietarios, de las clases trabajadoras y, en primer lugar, de los campesinos.

Prusia era una monarquía aristocrático-burocrática de tipo militar. Desde mucho antes era un Estado militarista, y Federico II, a lo largo de todo su reinado, se ocupó principalmente del ejército, puesto que veía la tarea fundamental del poder real en las guerras de conquista, en la expansión constante de su territorio. Desde hacía mucho los caballeros y príncipes alemanes, y también los reyes, aspiraban a llevar la "civilización" al Este, en otras palabras, trataban de conquistar las regiones orientales, comprendidas las tierras eslavas. Después de la Guerra de los Treinta Años, Prusia era el país más atrasado de Europa. Pero durante la segunda mitad del siglo XVIII en él se produce cierto cambio, aunque muy pequeño, en cuanto a un desarrollo de la industria y el comercio. Ahora bien, como la servidumbre se mantenía en pie, los intentos del gobierno no podían conducir a nada práctico. El poder real no supo ni siquiera conceder a la burguesía incipiente condiciones más o menos favorables para la expansión en el país de las fuerzas productivas.

Marx dice así de la Prusia de aquel entonces y del papel de Federico II: Prusia "no había subyugado a ninguna nación eslava fuerte. A lo largo de 500 años ni siquiera terminó de hacerse con Pomerania hasta que, al fin, la adquirió mediante un «canje». En general, el margraviato de Brandeburgo, desde que cayó en manos de los Hohenzollern nunca realizó una *conquista* verdadera, a excepción de *Silesia*. ¡Probablemente porque ésta es su *única* conquista se llama a Federico II el «Único»! Pequeñas raterías, *bribery*,

(5) C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XIV, pág. 37.

compras directas, manejos con las herencias, etc.; a estas infamias se reduce la historia de Prusia. Todo lo que de ordinario ofrece interés en la historia feudal, la lucha del soberano con los vasallos, las intrigas con las ciudades, etc., se presenta aquí caricaturizado en forma enana, porque las ciudades son aburridas y minúsculas, los señores feudales groseramente insignificantes y el propio soberano es una nulidad. Durante la Reforma, lo mismo que cuando la Revolución Francesa, perfidia vacilante, neutralidad, paces por separado. Se abalanza sobre los bocados que le ofrece Rusia durante las particiones organizadas por esta última, como por ejemplo en los casos de Suecia, Polonia y Sajonia. Y a todo esto, en la relación de gobernantes siempre se limitó todo a tres personajes característicos que se suceden como el día y la noche, con irregularidades consistentes únicamente en trastrocamientos en los turnos de aparición, pero nunca en el surgimiento de algún tipo nuevo: el santurrón, el sargento y el histrión. Si a pesar de todo el estado se mantenía en pie, sólo era gracias a la *mediocridad, aurea mediocritas*: una contabilidad concienzuda, el evitar los extremos, un exacto cumplimiento de los reglamentos militares, cierta mezquindad casera y la «constitución eclesiástica». *C'est dégoûtant!*" [6]

Pero Federico no pensó nunca en reforma alguna: "Todos mis designios —decía mucho antes de subir al trono— se dirigen a aumentar mi ejército, y todo el resto quedará como en vida de mi padre." La filosofía de la Ilustración y todo el coqueteo con los filósofos franceses no pasaban de un "juego". Eran, como en el caso de Catalina II, una simple máscara, hipocresía total y absoluta. En la filosofía iluminista de Federico no había el menor elemento de progreso. Pero él interpretó muy bien este papel, obligando a sus súbditos, y luego a las nuevas generaciones, a glorificarle como gran filósofo de la Ilustración y hasta como portavoz de la idea nacional. A la vez que presumía de su espíritu democrático y hablaba demagógicamente de la libertad de pensamiento, en la práctica establecía una severa censura de prensa, prohibiendo escribir de cuanto se refiriese a política interior. Este "ilustrador" luchó contra la literatura, que hacía vacilar "los soportes de la religión y la moral".

"El restablecimiento por doquier de la servidumbre —escribe Engels— fue una de las causas que impidieron el desarrollo de la industria en Alemania durante los siglos XVII y XVIII. En primer lugar la división inversa del trabajo en los gremios, al revés de lo que ocurría en la manufactura: en vez de la división del trabajo dentro del taller, el trabajo se divide *entre gremios*. Aquí, en Inglaterra, se produjo un desplazamiento de la industria al campo, que no conocía los gremios. En Alemania esto se vio dificultado por la transformación en siervos de los habitantes del campo y de las aldeas comerciantes, obligándoles a trabajar la tierra. Pero esto,

---

[6] *Ibídem*, t. XXIX, págs. 68-69. (*Bribery*: soborno; *C'est degoûtant!*: ¡Es repugnante! - N. del T.)

en fin de cuenta, trajo luego la muerte de los propios gremios, en cuanto apareció la competencia de la manufactura extranjera." (7)

Aparte de la inicua explotación a que los campesinos venían siendo sometidos desde hacía cientos de años por los Junker, éstos durante el reinado de Federico II empezaron a arrebatarles las tierras; el fenómeno se conoce como "desplazamiento de los campesinos de las tierras". Aquí se produce el mismo proceso que, en este orden, tuvo lugar en Inglaterra.

"Las calamidades de la Guerra de los Treinta Años permitieron a los nobles dar cima al sometimiento de los campesinos; el abandono de innumerables pequeñas fincas campesinas les permitió incorporarlas libremente a la heredad del caballero; la vuelta a la vida sedentaria de la población, que durante la devastación bélica fue empujada por la violencia al vagabundeo, proporcionó a los nobles un buen pretexto para adscribir a la gente del campo a la gleba en calidad de siervos. Pero ni siquiera esto les satisfizo por mucho tiempo. Apenas empezaron a cicatrizar, durante los cincuenta años siguientes, las terribles heridas de la guerra; apenas comenzaron los campos a verse cultivados de nuevo y la población a acrecentarse, los nobles señores feudales sintieron un nuevo despertar del apetito por las tierras y el trabajo campesinos. El señorío no era tan grande como para absorber todo el trabajo que era posible arrancar de los siervos, y en este caso se trataba de arrancar en el sentido literal de la palabra. El sistema de degradar a los campesinos a la situación de cultivadores sin tierra, de braceros siervos, tuvo un éxito notable. Desde los comienzos del siglo XVIII estas prácticas se intensifican cada vez más; ahora se las denomina *"desplazamientos de campesinos"* (*Bauernlegen*). "Desplazan" a todos cuanto pueden, según las circunstancias; en un principio los dejan aún en el número necesario para cumplir las cargas con prestación de caballo, y el resto es convertido en campesinos sin tierra (*Dreschgärtner, Häusler, Instleute* y otros con denominaciones semejantes), los cuales, a cambio de la cabaña y de un pequeño campo de patatas, deben trabajar un año tras otro hasta agotarse en la hacienda, a cambio de un jornal mísero en grano y poquísimo dinero. Allí donde el terrateniente era bastante rico como para utilizar sus propios animales de labranza, "expulsaban" también a los campesinos restantes, y sus parcelas eran incorporadas a la economía señorial. De este modo, todas las grandes posesiones de la nobleza alemana, particularmente al este del Elba, se formaron con *tierras campesinas robadas*, y si esta tierra es incautada a los ladrones sin indemnización alguna, ni siquiera así recibirán éstos su merecido. Hablando en propiedad, todavía deberían resarcir los daños causados." (8)

Como resultado del "desplazamiento" de los campesinos, obligados a abandonar sus tierras, el país se llenó de "pordioseros li-

(7) *Ibídem*, t. XXXV, págs. 105-106.
(8) *Ibídem*, t. XXI, págs. 250-251.

bres", según la expresión de Engels. En masas enormes recorrían el país personas desprovistas de todo recurso, sembrando el temor entre los nobles y el resto de la población. Estos vagabundos, a menudo recurrían a la violencia, cosa que no puede asombrarnos. Es característico que los gobiernos, entre ellos el de Federico II, recurrían ante todo para acabar con la "miseria" a los castigos más duros, creyendo que la violencia podía ayudarles a eliminar unas u otras calamidades sociales. Nadie pensaba siquiera en reformas serias, y menos que nadie Federico II. Cierto que Prusia, en la persona de este monarca, fue acaso la primera en entrar en el camino de las "reformas de la beneficencia", instituyendo en Berlín, en 1734, una "casa de trabajo para proporcionar ocupación a aquellos elementos de la población capaces de trabajar."

Engels señala que la revolución de 1525, es decir, la guerra campesina, tuvo un eco débil en la Prusia Oriental y fue reprimida fácilmente. "Los campesinos del este del Elba abandonaron a su suerte a sus hermanos sublevados y recibieron su merecido. En los lugares por donde había pasado el incendio de la gran guerra campesina, los campesinos fueron convertidos sin más ni más en siervos, sometidos a prestaciones y cargas ilimitadas que dependían sólo del arbitrio del terrateniente feudal, mientras que su marca (Mark) libre era convertida simplemente en propiedad señorial, de la que únicamente podían conservar el usufructo que el señor tuviera a bien concederles." (9)

Este "orden" empezó a extenderse también a las tierras situadas al este del Elba. De este modo, Federico II, a quien los historiadores, publicistas, filósofos y juristas aduladores llaman "rey de los pobres", hizo cuanto estuvo en su mano para llevar a los campesinos hasta la desesperación más completa.

Pero Federico no era ni siquiera un patriota en el sentido que dan a este término los hombres de la burguesía.

Alemania debía verse sometida a dos guerras de exterminio y Prusia a la supresión de la independencia como Estado para que la burguesía del país empezase a comprender los acontecimientos históricos al menos de los últimos doscientos años. Incluso en nuestros días sigue apareciendo un gran número de obras que glorifican a los Hohenzollern y, en particular, a Federico II.

Resulta de una necesidad imperiosa la revisión serena de la historia de Prusia, y singularmente de la leyenda de Federico, pues la glorificación de este rey muestra sobre qué peligrosas fábulas se levantaba la política prusiano-alemana de las últimas centurias.

Naturalmente, también antes, incluso en vida de Federico, hubo quienes formularon serias críticas acerca del régimen del rey, pero estas voces aisladas no se dejaban oír entre el griterío de los reaccionarios y de quienes se arrastraban ante ellos. Reiteradamente censuró Goethe a la persona del rey, aunque bien es cierto que lo

(9) *Ibídem*, pág. 248.

hizo principalmente en cartas privadas. Para Lessing, Prusia era un país más servil que cualquiera otro. El conocido arqueólogo Winckelmann decía del régimen de Federico: "Yo nací bajo el poder del tirano. Mi patria se encuentra bajo el yugo del mayor despotismo que se pueda imaginar. Me estremezco al pensar en este país. Siento escalofríos al pensar en el despotismo prusiano y en el matarife de pueblos; este monstruo del género humano ha manchado con una maldición eterna la naturaleza misma del maldito país. Es preferible ser turco circunciso que prusiano." (10)

Karl Friedrich Moser levantó en su obra *Von dem deutschen Nationalgeist*, en 1765, "'una protesta ardiente contra la obediencia ciega, estúpida y servil de los súbditos prusianos, los cuales creen que sus soberanos se encuentran por encima de todas las leyes". (11)

A tal señor, tal criado. La nobleza prusiana se distinguía por las mismas odiosas cualidades que su rey, al que imitaba y consideraba la perfección personificada. Los nobles, según palabras de un observador, eran monstruos a los que se podría tomar por un rebaño salvaje de animales antediluvianos.

La continuidad, las tradiciones desempeñan en la historia de la política un papel importante. Ya hemos visto que el militarismo caracteriza a Prusia desde tiempos viejos. Pero se comprende que el militarismo no es un fenómeno aislado. Está íntimamente unido a todo el régimen del país. Es muy significativo que la "teoría" racial, que tan importante papel cumplió en los últimos decenios de la vida y la política de Alemania, era ya símbolo de fe del rey-"filósofo". Federico II calificaba a los polacos de "raza de esclavos"; se les consideraba como gente de naturaleza inferior.

Durante el siglo XVIII, Francia, gracias a su cultura, fue el centro de atracción de los países atrasados, que aspiraban a ocupar un puesto en la política mundial, razón por la cual todo lo francés les atraía; es decir, atraía a sus capas altas, a la nobleza. El idioma francés era considerado como algo obligatorio entre las capas aristocráticas de estos países. Ser persona culta significaba, ante todo, conocer el idioma y la literatura de Francia. Federico, lo mismo que todos los representantes de los círculos aristocráticos superiores, se educó desde su infancia en la cultura francesa, mostrando desprecio hacia el pueblo alemán, hacia su lengua y su cultura.

II

Cuando Federico era príncipe heredero, presumía de liberalismo, de amor a la libertad. Acaso en aquel tiempo fuese sincero, pero las mentes perspicaces anunciaban ya que todo cambiaría en cuanto tomase las riendas del poder. En 1738 realizó un viaje a Holanda y

(10) Cita tomada de: H. SCHIRMANN, *Fridericus. Legende und Wirklichkeit*, 1948, S. 12.
(11) *Ibídem*, pág. 13.

entró en contacto con los masones. Entonces manifestó su repugnancia por el despotismo y decidió escribir un panfleto contra Maquiavelo. En abril de 1740 remitió el manuscrito a Voltaire para que fuese publicado en Francia. El *Anti-Maquiavelo* de Federico no se distingue ni por la profundidad de sus ideas ni por sus méritos literarios. Pero la intervención del heredero del trono contra el despotismo en un país donde el despotismo era el sistema de gobierno, no podía menos de infundir esperanzas en que el régimen político cambiaría cuando él pasase a reinar. No obstante, según queda dicho, las mentes más perspicaces no concedieron gran importancia a las efusiones liberales del heredero y anunciaron que todo seguiría como antes.

Muchos temían entonces que Voltaire, al no distinguirse por la firmeza de sus principios, ejercería una influencia funesta sobre el rey. Federico vacilaba entre la filosofía de Wolff y la de Voltaire, y, a la postre, este último salió vencedor.

Federico subió al trono el 31 de mayo de 1740, y ya el 3 de julio de aquel año promulgaba un rescripto en el que se proclamaba el principio de la tolerancia religiosa. Hizo volver a Wolff, a quien su padre había desterrado, con lo que se ganó las simpatías del pueblo, y en particular de los intelectuales. En cuanto a sus relaciones con Voltaire, cada vez eran más tirantes.

Las esperanzas cifradas en el nuevo rey no tardaron en disiparse. Se comprende que, en comparación con su padre, todavía pudo presentarse durante algún tiempo como un gobernante progresivo. No mandaba azotar al primero que le salía al encuentro, pero su actitud hacia el pueblo no era mejor que la de su padre. En una carta a Diderot escribía: Las supersticiones deben ser aniquiladas en las personas decentes y dejarlas en el populacho. Y en otra carta, a D'Alembert, informaba al mundo que la razón vencería entre las personas decentes, mientras que el populacho (*der Pöbel*) *no había sido creado para la razón.* [12]

Llamó a los jesuitas a su país y a los rosacruces a Berlín, poniendo en sus manos por completo la instrucción del pueblo y su educación religiosa, a fin de convertir a todos en súbditos sumisos siempre obedientes a la voluntad del rey.

¡Tal era el absolutismo "ilustrado"! La ilustración para las clases superiores y la superstición y la ignorancia para el pueblo.

El desprecio de Federico por la literatura alemana produjo la indignación de los escritores del país. Lessing decía: "Todavía puede llegar un adulador que a la época actual de la literatura alemana la llame época de Federico el Grande." [13] Y no ha habido escasez de aduladores de esta naturaleza. En cuanto a la política económica y al gobierno dentro del país, también aquí se reveló Federico II co-

---

[12] F. FÖRSTER, *Preussen und Deutschland im Zeitalter der französischen Revolution 1789-1806*, S. a., S. 86.

[13] J. SCHMIDT, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland*, Bd. II, 1864, S. 770.

mo verdadero absolutista. Quería "administrar" él mismo. Cuando el consejero de estado Ursinus publicó un memorándum en el que examinaba con espíritu crítico la política económica de Federico, inmediatamente fue expulsado del servicio y seguidamente encarcelado. (14) La menor muestra de iniciativa por parte de cualquiera era aplastada con dureza.

Ahora bien, a pesar de todo esto, no se puede cerrar los ojos al hecho de que el mercantilismo aceleró en Prusia y Sajonia el desarrollo de los elementos capitalistas. Según las concepciones de los mercantilistas, la base de la riqueza es el dinero, razón por la cual la política económica de tales países perseguía la finalidad de aumentar la afluencia de moneda.

El mercantilismo es expresión de la época de transformación de la economía natural en comercial-monetaria. En la época del capital comercial representa el comienzo del proceso de la acumulación primaria. La política mercantilista se proponía, pues, cooperar, todavía en el seno del feudalismo, al desarrollo de la producción industrial. La política mercantilista favoreció la expansión de Berlín, que se convirtió en el centro de la industria textil de Alemania.

El sistema mercantilista, que significaba el *proteccionismo* en general, fue según palabras de Marx, un "medio artificial" para reducir por la fuerza el plazo de transición del modo caduco de producción al moderno.

Prusia como Estado fue un fruto de la colonización. Como resultado de la Guerra de los Treinta Años, Alemania quedó destruida hasta tal punto que de la "pasada grandeza" no había quedado casi nada.

La disminución de la población agrícola alcanzó a cinco a siete millones de personas, o un millón de fincas. (15)

Llegado al poder en 1640, Federico Guillermo tuvo que ocuparse en primer término de reunir personas que se dedicasen al cultivo de la tierra, a las industrias y al comercio, en una palabra, que iniciasen el renacimiento del país. La ruina era tal, que el restablecimiento del mismo únicamente podía ser conseguido mediante medidas de colonización. A este objeto, el elector recurrió no ya a la incorporación de colonos de diversos países (principalmente de Holanda), sino también de delincuentes, soldados vagabundos, mendigos, etc.

"El Gran Elector trató, ante todo, de hacer volver a aquellos súbditos que habían escapado a los horrores de la guerra, recordándoles que después de la paz de Westfalia no tenían nada que temer. Abrió ampliamente las puertas a todos cuantos carecían de hogar, a los desterrados, a los soldados vagabundos e incluso a los salteadores que querían hacerse de nuevo personas honradas, adquiriendo una hacienda con el dinero robado.

Federico Guillermo, que tenía en gran estimación a Holanda —país donde pasó su juventud y había contraído matrimonio— atra-

---

(14) H. MOTTEK, *Wirtschaftsgeschichte Deutschlands*, Bd. I, 1957, S. 260.
(15) H. BECHTEL, *Wirtschaftsgeschichte Deutschlands*, 1952, S. 186.

jo de allí gran número de colonos. Entre ellos había ingenieros que le ayudaron a crear todo un sistema de canales según el modelo que Holanda les ofrecía; había también pintores, escultores y arquitectos que honraron las artes en un país que no tenía noción alguna de ellas; pero la parte principal de estos colonos la constituían los agricultores, los cuales desecaron los pantanos de sus granjas —las llamadas *Holländerein*— y enseñaron a los habitantes de Brandeburgo a criar ganado." (16)

En 1685, Luis XIV expulsó de Francia a los hugonotes; 20.000 personas —artesanos, mercaderes, etc.— se trasladaron a Brandeburgo, principalmente a Berlín, donde llegaron a integrar la cuarta parte de la población. Pero su peso en la vida económica y cultural de la ciudad, y por consiguiente del país, estaba determinado no sólo por su número, sino por el papel que habrían de desempeñar en la vida de aquel Estado. Berlín fue obra de los hugonotes. Además de los franceses, a Brandeburgo acudieron otras minorías perseguidas, como, por ejemplo, los judíos de Austria, los valones del Palatinado, los menonitas de Suiza, etc. Entre los inmigrantes predominaban los campesinos y los artesanos.

En sus decretos, que eran dados a conocer en Francia, Federico Guillermo prometía a quienes deseasen trasladarse a Brandeburgo sufragarles los gastos del viaje, la libre importación de dinero, bienes muebles y mercancías, la entrega gratuita de casas desocupadas y abandonadas, así como parcelas y materiales para la construcción de dependencias; les eximía del pago de impuestos durante diez años y les aseguraba el ingreso gratuito en los gremios. A los agricultores se les ofrecía tierras, a los fabricantes préstamos en metálico, a los nobles diversos cargos, y a todos en general, el derecho a integrarse en comunidades donde se predicaría en la lengua materna e incluso funcionarían tribunales franceses elegidos por los inmigrantes. (17)

Se trataba de una política perspicaz que trajo como resultado la aceleración del desarrollo económico del país, a modo de una industrialización.

Lo más importante de este proceso fue que los inmigrantes, en particular los hugonotes, pusieron en marcha las ramas de la producción industrial que habían desaparecido a consecuencia de la Guerra de los Treinta Años. Dieron impulso a la producción de tejidos de lana, pusieron en marcha las primeras plantaciones de moreras, inventaron la primera máquina de tejer medias, construyeron una fábrica de papel, organizaron la producción de velas, abrieron curtiembres y fábricas de guantes, montaron la producción de relojes. También perfeccionaron la industria metalúrgica. El aumento de la productividad del trabajo tuvo como causa una mayor división

(16) E. LAVISSE, *Estudios sobre la historia de Prusia*, Petrogrado, 1915, pág. 204.

(17) *Ibídem*, págs. 208-209.

y especialización del mismo, conduciendo finalmente a la aparición de manufacturas. [18]

El primer lugar entre los países que habían entrado en la vía del progreso técnico y, por consiguiente, de los inventos técnicos, lo ocupaba Inglaterra. Pero también en Alemania empezó a mostrarse activo el pensamiento de los inventores. En tiempos de Federico II se desarrolló muy particularmente la manufactura de hilados de algodón. En 1763 fue instituida en Potsdam, y en 1764, en Berlín.

Así, pues, los colonos contribuyeron en grado excepcional al desarrollo del país, atrasado y destruido, que pasó del feudalismo al capitalismo, a la producción manufacturera.

El capitalismo recibió un vigoroso impulso bajo Federico II con el desarrollo de la producción de guerra: fusiles, cañones, etc. Bajo Federico Guillermo I, estos materiales eran importados del extranjero. En tiempos de Federico II se comenzó a organizar la producción propia de armas. Esto aumentó la necesidad en cuanto a la extracción de hierro. [19] Apareció la demanda de hulla, con la consecuencia inmediata de la explotación de las minas de carbón. La región del Ruhr, Sajonia y otros lugares se convirtieron en centros de la extracción de hulla.

De este modo, Alemania entró gradualmente en la vía de desarrollo de las relaciones capitalistas.

Bajo Federico II estas relaciones progresaron, aunque lentamente, pero siempre en ascenso. En los primeros tiempos la cuestión de la mano de obra presentaba dificultades. La Guerra de los Treinta Años, según queda dicho, había arruinado a los campesinos, aumentando el número de los mendigos e indigentes. Los soldados vueltos del ejército carecían también por completo de recursos y pasaron a engrosar en gran número las filas de la gente pobre, de los sin techo y de los mendigos. Pero para la transformación de estos elementos, que carecían de oficio, en obreros asalariados —de los que tanta necesidad había— hubo de recurrirse a la coerción extraeconómica, la intervención de las autoridades y la aplicación de medidas coactivas.

Marx dice, describiendo el proceso de gestación del proletariado en el Oeste europeo: "La gente arrancada repentinamente de su modo de vida ordinario, no podía asimilar con la misma rapidez la disciplina de su nueva situación. Se convertían en masa en mendigos, en bandoleros, en vagabundos, en parte por afición y en la mayoría de los casos bajo la presión de las circunstancias. Por esta razón, a fines del siglo XV y durante todo el siglo XVI se promulgan *en toda Europa Occidental leyes sanguinarias* contra la *vagancia*. Los padres de la actual clase obrera fueron ante todo castigados por el hecho de que habían sido convertidos en vagabundos y pobres. La legislación los consideraba *delincuentes «voluntarios»*, y suponía que dependía

---

[18] H. MOTTEK, Obra cit., pág. 268.
[19] *Ibídem*, pág. 280.

de *la buena voluntad de aquéllos, el seguir trabajando en las viejas condiciones ya no existentes.*" (20)

Marx se refería a los países avanzados de Europa, principalmente a Inglaterra, pero lo que de ésta dice se podía aplicar por entero a Alemania.

Las autoridades recurrieron a la coerción extraeconómica, respecto de los obreros, en interés de los capitalistas; estas medidas de violencia presentaban un carácter diverso. Así, por ejemplo, quienes cumplían condena en los correccionales, eran obligados a trabajar para los capitalistas. Correccionales enteros fueron convertidos en empresas manufactureras. Después de la Guerra de los Treinta Años, el ejército permanente fue, sobre todo en Brandeburgo-Prusia, un elemento que contribuyó a la formación del proletariado. Una parte de los soldados trabajaban para empresas capitalistas en los mismos cuarteles. El trabajo asalariado de los soldados adquirió gran significación particularmente durante los permisos, que se prolongaban gran parte del año. Hay que subrayar que esta operación era tan ventajosa para las autoridades como para los patronos, puesto que los soldados-obreros percibían sólo la mitad del salario. Este mismo papel de trabajo asalariado era cumplido por las mujeres de los soldados. El "proletariado militar" constituía una parte muy considerable del proletariado en general.

La explotación del trabajo asalariado en Alemania era de una dureza excepcional: la jornada se prolongaba hasta catorce y quince horas. Se hallaba muy extendida la bárbara explotación de los niños. De tiempo en tiempo se producían períodos de estancamiento en el comercio y en la producción, y esto encarecía la vida y traía muy graves quebrantos a los obreros. En 1775, en la manufactura de la seda se produjo un colapso que los patronos aprovecharon para reducir el salario en un 25 por ciento. Los obreros se declararon en huelga, consiguiendo que la reducción quedase en el 12,5 por ciento.

III

Con respecto al problema de la colonización, que en el siglo XVIII era para Prusia una cuestión de vida o muerte, Federico II se preocupó mucho de la política inmigratoria. A diferencia de sus predecesores organizó este problema como una rama especial de la administración. Como discípulo de la escuela fisiocrática, creía que "los campesinos padres de familia son el sostén de la sociedad". De ahí su propósito de aumentar su número dentro del país. Bajo su reinado la colonización se convirtió en una empresa puramente económica.

Federico se hizo odioso con su política de colonización. No tenía inconveniente en atraerse los súbditos de sus vecinos. Agentes suyos

(20) C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XXIII, pág. 744.

aparecieron en todos los lugares para proceder a la recluta de emigrantes. Los gobiernos extranjeros hacían cuanto podían para impedir la actividad de los reclutadores, pero no tenían éxito, puesto que era una labor dirigida por el propio rey, el cual aconsejaba actuar con la máxima cautela. Los gobiernos extranjeros promulgaban decretos en los que se recomendaba "atrapar a los agentes a la menor sospecha y, según las circunstancias, someterlos a duros castigos, hasta llegar a la pena de muerte". (21)

El renacimiento de Alemania después de la Guerra de los Treinta Años se debió, principalmente, a los colonos. No obstante, el proceso de desarrollo capitalista avanzaba en el país con gran lentitud. Para el progreso de la industria escaseaban los capitales y los conocimientos técnicos. El Estado debía conceder subsidios a las empresas privadas. Pero sus ingresos no le permitían dedicar grandes sumas al desarrollo de la industria. Federico II, lo mismo que sus predecesores, aspiraba en primer término a construir un Estado militar fuerte, por lo que sumas ingentes eran invertidas en el ejército. Además, el gobierno destinaba recursos importantes a calmar el apetito de los nobles. Millones y millones eran invertidos en saldar las deudas de la nobleza.

Los campesinos debían mantener a los nobles, a la corte, al ejército y a la burocracia. Los nobles estaban eximidos del pago de impuestos. Los campesinos eran objeto de una "pugna" entre el rey y los nobles, que se disputaban los ingresos procedentes de la explotación de aquéllos. Federico II, que en las obras de los historiadores reaccionarios alemanes figura como rey de los pobres, lejos de hacer ni lo mínimo para aliviar la pesada carga que recaía sobre los hombros de las masas populares, castigaba la menor manifestación de descontento de los campesinos con gran dureza, recurriendo hasta a las armas.

Los reyes prusianos se procupaban principalmente de la ampliación de sus dominios con ayuda de la fuerza. El ejército era lo fundamental para todos ellos, incluyendo a Federico II. Acrecentaban sus posesiones tanto por la conquista como mediante pequeños robos, sobornos, adquisición directa y pleitos relacionados con los bienes hereditarios.

"Como balance general de los cuarenta y seis años de su reinado, Federico II incorporó a la monarquía prusiana a trescientos tres mil súbditos nuevos. Los distribuyó entre las ciudades viejas y novecientas aldeas nuevas, además de unos cuantos miles que reservó para instalarlos en barriadas fundadas expresamente para ellos. Si recordamos los resultados de la actividad de sus predecesores y los unidos a lo hecho por Federico, resultará que en 1786 *una tercera parte de la población prusiana* estaba compuesta por colonos llegados a Prusia a partir de los tiempos del Gran Elector. Nada seme-

(21) E. LAVISSE Obra cit., pág. 253.

jante se puede encontrar en la historia de ningún otro Estado moderno", dice con razón Ernest Lavisse. (22)

"Disueltos en la población prusiana —escribe Lavisse—, estos extranjeros le transmitieron las dotes especiales recibidas por ellos de la naturaleza y la hicieron diferente a cualquier otro pueblo. De la mezcla de razas distintas se formó una raza nueva." (23)

Los fascistas alemanes se vanagloriaban de la pureza de su "raza", siendo así que los alemanes constituyen una de las naciones de mayor mestización del planeta.

El gobierno de Federico II puede calificarse con justicia de despotismo "ilustrado". Hemos indicado ya que ese monarca ni siquiera conocía su idioma; las obras de Wolff fueron traducidas especialmente para él del alemán al francés.

Se comprende muy bien que no tuviese la menor idea acerca de la vida intelectual de su pueblo. El movimiento de los librepensadores en la Prusia de los tiempos de Federico no tiene nada que ver con el propio rey, el cual buscaba sus conocimientos en los partidarios franceses de la Ilustración. Al parecer, no sabía absolutamente nada de las publicaciones librepensadoras y ateas que en aquel tiempo circulaban dentro de su Estado. Si Federico II hubiese tenido conocimiento del movimiento intelectual de su pueblo, habría sabido de la existencia de ilustradores atrevidos como Liscow, Edelmann, Lau y Stosch. Acaso habría aprendido a estimar a hombres como Lessing y Reimarus. (24)

El nuevo *Corpus Iuris Fridericiani,* que debía ser algo parecido a una "Declaración de derechos del hombre y del ciudadano", terminó en un fracaso, lo mismo que la comisión imaginada por la emperatriz rusa Catalina II para redactar un proyecto de nuevo código.

Los derechos generales del hombre, se decía en aquel documento, se basan en su libertad natural. El fin de la agrupación civil y de las leyes es el bien del Estado y de sus habitantes. Las leyes y las disposiciones no pueden restringir los derechos naturales del hombre más de lo que exigen los intereses generales del Estado. Las diferencias jurídicas entre el jefe del Estado y sus súbditos deben ser examinadas por los tribunales de jurisdicción ordinaria. Se promovió incluso el proyecto de convertir las tierras y bosques de la corona en propiedad estatal. Pero los privilegios de la nobleza habían de quedar, de hecho intangibles. Únicamente los nobles podían formar parte de los *Landtage* y otras asambleas. Los burgueses no estaban autorizados a poseer haciendas señoriales sin el permiso especial de las autoridades superiores. Los nobles, a su vez, no debían ocuparse de ninguna industria reservada a los burgueses. El proyecto de código establecía en una serie de artículos las actividades a las que los hombres de la burguesía no podían dedicarse.

---

(22) *Ibídem,* págs. 269-270.
(23) *Ibídem,* pág. 279.
(24) *Ibídem,* pág. 332.

De la misma manera los autores del proyecto de código fueron incapaces de resolver el problema de la esclavitud. En términos generales se decía que ningún súbdito del reino debía ser esclavo. Pero los súbditos de otros estados residentes en territorio del reino conservaban sus derechos a poseerlos. Los amos podían golpear a sus esclavos, pero sin poner en peligro su vida. No obstante, a continuación se agregaba que estaba permitido cortarles las orejas y la nariz, por cuanto esto no ponía en peligro su vida. El esclavo antiguo podía ser muerto por su señor.

En el fondo, también se mantenía la servidumbre. En el proyecto se decía que la servidumbre anterior, como forma de la esclavitud antigua, dejaría de existir. Pero los súbditos seguían vinculados a la hacienda a la cual estaban adscritos. Podían ser enajenados junto con la hacienda, vendidos o cambiados como cualquier cosa o animal, como los animales de labranza. Los hijos de personas sometidas a servidumbre debían pertenecer a los señores a los cuales los padres estaban adscritos en el momento de su nacimiento. Los matrimonios sólo podían ser concluidos con autorización del señor. (25)

En sus propósitos de llevar a cabo la reforma legislativa, Federico II se mostró como un tirano despiadado. La única esfera en la que de hecho llevó a cabo la reforma fue la administración de justicia. En cuanto a la tolerancia religiosa, ya su predecesor la había proclamado, de tal suerte que no era dictada por el espíritu progresivo del rey, sino por intereses políticos y económicos.

Federico II, lo mismo que sus predecesores, no fue capaz de impulsar la evolución que el absolutismo mantuvo en Inglaterra y Francia. Ponía toda clase de trabas al desarrollo de las ciudades, es decir, de la burguesía, y protegía a los Junker. "En todos los sitios —escribe Mehring— donde surgía una economía nacional única, los monarcas veían en ella un manantial que robustecía su fuerza: protegían los intereses económicos del país, la agricultura y los oficios artesanos, el comercio y la industria. La Hansa murió precisamente porque el poder de los príncipes, fortalecido en el Norte y el Este de Europa, defendía con energía implacable los intereses económicos de las clases artesanales y comerciales. Pero en Alemania no se llegó a alcanzar un Estado nacional único, sino únicamente un gran número de pequeños estados, y —como Lassalle dice por boca de Franz von Sickingen— «a través de tan pequeñas parcelas no puede penetrar el viento de la historia». Estos pequeños príncipes alemanes eran más bien grandes terratenientes de la época feudal que monarcas absolutos de la época capitalista; en las ciudades veían no el origen de su poderío, sino a rivales ambiciosos y peligrosos de los Junker; en un estilo más elevado que los caballeros salteadores, pero movidos por las mismas intenciones, trataban de matar a la gallina de los huevos de oro. Y en cuanto en esta lucha la decadencia de las ciudades decidió la victoria de los príncipes, el protestantismo

(25) F. FÖRSTER, Obra cit., pág. 458.

alemán debió convertirse, de creencia idealista de la burguesía revolucionaria que era antes, en creencia idealista de un pequeño despotismo despreciable y siniestro. Gracias al rápido empobrecimiento del pueblo, Alemania se convirtió en el famoso país del servilismo." (26)

El Estado de Brandeburgo-Prusia se convirtió en un Estado militar con un ejército mercenario permanente, se hizo "el país más servil de Europa", según palabras de Lessing.

IV

Tres años antes de la Revolución Francesa, en 1786, el famoso Mirabeau, a la sazón en Potsdam, envió al nuevo rey, Federico Guillermo II, una carta en la que le invitaba a proclamar en su país los derechos del hombre. Mirabeau escribía(27) que habían llegado tiempos nuevos. El Estado prusiano, que él calificaba de esclavitud militar, en el que sólo las clases bajas estaban obligadas a prestar servicio militar desde los 18 hasta los 60 años, no podía ser tolerado. Recomendaba la supresión de los privilegios del estamento de la nobleza, al cual se le concedía el derecho exclusivo de posesión de haciendas señoriales y de cuyo seno salían los oficiales y funcionarios. Pedía también la supresión de la censura, la anulación de todos los privilegios y monopolios, la justicia gratuita, la concesión de derechos civiles a todos los súbditos, incluidos los judíos, la libertad de comercio, de pensamiento, de creencias religiosas, de imprenta, así como la libertad personal y la de propiedad. La monarquía prusiana, pensaba Mirabeau, se hallaba más cerca que ninguna otra de una gran revolución. (28)

Además de la carta, Mirabeau publicó un libro titulado *Sobre la monarquía prusiana.* Ambas producciones permiten adquirir una idea completa acerca de la monarquía de Federico II.

Mirabeau pensaba conjurar la revolución que él consideraba inevitable en el caso de que el rey se negase a la aplicación de reformas radicales. Pero a su regreso a Francia, el gobierno de París, que no presentía el próximo fin del absolutismo en su propio país, ordenó el procesamiento de Mirabeau por su intervención en favor de las reformas democráticas. El fiscal le hizo responsable de haber violado el derecho internacional y de ofensas a elevadas personalidades de una corte amiga, que significaban un desdoro para la nobleza francesa. Presentó recurso ante el Parlamento, a pesar de que el rey prusiano había dicho que no formulaba reclamación alguna contra el autor de la carta. Las epístolas de Mirabeau, por decisión

(26) F. MEHRING, *La leyenda de Lessing*, Moscú, 1924, pág. 39.
(27) MIRABEAU, *Lettre remise a Frédéric Guillaume de Prusse le jour de son avènement au trône*, 1787.
(28) F. FÖRSTER, Obra cit., pág. 145.

del Parlamento, fueron quemadas por el verdugo. La nobleza lo excluyó de su seno. Pero estos señores habían llegado tarde, pues Mirabeau había renunciado anteriormente al título de conde para incorporarse al tercer estado. En 1789 las ciudades de Marsella y Arles lo eligieron diputado.

En cuanto a Alemania, ni el rey ni la burguesía consideraron necesario reaccionar contra los escritos de Mirabeau.

CAPÍTULO VI

LUCHA DEL MATERIALISMO Y EL ATEÍSMO CONTRA EL IDEALISMO Y EL CLERICALISMO A FINES DEL SIGLO XVII y DURANTE EL SIGLO XVIII

I

A fines del siglo XVII y durante la primera mitad del XVIII Alemania atravesó un período de efervescencia, que tomó cuerpo en una serie de corrientes dentro del luteranismo, religión que ya satisfacía a pocos. El tránsito de la ciega ortodoxia al librepensamiento pasaba de ordinario a través del pietismo, el cual parecía en los primeros tiempos más aceptable que las otras orientaciones.

El movimiento de los sectarios, que significó la insatisfacción con el orden existente, divinizado, y revistió su descontento con una envoltura religiosa, ha desempeñado a lo largo de la historia un gran papel. Los movimientos religiosos de Alemania durante los siglos XVII y XVIII reflejaban la lucha de los distintos grupos y clases sociales en el terreno económico. La pugna de tendencias, a la que ya nos hemos referido con este motivo, representaba la lucha de la nueva clase burguesa contra las fuerzas del feudalismo. Windelband la presenta como "el impulso del espíritu alemán hacia la libertad". Esta fórmula metafísica abstracta debía ocultar a los lectores la verdadera historia de la lucha de la burguesía en ascenso contra la religión, a pesar de que la inmensa mayoría de quienes tomaban parte en ella proclamaban su espíritu religioso. Imaginábanse todo género de matices e interpretaciones de los dogmas luteranos con el sólo propósito de subrayar, por una parte, el descontento y, por otra, de no apartarse demasiado de la ortodoxia. Pero una cosa podemos afirmar rotundamente: en estas controversias nació el nuevo pensamiento laico.

Y si a primera vista puede parecer que la ortodoxia era muy fuerte, esto no era así. Era fuerte por su poder terrenal, apoyado por los gobernantes, pero no en el plano moral.

El luteranismo, como religión de los príncipes despóticos, con su doctrina del origen divino del poder y la sumisión absoluta de los ciudadanos, no podía menos de provocar repulsión en muchos círculos de la sociedad, y la gente buscaba un motivo para emanciparse de esta religión servil. La religión tenía un carácter profundamente político. Su crítica era, al mismo tiempo, la crítica del ré-

gimen social-estatal. Pero cualquier crítica de la religión era tomada en los círculos oficiales como impiedad, como ateísmo.

El ateísmo era sometido constantemente a los ataques de los ortodoxos, que defendían los soportes de una sociedad que se basaba en la servidumbre. Hay que suponer que el ateísmo se hallaba entonces extendido en Alemania, puesto que en la mayoría de las obras de aquel tiempo se mantenía la lucha contra él. El gran Leibniz luchó contra el ateísmo; lo mismo puede decirse de Wolff, sin hablar ya de figuras de menor cuantía.

Y resulta característico que cuanto más se apartaba la gente de la ortodoxia, del luteranismo, más se acercaban al hombre, a sus intereses y necesidades. Casi todos los ateos eran al mismo tiempo demócratas, amigos del pueblo, mientras que los luteranos ortodoxos eran reaccionarios, apoyaban a los príncipes y a los enemigos del pueblo.

Un papel excepcional en el desarrollo del ateísmo y del materialismo dentro de Alemania desempeñó Spinoza, cuya filosofía había penetrado en el país ya a fines del siglo XVII. La doctrina de Spinoza fue conocida en círculos bastante amplios e inmediatamente despertó la indignación entre los profesores universitarios.

La maldición que sobre Spinoza habían lanzado los círculos científicos oficiales era tan violenta, que sólo el recuerdo de su nombre se consideraba ya en Alemania un delito. Pero cuanto más feroces se mostraban los profesores y los curas en sus cátedras y púlpitos, tanto mayor era el reconocimiento de que Spinoza gozaba en las esferas no oficiales de la sociedad. Es curioso que inmediatamente después de haber aparecido su *Tratado teológico-político* (1670), circuló la primera disertación dirigida contra un autor anónimo que pedía la libertad de pensamiento. El autor de la disertación era Jacobo Tomasio, padre del famoso Cristián Tomasio y maestro de Leibniz.

Mauthner señala que hasta mediados del siglo XVIII los escritores y científicos alemanes fueron adversarios de Spinoza. Los profesores de filosofía se veían entonces más obligados que en tiempos posteriores a demostrar su ortodoxia, puesto que los príncipes de la Alemania protestante, según leyes conocidas, eran al mismo tiempo príncipes de la Iglesia, y además príncipes absolutos. Para los ortodoxos la doctrina de Spinoza era lo más peligroso que podía prender en la memoria de la humanidad.

Desde que existe la filosofía, agrega Mauthner, ni un solo pensador fue tan difamado como Spinoza.

Que el autor de aquel libro "impío" fuera Baruch (Benedictus) Spinoza no se supo en Alemania hasta 1674. Spinoza, en calidad de "príncipe de los ateos", se convirtió en la encarnación del ateísmo. El término de "spinozista" empezó a emplearse como sinónimo de "ateo". Hasta tal punto se consideraban afines estos dos conceptos.

Ahora bien, a pesar de la lucha encarnizada contra el spinozismo, también en Alemania aparecieron hombres para quienes, como dice Mauthner, Spinoza era el maestro más querido. Al mismo tiem-

po que esto sucedía, a Alemania llegaron las obras de Hobbes y de otros filósofos sospechosos de ateísmo. Ciertamente que en este país no podían tener tanta difusión e influencia como en Holanda, Francia o Inglaterra.

"En Alemania —dice con razón Mauthner— la teología y la filosofía oficiales eran severamente ortodoxas, intolerantes y estúpidas. Cierto que en aquel tiempo en Alemania vivía Leibniz, hombre que era el asombro de toda Europa, que conocía todas las ciencias y había superado a muchos sabios por su clarividencia, mas también él consideraba necesario rechazar orgullosamente el spinozismo y el deísmo." (1)

II

En Alemania aparecieron pronto obras materialistas, que hasta hace poco habían sido mantenidas en silencio. (2)

Gran interés histórico ofrece la epopeya del panfleto *Los tres impostores*. (3) La confusa historia de esta obra ha sido ahora puesta en claro por Bartsch en su prefacio a la edición de 1960.

El prologuista pone de manifiesto las raíces históricas de las ideas heréticas sobre los impostores. Revela las contradicciones antagónicas del feudalismo árabe, que fueron la causa de levantamientos en masa de campesinos, esclavos y plebeyos. El incremento del comercio, la expansión de las ciudades y los elementos burgueses ya aparecidos, que se oponían al régimen feudal, trajeron consigo los gérmenes de la nueva cultura y la crítica de las creencias religiosas. Así surgió la filosofía antifeudal de cierto matiz materialista, cuyos representantes fueron Avicena y Averroes.

Según palabras de Bartsch, ya en el siglo X se señalaba un paralelo entre las tres religiones fundamentales: la judía, la cristiana y la mahometana. Por consiguiente, la idea de los tres impostores parte del reino feudal árabe del siglo X, y de allí pasó a la Europa cristiana.

"El autor de la obra —dice Bartsch— parece que se orientaba

---

(1) F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 3, 1923, S. 172.

(2) Un análisis detallado de esta crítica temprana de la religión en Alemania podemos encontrarlo en la obra de J. PRESSER, *Das Buch "De tribus impostoribus" (von den drei Betrügern)*, Diss.-Amsterdam, 1926.

Últimamente han aparecido en la Unión Soviética y Alemania algunas obras valiosas sobre el materialismo premarxista: H. LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, 1957; la recopilación *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus von Gottfried Stiehle*, 1961; R. O. GROPP, *Das nationale philosophische Erbe*, 1960; A. V. GULIGA, *De la historia del materialismo alemán (último tercio del siglo XVIII)*, Moscú, 1962.

(3) *De tribus impostoribus*, 1960. Esta edición incluye un prefacio de Herbard Bartsch. El artículo de éste *Sobre los tres impostores* figura en *Beiträge...*, S. 9-27.

a las capas bajas del pueblo, y, en particular, a los campesinos pobres". La religión servía a modo de pararrayos de la insoportable situación en que se encontraba el pueblo explotado. El autor del panfleto *Los tres impostores* acusa al clero de las tres religiones de ser enemigo del pueblo trabajador, de los campesinos. Éstos tenían que trabajar para satisfacer la avidez de los sacerdotes. La crítica del libro no se limitaba al clero, sino que se extendía a las autoridades laicas.

Esta obra no puede ser considerada como atea. Critica las religiones existentes en favor de una religión nueva, natural y racional. Pero hay que señalar que estas primeras críticas de la religión estaban ligadas a una crítica del régimen social.

III

Gottfried Arnold (1676 - 1714)

Gottfried Arnold era creyente, se encontraba bajo la influencia del místico Böhme. Escribió una historia de la Iglesia y las herejías, que, contrariamente a la voluntad del autor, sirvió para una gran labor de propaganda, por cuanto sometía a fundamentada crítica el régimen eclesiástico y el orden en él imperante. No se libraron de ella los eclesiásticos. Böhme afirmaba que desde su misma aparición el cristianismo no había sido una religión pura; los dirigentes de la Iglesia desde los tiempos más antiguos hasta el presente se habían preocupado sólo de asegurarse honores y autoridad, comodidades, ingresos y otros beneficios. Afirmaba también que los eclesiásticos de las sectas eran peores que los tiranos, que de los escritos de los "heresiarcas" emanaba abiertamente un espíritu de orgullo, de avidez por el dinero, de arbitrariedad, de rencor, de sed de venganza, de envidia, un espíritu de calumnia. Con demasiada frecuencia, los propósitos ocultos de los heresiarcas se reducían a la conservación u obtención de nuevos ingresos. (4)

Es de una evidencia meridiana que al margen del punto de vista personal del autor, el cuadro descrito sobre la descomposición de la vida eclesiástica y de la corrupción del clero, con la defensa consiguiente de los herejes perseguidos, no podía menos de ejercer profunda influencia sobre los lectores, moviéndolos a una actitud crítica hacia la religión. No en vano el libro de Arnold ejerció influencia decisiva sobre Edelmann. Con anterioridad, nadie se había atrevido a censurar tan abiertamente la Iglesia, si exceptuamos, se comprende, a los herejes. Arnold hacía ver que los luteranos y los calvinistas eran peores que los papistas y reclamaba tolerancia para cualquier opinión, incluso para el error.

---

(4) F. MAUTHNER, Obra cit., págs. 177-178; J. SCHMIDT, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland*, Bd. I, 1864, S. 292-293.

Los ortodoxos cubrieron la obra de Arnold de toda clase de calumnias, acusándole de que veía la esencia del cristianismo en el amor, y no en la fe. Arnold proponía reunir y quemar todas las "obras" de los ortodoxos, plagadas de injurias y calumnias y de odio a la persona humana.

Johann Konrad Dippel (1673-1734) fue un seguidor de Arnold. Como todos los hombres cultos de aquel tiempo se inclinaba al sacerdocio, pero muy pronto se despertó en él el espíritu del escepticismo y del misticismo. Se hizo pietista, pero no permaneció mucho en esta secta. Después de superar el misticismo se convirtió en racionalista y no tardó en declarar abiertamente que como base de la investigación únicamente reconocía la experiencia física y espiritual. En cuanto a la escolástica, con sus referencias a Aristóteles y Platón y sus frases vacías, la rechazaba por completo. Naturalmente, tanto Arnold como Dippel no cesaron en sus fluctuaciones, pasando del misticismo al pietismo y de éste al librepensamiento. Dippel, al abandonar a los pietistas, decidió señalar en una controversia que todos los espíritus creados tienen esencia material. Al parecer, no tuvo éxito, pues a continuación se dedicó a la quiromancia y a la alquimia. (5)

Dippel odiaba profundamente la religión luterana. Sus panfletos contra la ortodoxia se distinguían por su violencia. También cubría de censuras a los profesores. Éstos, lo mismo que los sacerdotes, únicamente mostraban interés a la hora de sacar el dinero a la gente pobre del pueblo. En estas condiciones se comprende que el clero y los profesores defendiesen por igual el poder del Estado. Las universidades eran un nido de todo género de vicios y estupideces. Los estudiantes podían aprender mejor en los libros que en las lecciones universitarias. Su burla del clero es mordaz. Es, pues, lógico, que como crítico de la Iglesia y del clero, Dippel fuese perseguido en toda Alemania. Acabó por refugiarse en Holanda, donde tuvo la oportunidad de conocer las obras de Hobbes y Spinoza, las cuales, sin embargo, no le satisficieron.

Poco después, Dippel escribió *Un pastor y un rebaño*, obra en la cual exigía la supresión de toda violencia de los dogmas y del Estado. Se negaba a ver la base para la unificación de las creencias religiosas incluso en la misma Biblia, aunque reconocía la posibilidad de la unificación de cristianos, judíos, paganos y turcos sobre los principios de la moral, exigiendo al mismo tiempo la libertad para que cualquier ciudadano pudiese profesar la religión que más le agradase.

Se dirigió a Dinamarca con la esperanza de que allí podría predicar su concepción anticristiana. Pero se equivocó de medio a medio. Su obra *Un pastor y un rebaño* fue quemada por el verdugo y él condenado a reclusión perpetua. A los siete años fue puesto en libertad. Se trasladó a Suecia, donde permaneció hasta su misma muerte.

---

(5) J. SCHMIDT, Obra cit., pág. 294.

IV

Matthias Knutsen (n. en 1646)

Durante el otoño de 1674, en las ciudades universitarias de Jena y Altdorf circularon hojas en las que el ex teólogo Matthias Knutsen proclamaba nuevas ideas revolucionarias: "No creo en ningún Dios y si doy algún valor a vuestra Biblia es únicamente para polemizar con vosotros; también digo que hay que expulsar del mundo a los curas y a las autoridades, puesto que sin ellos se puede vivir perfectamente." (6)

Knutsen nació en 1646, en Holstein. Estudió en Königsberg y Copenhague; se trasladaba de un lugar a otro sin cesar de combatir la Iglesia y la religión en sus prédicas y sus escritos. (7) Es indudable que en la persona de Knutsen el movimiento ilustrador alemán del último tercio del siglo XVII alcanzó en los problemas de la política y de la concepción del mundo un radicalismo que no iba a ser superado por ningún otro pensador de aquel tiempo. Era materialista y ateo, y no ocultaba sus concepciones tras la pantalla de ningún fantasma misterioso.

Heise, historiador contemporáneo del materialismo premarxista, lo caracteriza acertadamente como demócrata revolucionario, como ideólogo de los campesinos y de los artesanos. Knutsen preconizaba la libertad y la igualdad de todos los hombres. El poder supremo no era necesario, puesto que los hombres, los artesanos y los campesinos, eran mayores de edad y no necesitaban de señor alguno. De su secta decía que tenía agentes en París, Londres, Copenhague, Estocolmo y Roma. Dicha secta se daba el nombre de *"Gewissener"* (escrupulosos o concienzudos). Heise llama la atención ante el hecho de que Knutsen dividía la sociedad humana en dos mitades: en una parte se encontraban los campesinos, los artesanos y los sabios laicos; con ellos estaba la naturaleza y la razón. En la otra se encontraban las autoridades laicas y eclesiásticas, y con ellas la teología y la razón cautiva. (8)

Tal era, según Knutsen, la división de clases de la sociedad feudal, la cual debía ser derribada. No podemos establecer actualmente en qué consistía la secta de Knutsen, pero indudablemente contaba con muchos adeptos. Lamentablemente, a falta de materiales originales, debemos utilizar los escritos de Museus, el cual, como ideólogo de los señores feudales, lo único que sabe es cubrir a Knutsen de toda clase de injurias y calumnias. Pero el nombre de Knutsen, como pensador revolucionario, vivirá en la memoria del pueblo.

---

(6) W. HEISE, *Matthias Knutsen*. En *Beiträge...*, pág. 28. El artículo de Heise sobre Knutsen en esta recopilación es un capítulo reelaborado de su estudio sobre Edelmann (W. HEISE, *Johann Christian Edelmann*. Diss. Berlin, 1954).

(7) A. V. GULIGA. Obra cit., pág. 74.

(8) *Beiträge...*, pág. 33.

V

El ateo de Magdeburgo

Gottfried Stiehler inserta en la obra citada un capítulo sobre el llamado Ateo de Magdeburgo. Hasta ahora no teníamos noticia alguna de ese materialista. Incluso su nombre es deconocido. Figura como un filósofo anónimo, como materialista y ateo. El manuscrito fue abandonado en la iglesia de Santa Catalina de Magdeburgo el 15 de enero de 1714. La única fuente de la que podemos tomar informes sobre el materialista y ateo de Magdeburgo es el trabajo que Arnold escribió para refutarlo, en el cual expone así las concepciones del desconocido: el autor anónimo afirma que "el mundo es eterno, que no existe ningún Dios, el alma del hombre muere con el cuerpo, Moisés fue un impostor, el matrimonio es un adulterio y no tiene nada de sagrado, los predicadores son embusteros e impostores". (9)

El ateo de Magdeburgo niega la existencia de Dios y coloca en su lugar la naturaleza, de la cual proceden todas las cosas. Se encuentra bajo la influencia de Spinoza y del deísmo inglés. En mi opinión, es más radical que los deístas ingleses. "Spinoza —escribe Stiehler— concebía a Dios y la substancia como una misma cosa, como algo único, la substancia era causa en sí (como *causa sui* y *causa immanens*, causa inmanente de todas las cosas). La «actividad» de Dios en Spinoza no es sino el imperio de leyes inmutables determinantes de la existencia de las cosas. Los contemporáneos conocían bien el materialismo en esta interpretación y consideraban el sistema de Spinoza como ateo." (10)

VI

Gabriel Wagner (1665 - 1720)

Gabriel Wagner puede ser colocado a la misma altura que pensadores como Leibniz, Tomasio y Tschirnhaus. El acrecido yugo a que eran sometidas las capas bajas de la población a fines del siglo XVII, despertó un movimiento de oposición, que se conoce con el nombre de separatismo, entre campesinos, artesanos, etc. Estas capas se apartaban por completo de la iglesia existente y celebraban sus asambleas en casas particulares. Reflejando el movimiento surgido en el seno del pueblo y a la par con los filósofos burgueses (el autor no especifica sus nombres) que mantenían posiciones materialistas, Gabriel Wagner se mostró como ideólogo de las capas democráticas de la población.

---

(9) *Ibídem*, pág. 53. Schiller toma sus informes de: S. J. ARNOLD, *Lob des Ewigen Gottes*, 1714.

(10) *Beiträge...*, pág. 57.

En su condición de materialista, Wagner subrayaba que partía solamente de los hechos reales, del conocimiento de la realidad, rechazando la metafísica y la lógica escolásticas. En política era partidario del emperador alemán en Viena, pues confiaba en que él sabría poner un freno a los príncipes y alcanzar la unidad del país.

No es gran cosa lo que se sabe de la vida de Wagner. Nació en Quedlinburg hacia 1665. El año de su muerte se desconoce. Estudió en la Universidad de Leipzig. Allí mantuvo contacto con Tomasio y en 1681 escribió un trabajo de crítica de este último (la investigación y la duda en la introducción a la filosofía cortesana de Tomasio). En él se declaraba contra la escolástica medieval y en defensa de las ciencias naturales. Wagner mantuvo correspondencia con Leibniz. Una carta de éste nos informa acerca de la discrepancia surgida entre ambos. Se vio perseguido a causa de sus ideas radicales. Los editores se negaban a publicar su extensa obra *Prüfung des Europäischen Verstandes durch die Weltweise Geschicht*. Perdió su cargo de dómine en casa de cierto dignatario y después de esto se le prohibió dar conferencias públicas en Berlín.

Leibniz mantuvo hacia él una relación amistosa y lo consideraba un sabio notable. En los escritos de Wagner encontró muchos puntos con los que estaba de acuerdo. En una de sus cartas lo elogia por la defensa que hace del honor alemán y por haber llamado la atención hacia las ciencias positivas: matemáticas, física e historia. Dirigiéndose a Wagner, le recomienda moderación en su tono polémico y sus violentas intervenciones. Las relaciones entre Wagner y Leibniz contribuyen también a dibujar la personalidad de este último, quien prestó al primero toda la protección que estaba a su alcance y cuyas opiniones heréticas compartía en buena parte. Apoyaba su aspiración a implantar en Alemania las ciencias naturales y aprobaba la crítica que había hecho de la lógica y la metafísica de las escuelas. A fines de 1690, en una extensa carta, Leibniz expone a Wagner sus concepciones en cuanto a la lógica, mostrándose conforme con la lucha que éste mantenía contra la lógica escolástica. Leibniz manifestó una solicitud amistosa por Wagner, buscándole colocaciones y dándole las recomendaciones necesarias.

Pero Wagner acabó por separarse también de Leibniz: sus concepciones político-sociales diferían demasiado. Leibniz estaba estrechamente unido a los círculos gobernantes, mientras que Wagner los aborrecía con toda el alma. No obstante, Leibniz siguió proporcionándole todo género de ayudas.

En 1707 Wagner consiguió publicar una obra sobre la esencia del espíritu, dirigida contra Cristián Tomasio, contra sus primitivas concepciones filosóficas y científico-naturales. Se manifestaba violentamente contra la organización de las universidades, donde eran formados eruditos que no hacían nada práctico, mientras que la patria necesitaba de buenos artesanos.

A diferencia de las nociones tradicionales en cuanto al papel y a la misión de la filosofía, Wagner exigía para su desarrollo la generalización de los resultados de las ciencias naturales. Pedía que la

filosofía no se limitase al estudio de un conjunto de ideas abstractas; consideraba que las ciencias más modernas —la química, las matemáticas, el derecho natural— debían ser comprendidas y asimiladas por la filosofía. A todo esto incorporaba la política. La filosofía era para Wagner una ciencia experimental.

Distinguiéndose de otros pensadores avanzados de aquel tiempo, Wagner se muestra decididamente contra la conciliación del conocimiento y la fe, a la cual opone la razón en calidad de instrumento para el conocimiento del mundo. Y no obstante, para el pueblo pide un "cristianismo simple" que fuese comprensible y accesible. Esta inconsecuencia hay que atribuirla no tanto a la debilidad de sus ideas como al atraso general y a la baja cultura del país en aquel tiempo.

Como filósofo, Wagner se diferencia ventajosamente de otros pensadores de su época en que reveló el formalismo de la lógica escolástica y mostró toda la inconsecuencia y el carácter erróneo de esta última. Por otra parte, es superior a ellos en cuanto vinculaba íntimamente la filosofía a las ciencias naturales, a las ciencias positivas. Al mismo tiempo seguía los éxitos de la filosofía y de la ciencia y procuraba reelaborarlos con arreglo a una concepción realista (empleando su terminología), es decir, materialista. En sus obras busca el apoyo de Kepler, Boyle, Harvey, Newton, Leibniz y Descartes. Todo lo progresivo que pudiera aparecer en filosofía y en las ciencias naturales procuraba asimilarlo y elaborarlo. Fue partidario de la teoría corpuscular, de la explicación mecanicista de la naturaleza. Adoptó el concepto de fuerza, que Leibniz había introducido en la ciencia. Defendió la idea de la eternidad e infinitud del mundo, rechazando la idea de la creación. Afirmaba que en el mundo imperan leyes inmutables propias de la naturaleza y mantenía el principio de una rígida causalidad. Cada cosa tiene su naturaleza; en el mundo no hay fenómenos sin causa, es decir, milagros. Wagner aspiraba a unir la necesidad y la casualidad, no viendo entre ellas un abismo infranqueable.

A pesar de su concepción del mundo, materialista en líneas generales, Wagner hizo una concesión a las ideas religiosas al admitir la existencia de un primer motor, es decir, de Dios. En este sentido seguía a Newton. Reconocía la identidad de Dios y la necesidad, llegando de ahí a la conclusión de que como la esencia de Dios es la necesidad, Dios es sustituido por ésta, de tal manera que en tal caso se subordina a las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, pierde la omnipotencia.

No podemos dejar de señalar aquí la inconsecuencia de Wagner. Por una parte Dios se identifica en él con la necesidad, mientras que por otra es el primer motor y, finalmente, se identifica con el mundo. "Estas manifestaciones —dice Stiehler—, la idea de la necesidad como esencia de Dios y de la identidad de Dios y el mundo *recuerdan* a Spinoza... No hay duda de que Wagner conocía las obras de Spinoza, aunque en sus escritos no lo mencionó nunca. Pero al mismo tiempo hay que observar que la orientación de Wagner, a pesar de ciertos puntos de principio en los que mantiene contacto con Spi-

noza, se apoyaba más en la experiencia y en las ciencias naturales que la filosofía de este último, la cual contenía, en cierta medida, elementos de especulación." (11)

Wagner fue sin duda un gran pensador materialista, aunque no hay razón alguna para exaltar sus méritos a expensas de Spinoza, como hace Stiehler.

Nosotros rendimos homenaje a la memoria de hombres como Wagner, uno de los primeros ideólogos de la burguesía en ascenso, cuando en Alemania los ciudadanos estaban sometidos a la situación de esclavos, cuando los ortodoxos de la religión y de la escolástica hacían estragos en el país y perseguían cualquier manifestación de libertad de pensamiento; Wagner, que fue sometido a feroces persecuciones, fue un luchador de la ciencia y de la libertad, un hombre de los tiempos nuevos, uno de los primeros ideólogos de la burguesía en ascenso.

VII

Johann Christian Edelmann (1698 - 1767)

Mauthner califica a Edelmann de ilustrador "de hierro", pues fue el más valeroso y audaz de todos los ilustradores alemanes.

Edelmann era hijo de un músico. Vivió entre grandes estrecheces, circunstancia ésta que, según él mismo cuenta, le convirtió en un carácter muy rencoroso. En sus tiempos de estudiante se ganó la vida con lecciones particulares. No pudo presentarse a examen para terminar sus estudios en la Universidad, por carecer de los recursos necesarios para ello, y se colocó como maestro en casa de un conde.

Edelmann tenía el propósito de hacerse pastor, pero su escepticismo ante las creencias religiosas empezaba a manifestarse cada vez con más vigor. Sus concepciones heréticas se vieron reforzadas por la lectura de la historia eclesiástica de Arnold. En 1735 acudió a los hernutas (Herrnhuter) (secta religiosa fundada por los hermanos bohemos), a cuya cabeza se encontraba el conde Zinzendorf. Pero a Edelmann no le agradó la vida aristocrática del conde y a los pocos días se alejó de su residencia. Por aquel tiempo escribió su primera obra, que llevaba por título *Verdades ingenuas*. Se componía de una serie de entrevistas. En la primera defendía ardientemente la tolerancia hacia toda clase de opiniones. En la segunda se manifestaba contra el dogmatismo. En la tercera disputaba el privilegio de los teólogos de comentar la palabra de Dios. La cuarta se dirigía contra Lutero, quien, tras erigir una nueva secta, se había dedicado a defender su doctrina en vez de predicar el amor.

En las entrevistas siguientes, Edelmann hablaba de Dippel,

(11) *Beiträge...*, págs. 86-87 (el subrayado es mío. - *A. D.*).

quien, según sus palabras, le había abierto los ojos. Como resultado, rompió definitivamente con Lutero, lo mismo que con el cristianismo en general.

Verdades ingenuas tuvo para Edelmann dos consecuencias muy unidas entre sí. Fue objeto de la persecución del consistorio de Dresde y, simultáneamente, se dio a conocer como librepensador.

Edelmann experimentó una profunda evolución espiritual antes de llegar "a sí mismo". Sus comienzos estuvieron en el misticismo, era muy creyente, luego pasó a los pietistas (el pietismo sirvió a muchos librepensadores como puente para pasar al verdadero librepensamiento) y, por fin, abandonando la religión, se desplazó al spinozismo, del cual hablaban con horror los luteranos de aquel entonces, los profesores clericales, lo mismo que los pietistas. En su autobiografía, que no vio la luz hasta 1849, Edelmann cuenta cómo había conseguido, a través de un amigo de Berlín, las obras de Spinoza, señalando el día que las recibió como un importante acontecimiento de su vida. A comienzos de la década de 1740 se convirtió en partidario de Spinoza.

En la entrevista décimotercera, Edelmann proclamaba abiertamente, sin la menor reserva, su posición negativa ante todas las religiones. Escribía así: "Mi profesión ahora es otra: al igual que Jeremías, arranco, rompo y destruyo todo lo que se llama ortodoxia, el falso servicio a Dios, la verborrea farisaica de la teología, el falso misticismo y el caprichoso remiendo de la herejía."

El eco de las intervenciones librepensadoras y antirreligiosas de Edelmann se refleja en el hecho significativo de que esta obra le valiese un gran número de ayudas en metálico, de tal modo que durante cierto tiempo pudo vivir acomodadamente. Subrayamos una vez más que hombres como Edelmann no estaban solos. Tenían partidarios entre las capas democráticas de la población.

Edelmann decidió ocuparse en algún oficio, pero sus partidarios resolvieron que siguiese la publicación de las *Verdades ingenuas*, para lo cual le proporcionaron los recursos necesarios. Un mercader de Berlín llamado Pinell, que le ayudaba económicamente, mostró deseos de conocerle y le envió dinero para el viaje. Pero a su llegada a Berlín, Edelmann fue llamado a presencia de rey y después de una corta conversación se le prohibió la permanencia en Prusia. (12)

El primer libro, publicado por Edelmann en 1740, se titula *Moisés al descubierto*. En él se advierte la clara influencia del *Tratado teológico-político* de Spinoza. Edelmann mantiene ya ideas nuevas: la existencia del mundo es eterna. El filósofo niega en redondo la significación de la Biblia y de la historia de la creación. Se levanta contra la filosofía de su tiempo y critica muy duramente a Wolff, al que acusa de hipocresía. A Voltaire lo califica de lameplatos (*Tellerlecker*). Algunos capítulos de esta obra tuvieron que ser im-

(12) Cita tomada de : J. SCHMIDT, Obra cit., t. 1, pág. 557.

presos reservadamente y repartidos, también reservadamente, a domicilio. Las autoridades habían prohibido la venta, pero la demanda, como suele ocurrir en estos casos, no hizo más que aumentar. En 1744 Edelmann publicó este trabajo, del cual puede decirse que lo mismo por el vigor de su lenguaje que por su contenido merece mención particular de la literatura del siglo XVIII. El hecho de que este libro y el nombre del autor permanecieran desconocidos —escribe Mauthner— dice muy poco en favor de la firmeza y del valor de nuestros profesores de literatura. (13)

Contra Edelmann fue levantada una campaña de calumnias y persecuciones como si se tratase de un hereje. En un breve lapso aparecieron contra él cerca de doscientos sucios panfletos. Pero Edelmann se mantenía firme en sus posiciones. Para salvarse personalmente del peligro que le amenazaba, puesto que los ortodoxos azuzaban contra él al populacho, se dirigió a Berlín esperando encontrar defensa en Federico II, el cual presumía de su materialismo. Pero, como dice Mauthner, éste defendía únicamente a los materialistas franceses y no quería saber nada de los alemanes. Las persecuciones contra Edelmann no cesaron tampoco bajo Federico II.

Hemos visto que en el siglo XVIII no escasearon en Alemania los materialistas y los partidarios de Spinoza, los cuales, sin embargo, se veían obligados a disimular sus concepciones. Es sabido que los partidarios de Spinoza encontraron en el siglo XVIII, para propagar la doctrina del gran filósofo, la forma cauta de una refutación supuesta. Así, Lorenz Schmidt, editor de la Biblia en la traducción de Wertheimer, publicó en 1744 una excelente traducción alemana de la *Ética* con el suplemento de dos parágrafos carentes de valor tomados de la *Natürliche Theologie,* de Wolff, bajo el título de *Refutación de Spinoza.* Otros, al contrario, tomaban abiertamente partido por el filósofo holandés. Entre ellos hay que mencionar, principalmente, a Friedrich Stosch, que se valió del spinozismo como arma favorita en la lucha contra los ortodoxos. Además, manifestó una tendencia decidida a interpretar la doctrina de Spinoza en un sentido que se acercaba al materialismo.

VIII

"Correspondencia de dos amigos íntimos sobre la esencia del alma" (14)

La primera edición —anónima— de esta obra apareció en 1713. Pero su éxito fue tal que en un corto tiempo se reeditó tres veces. El nombre del autor no se ha llegado a conocer de manera fidedigna. Actualmente, los investigadores alemanes Manfred Buhr y Otto Finger han expuesto su opinión de que el autor de *Correspondencia so-*

(13) F. MAUTHNER, Obra cit., pág. 226.

(14) *Zweyer guter Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen,* 1713.

bre la esencia del alma es Urban Gottfried Bucher, médico de cámara del príncipe de Fürstenberg (Sajonia). [15]

Los autores del estudio sobre la *Correspondencia* opinan que esta obra pudo ser escrita por un médico. Señalan que los estudios anatómicos y fisiológicos dieron a menudo impulso para la solución de problemas del alma. John Locke y David Hartley, en Inglaterra, eran médicos, lo mismo que La Mettrie, en Francia. La medicina proporcionaba elementos para la elaboración de una psicología materialista apoyada en la fisiología.

El autor de la obra que nos ocupa se apoya en el materialismo inglés del siglo XVII y comienzos del XVIII: en Bacon, Hobbes, Locke y Toland.

La esencia del alma se compone de tres cartas y un prefacio. Las cartas primera y tercera fundamentan la teoría materialista de la esencia del alma. La segunda es un intento de refutar esta teoría desde posiciones teológico-idealistas.

En el prefacio, el autor se detiene en la situación de la filosofía de la época, haciendo ver que, en esencia, era muy poco lo que había dado hasta Descartes. Ni siquiera este último había ido muy lejos. Esta situación insatisfactoria de la filosofía era explicada por el lamentable estado del "instrumento" de la filosofía: la lógica. El estado de la lógica era también causa del lento desarrollo de la "noble" ciencia de la física. "Esta prisión de la física, inocente y sometida a los suplicios de Job —escribía el autor—, se prolongó casi hasta comienzos del siglo XVII." [16] En este tiempo acudió en su ayuda Francis Bacon.

El autor presta atención a los descubrimientos e inventos que dentro de las ciencias naturales eran significativos por su negación completa de todas las autoridades, cosa que en aquel tiempo tenía un valor excepcional. La libertad de la ciencia, emancipada de todo género de autoridades, el reclamo de una filosofía y de un pensamiento científico independientes de influencias exteriores, significaban no sólo el no reconocimiento de los pensadores antiguos (por ejemplo, de Aristóteles), la negación de las autoridades eclesiásticas, sino también de los filósofos de épocas posteriores. El autor se opone decididamente a Descartes, aunque reconoce en él ciertos méritos. La fe en las autoridades de la Antigüedad dio origen a todos los delirios escolásticos. Era necesario superar ese estado de la ciencia y la filosofía. Todos los esfuerzos de filósofos y naturalistas debían tender al logro de un conocimiento que se hallase en concordancia con la realidad.

El daño nacido de la fe en las autoridades había sido particularmente sensible en lo relativo a la ciencia del alma. A ésta se le atribuye todo lo posible e imposible y nadie se da cuenta de lo que

---

[15] Manfred Buhr y Otto Finger insertaron su ensayo relativo a *Correspondencia de dos amigos íntimos sobre la esencia del alma* en *Beiträge...* Mi exposición del contenido de dicho libro se basa en dicho ensayo.

[16] *Beiträge...*, pág. 129.

en realidad es. La teología y la filosofía idealista ven en el alma un ser especial, una substancia independiente. Más aun, el alma figura en calidad de espíritu. El autor de la obra protesta contra tal punto de vista. Después de someter a crítica la doctrina de Aristóteles sobre la forma y la materia, prosigue: la forma no es algo ajeno a la materia, sino que tiene la misma estructura substancial que esta última, es parte esencial del hombre vivo, es el "principio motor del hombre". Por consiguiente el alma no es una substancia independiente incorporada al cuerpo humano; es el movimiento engendrado por la estructura del organismo del hombre. Bajo todas las condiciones el alma es una esencia material, y no inmaterial o espiritual, como afirman la religión cristiana y toda clase de sistemas no científicos.

Este ataque directo contra una de las ideas centrales del cristianismo, en una época de tinieblas e ignorancia, tenía enorme significación progresiva. El materialismo fue siempre bandera del progreso. El autor se presentaba como materialista consecuente en uno de los puntos básicos de la fe cristiana. El problema de la inmortalidad del hombre, de la esencia espiritual del alma, es enfocado con un criterio científico, no importando tanto que no se llegase a alcanzar su verdadera solución. El autor del tratado sobre la esencia del alma adopta un punto de vista científico cuando sostiene que la psique se encuentra en dependencia de la fisiología, es decir, de las propiedades corporales.

Lo psíquico es sólo la forma de existencia del cuerpo, la actividad del alma consiste en el movimiento de las fibras cerebrales (*Gehirnfibern*). Por consiguiente, sin cuerpo no hay alma. La muerte del cuerpo significa la muerte del alma.

Esto echa por tierra uno de los dogmas más importantes de la Iglesia, el de la inmortalidad del alma. El hombre, enseña el autor, es un ser material, en él no hay nada "incorpóreo, en él no hay espíritu, en él todo es material". Refiriéndose a las capacidades supremas del hombre, a la capacidad de conocer y a la voluntad, el autor establece, ante todo, que los conocimientos los recibimos de fuera, del mundo exterior, a través de nuestros sentidos. El intelecto y la voluntad tienen su origen y sus premisas en los sentidos. Sin sentidos no hay intelecto ni voluntad. "Cuando los sentidos, en particular la vista y el oído, se orientan hacia el objeto del conocimiento, en las fibras nerviosas se produce un movimiento que, a semejanza de rayos que emanasen de los objetos, forma en nuestro cerebro la imagen (idea) como resultado de distintos movimientos de los nervios de la retina." Una observación del autor merece atención particular: subraya que no es la razón, sino el sensorio lo que lleva el orden debido a las fibras cerebrales. La actividad del pensamiento, según el autor, es determinada, de un lado, por procesos materiales, por los objetos, es decir, por factores objetivos, y de otro, por factores subjetivos, por el modo de funcionamiento de los sentidos, por el movimiento de las fibras cerebrales. El mundo exterior obra sobre los sentidos, y a ello se refieren también los ejercicios y la costumbre.

El autor de *Sobre la esencia del alma* atribuye gran importancia a la educación. La esencia del alma es, según él, la educación, la cual transforma al hombre en un ser racional.

Esta obra materialista tuvo gran éxito dentro de Alemania en la primera mitad del siglo XVIII.

IX

Friedrich Wilhelm Stosch (1648 - 1704)

Durante los siglos XVII y XVIII, el pueblo de Alemania, a pesar del duro yugo que pesaba sobre él, no se conformaba con su situación, y trataba de oponerse a la explotación tanto de los señores laicos como de los eclesiásticos. Desde tiempos antiguos se hallaban muy extendidos los llamados movimientos comunistas heréticos. Éstos estaban dirigidos, más que nada, contra la Iglesia, contra su explotación y sus engaños religiosos (no en vano se había hecho tan popular antes el libro *De los tres impostores*). Los integrantes de estos movimientos, en realidad, fueron los primeros en reclamar la "reforma religiosa", cierto que no como la llevó a cabo Lutero. La "reforma" de la Iglesia la pedía gente del pueblo, campesinos y artesanos, los llamados herejes, que al mismo tiempo exigían "reformas" en el plano de las relaciones sociales y estatales. Muchas de estas sectas llegaban a concepciones comunistas y creaban organizaciones especiales que a veces se fundían para integrar un amplio movimiento comunista.

De este modo, también en Alemania, con anterioridad a la aparición de la ciencia laica, antes de que los burgueses se presentasen en la palestra social con sus ideas propias, se pusieron en acción las masas populares como fuerza de oposición lo mismo con respecto a la Iglesia que a las autoridades laicas.

Stiehler, al recordar en su artículo sobre Stosch a los llamados separatistas, recuerda los nombres de algunos hombres eminentes que fueron sometidos a duras persecuciones por sus ideas de oposición. Tal fue Heinrich Katzenstein, maestro joyero de Quedlinburg, quien murió en 1696 en la cárcel, donde había sido recluido por sus ideas antieclesiásticas y anticristianas. Katzenstein pedía la destrucción inmediata de todas las iglesias. Johann Maximilian Daut, oficial zapatero, realizó en 1711 y 1712 propaganda contra la Iglesia en la región de Ulm, donde encontró muchos adeptos. Se puede citar también a Johann Philipp Thieme, quien en 1710 calificaba en un escrito a los pietistas de hipócritas y de hermanos réprobos, pidiendo la destrucción por la fuerza de todos los estamentos y del régimen estatal; las autoridades existentes y el orden de cosas vigente provenían del diablo. Según él, era necesario implantar la comunidad de bienes. [17]

---

(17) *Beiträge...*, pág. 140.

Johannes Becher, otro materialista del siglo XVII, llegó también a concepciones comunistas. Se comprende que en aquel tiempo no había condición alguna para la propaganda del comunismo.

Los representantes de las clases bajas eran de ordinario más radicales que los pensadores burgueses. La superioridad de estos últimos residía en sus mayores conocimientos, lo cual les permitía proporcionar elementos para la construcción de una concepción materialista del mundo. Por el contrario, los pensadores burgueses trataban a menudo de conciliar el conocimiento con la fe. Un ejemplo de esto lo tenemos en Friedrich Wilhelm Stosch, cuya obra revela ya en el mismo título su carácter de compromiso: *Concordia de la razón y la fe o armonía de la filosofía moral y la religión cristiana (Concordia rationis et fidei sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ)*.

Así pues, el autor trataba de conseguir la concordia o armonía entre la razón y la fe o entre la filosofía moral y la religión cristiana. Si bien Stosch tenía el propósito de desarrollar las bases de la concepción materialista del mundo, proporcionó a los adversarios del materialismo un arma que ellos podían enfrentarle. Lo cual, ciertamente, no fue obstáculo para que los teólogos y las autoridades laicas montasen un proceso contra Stosch. Éste y su editor fueron recluidos en la cárcel y el libro fue quemado públicamente.

No obstante, la obra de Stosch se propagó por todo el país por medio de numerosas copias manuscritas. Su contenido llegó a conocimiento de grandes círculos de lectores. Entonces la obra presentaba gran interés por el hecho de que, apoyándose en un gran número de publicaciones sobre filosofía y particularmente sobre las ciencias naturales, daba al lector la oportunidad de conocer el estado de la ciencia, contribuyendo a los progresos de la instrucción. Stosch se orientaba hacia Hugo Grocio, Pufendorf, Hobbes, Spinoza, Bacon, Gassendi y otros pensadores y naturalistas. [18]

El filósofo que ejerció la influencia máxima sobre Stosch fue Spinoza. Así lo denota ya la definición del hombre como ser pensante y extenso. Según Stosch también esta definición presenta su lado material: lo que piensa no es el alma, sino el hombre. El alma no puede separarse en modo alguno del cuerpo, y por ello hablar de su inmortalidad es absurdo.

De Spinoza tomó también Stosch la doctrina de la substancia en su conjunto y la de los afectos. A Gassendi le debe la doctrina materialista del alma. [19]

Hay que hacer justicia a los primeros materialistas alemanes: no se limitaban al análisis filosófico de los conceptos, sino que se acercaban íntimamente, en la medida de lo posible, a las ciencias naturales, tratando de comprender y de generalizar filosóficamente los

---

[18] *Ibídem*, pág. 143.

[19] *Beiträge...* (el ensayo sobre Stosch pertenece a la pluma de Stiehler).

resultados obtenidos por la experiencia, la observación y los experimentos en el campo de las ciencias positivas.

La posición inestable de Stosch se explica en parte por el hecho de que pertenecía a la clase dominante. Ocupaba una situación intermedia entre la clase gobernante y la burguesía, siendo uno de los creadores de la cultura burguesa. Stosch mantenía aún la tradición medieval del carácter doble de la verdad; trataba de conciliar el conocimiento y la fe, y políticamente esto significaba conciliar la burguesía con el clericalismo y la nobleza, los campesinos con los terratenientes.

Con todo y con eso, no debemos mostrarnos demasiado severos con Stosch, ya que en el siglo XVII, bajo la dominación absoluta y omnipotente de los pequeños príncipes y del clero, hacía falta verdadera intrepidez para lanzar una obra de contenido materialista, aunque se buscase "apoyo" en los dogmas cristianos.

Acaso Stosch recurriese a esta argucia para salvar los derechos de la razón con ayuda de la dogmática de la Iglesia.

Edelmann, cincuenta años después de Stosch, juzgaba así de él: en otro tiempo hubo hombres que sentían el valor de la razón, pero que aún se hallaban hundidos en los prejuicios de la infalibilidad de la Biblia; recurrían a vanos intentos para unificar la razón y la llamada fe y demostrar que no se contradicen. Pero el propósito de fundir en un todo único la razón y el cristianismo, prosigue Edelmann, es tan imposible como el de unir la luz y las tinieblas.[20]

Stosch no puede demostrar la unidad de la razón y la fe, por lo cual se ve obligado a proponer dos fuentes separadas del conocimiento: la razón, apoyada en la experiencia y los sentidos, y la fe, que descansa en las manifestaciones de otros y en la revelación. Cierto que la razón, desde el punto de vista de Stosch, es más segura, pero la religión resulta necesaria ante la circunstancia de que no somos capaces de conocerlo todo.

El argumento de Stosch para demostrar la necesidad de Dios es como sigue. En el mundo todo es pasajero, unas cosas surgen y otras desaparecen, por lo cual se necesita una causa primera de todo lo existente: Dios.

Al clasificar las ciencias tal como debían ser explicadas en las universidades y en las obras impresas, Stosch coloca en el primer puesto la teología natural, que examina a Dios a la luz de la razón; sigue la teología cristiana, que estudia a Dios de conformidad con la Biblia; luego vienen las ciencias laicas: astrología, matemáticas, física, medicina, ética, economía, política, jurisprudencia, geografía, historia, gramática, retórica, poesía y lógica (artificial, a diferencia de la lógica natural o de la vida ordinaria).

El hombre, supone Stosch remitiéndose a Descartes, es una máquina provista de numerosos órganos y vasos por los cuales fluyen la sangre y los humores (*Säfte*), que se encuentran en constante mo-

(20) *Ibídem*, pág. 146.

vimiento. La vida o alma del hombre consiste en una mezcla apropiada de sangre y humores.

Stosch mantenía una teoría materialista del conocimiento al examinar las sensaciones como movimientos generados por objetos exteriores, fijados en las fibras nerviosas y transportados al cerebro, donde surgen percepciones distintas en consonancia con la diversidad de los objetos. (21)

De conformidad con su teoría del conocimiento, Stosch rechaza las ideas innatas, considerando que todas las ideas proceden del mundo exterior. En los problemas fundamentales de la filosofía, como, por ejemplo, la relación entre necesidad y libertad, entre el bien y el mal, la doctrina de los afectos, etc., Stosch se halla por completo bajo la influencia de Spinoza.

En cuanto a la doctrina de la moral, Stosch se acerca, por un lado, a Spinoza, mientras que por otro refleja las necesidades de la burguesía que se despertaba a la vida político-social. En consonancia con la esencia de la psicología social y con las necesidades de la burguesía, Stosch desarrolló las virtudes y los "mandamientos" morales de su clase, manteniendo la primacía del principio del individualismo y de la "autoconservación" de la personalidad dentro del cuerpo social. Los intereses de la sociedad como un todo ocupan un lugar secundario. No obstante, considerando la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas, en lo que la burguesía estaba vitalmente interesada, y de conformidad con las condiciones necesarias para el proceso pacífico y tranquilo de evolución, Stosch defiende la idea de la paz y ve en la guerra la mayor de las calamidades.

Sin embargo, subraya particularmente que el hombre es miembro de la sociedad, de la cual depende, y por lo cual indica que cada uno está en la obligación de prestar a sus conciudadanos toda la ayuda que pueda. Para una vida feliz, dice él, se necesita la coexistencia pacífica dentro de la sociedad, pero de los intereses propios hay que preocuparse en primer término.

Merece atención la actitud de Stosch hacia el problema de la comunidad de bienes. Evidentemente era algo que interesaba mucho a los círculos burgueses cuando creyó necesario hacerse eco de ello en su trabajo filosófico. Como la posesión en común, afirma Stosch, conduce a la escisión, los hombres decidieron recurrir al reparto de las cosas e implantaron la institución de los acuerdos contractuales. (22)

Mucho más interesantes que los juicios de Stosch sobre el comunismo son sus puntos de vista sobre el mundo como un estado pasajero. No sólo el hombre es perecedero, enseña, sino que lo son todas las cosas en general. El carácter pasajero de todo lo existente no es un castigo, dice Stosch, sino una ley objetiva. A esta ley se halla también subordinado nuestro mundo, que llegará un tiempo en que dejará de existir. Al observar la naturaleza nos convencemos

(21) *Ibídem*, pág. 147.
(22) *Ibídem*, pág. 151.

de que en la lucha de fuerzas contrarias una cosa destruye a otra: los animales grandes, a los pequeños; los hombres, a los animales; el enemigo, al enemigo; el fuego, a lo que se somete a su acción. Pero en el mundo nada se pierde, sino que únicamente se produce una *constante sucesión de formas*. Aquí, Stosch se remite al materialista Lucrecio. [23] En estas reflexiones vemos, realmente, embriones de dialéctica.

X

Theodor Ludwig Lau (1670 - 1740)

Entre los pensadores avanzados de fines del siglo XVII y la primera mitad del XVIII figura el cameralista [*] Theodor Ludwig Lau. También en él se advierte la influencia de Spinoza. Lo mismo que otros tratadistas progresivos de aquel tiempo, aun mostrando tendencias al materialismo, no pudo apartarse de Dios.

Lau nació en Königsberg; su padre era jurista, ocupó una cátedra universitaria y diversos cargos públicos. Estudió en la universidad de su ciudad natal, donde asistió a cursos de filosofía, teología y derecho. En 1694 se trasladó a la Academia de Halle, que acababa de ser inaugurada, y cursó ciencias naturales y derecho civil y canónico. Entre sus profesores de Halle se encontraba Cristián Tomasio.

Terminados sus estudios, Lau efectuó un viaje por Europa. Visitó Holanda, donde estudió matemáticas y arquitectura, e Inglaterra, donde estuvo en Londres, Oxford, Canterbury y otras ciudades. De Inglaterra pasó a Francia, y allí se dedicó al estudio del idioma, a la vez que proseguía sus estudios de matemáticas. La visita a países extranjeros le dio la oportunidad de conocer su régimen social y político, el estado de la ciencia y la cultura, y también la vida del pueblo.

De regreso a su patria, Lau ingresó al servicio del duque de Curlandia en calidad de consejero de estado. Debió de mostrar gran celo en el desempeño del cargo, puesto que fue condecorado en dos ocasiones; y ello a pesar de que no pertenecía a la nobleza, circunstancia casi obligatoria para ocupar un puesto público. En 1711 murió el duque, y con ello se acabó la carrera de Lau.

En 1717, durante su estancia en Francfort del Meno, Lau escribió dos tratados políticos y su obra filosófica fundamental, que llevaba por título *Meditationes Philosophicæ de Deo, Mundo, Homine* (Meditaciones filosóficas sobre Dios, el mundo y el hombre).

Para caracterizar la personalidad de Lau conviene, siquiera sea, recordar sus producciones políticas: un tratado lleva el título de

---

(23) *Ibídem*, pág. 154.

(*) *Kameralist* era en alemán el que cultivaba la ciencia de las finanzas, economía y administración. (Nota de la ed. española).

Pensamientos políticos de cómo hacer poderosos y ricos a los reyes y príncipes; el segundo era *Un ensayo de policía bien organizada* (entendiendo como policía la buena estructuración del Estado).

Apenas si el autor había tenido tiempo de entregar un manuscrito anónimo a las prensas cuando empezaron las persecuciones. La obra fue secuestrada, los ejemplares ocupados fueron quemados en la hoguera por orden de la magistratura y el autor debió abandonar la ciudad.

Recogeremos algunas consideraciones de Lau, de carácter político general, para dejar constancia de las ideas que presidían sus escritos.

Al igual que Rousseau, Lau proclama que los hombres, libres por su naturaleza, son de hecho esclavos. La situación de los burgueses y de los súbditos es muy penosa en todo el mundo. Nosotros, dice, somos como animales; peor aun, al ser esclavos de los reyes y de las instituciones públicas, somos máquinas que carecen de sus propios sentimientos, de razón y voluntad. Únicamente sentimos, pensamos y queremos lo que quieren y ordenan nuestros soberanos. Mas el hombre puede concebir una situación más feliz. El hombre es un ser libre, piensa y obra libremente. No espera recompensa alguna y no teme los castigos. (24)

En el prefacio a *Meditaciones filosóficas sobre Dios, el mundo y el hombre,* Lau se muestra ante nosotros como un luchador intrépido en pro de la ideología nueva, burguesa, declarando que había escrito el libro no como teólogo, o jurista, o como médico, sino en calidad de filósofo que no pertenecía a ninguna secta o escuela. Prevé que contra él y su obra se levantará una tormenta. Pero que condenen, quemen, confisquen y prohíban, que le tachen de hereje, de ateo, de spinozista o algo peor; él no teme nada de esto, nada le impedirá seguir la propia razón y mantenerse como un filósofo libre. (25)

A pesar de estas manifestaciones tan tajantes, Lau no era un partidario consecuente del materialismo como Knutsen. Se acercaba a Spinoza, pero se mantenía fiel a la religión. Así, su tratado empieza con la afirmación de que hay Dios, cuya existencia es demostrada por los sentidos y por la razón. Stiehler supone que, para Lau, Dios no es más que un sinónimo del mundo o de la naturaleza. Sigue las huellas de Spinoza, partiendo de su fórmula *"Deus sive Natura"*. Bajo la envoltura teológica se oculta el materialismo, dice Stiehler. Pero hay que reconocer que Lau adujo, además de esta fórmula, muchas pruebas de su actitud positiva hacia la religión.

En última instancia, Dios era para Lau creador del mundo. Aplicando de nuevo la fórmula de Spinoza sobre la relación de *Natura naturans* y *Natura naturata,* Lau toma a Dios en calidad de naturaleza que produce, en oposición a Spinoza. La fórmula de este úl-

---

(24) Cita tomada de: F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* Bd. 3, 1923, S. 239.

(25) *Beiträge...,* pág. 167 (el artículo sobre Lau está escrito por Stiehler).

timo subraya la independencia, el automovimiento de la naturaleza, precisamente de la naturaleza, su creación, cuyo resultado es la naturaleza producida, es decir, el conjunto de cosas y fenómenos. Lau utiliza la fórmula spinoziana para entronizar a Dios en la naturaleza, a la cual infunde un carácter teológico. La naturaleza para Lau es creación de Dios, mientras que para Spinoza crea ella misma, ella es el principio creador, el propio creador.

Lau hizo una crítica valiosa del cristianismo. Combatió sus dogmas, exigiendo, de conformidad con la ideología burguesa, tolerancia, y defendiendo la libertad de pensamiento, de creencias religiosas, etc., si bien deja en pie a Dios en calidad de creador del mundo. Esto, por lo demás, se hallaba plenamente en concordancia con las reivindicaciones de la burguesía alemana, que se mantenía en un plano de moderación. Se trataba de la llamada religión de la razón, del deísmo. Es curioso que Lau diferencie la religión de la razón y la religión política, la religión de la sociedad. "Yo —decía— adoro al Dios que me ordenan el príncipe y el Estado." (26)

¿Qué queda de la libertad de conciencia? Stiehler comenta: Lau no quiere referirse a la religión en cuanto ésta es un hecho político, relacionado con el poder estatal. En el plano del pensamiento defiende por completo la libertad de conciencia; pero como miembro de la clase burguesa, que en Alemania mantenía aún estrechos vínculos con el sistema feudal, quiere conservar la religión.

Tal es el contenido del primer capítulo del libro. Trata de la naturaleza de la substancia, de la naturaleza de Dios. El capítulo segundo está dedicado a las ciencias naturales. Como, en esencia, todo gira en Lau alrededor de Dios, el mundo entero, en su carácter de creación de Dios, conserva propiedades divinas. El mundo es eterno, enseña Lau, pero no por sí mismo, sino en virtud de que es creación de Dios, y por eso es eterno en cuanto Dios lo es. Y como Dios, en calidad de causa del mundo, es eterno, el mundo, como creación de Dios, es también eterno.

En calidad de momento positivo de la filosofía de Lau hay que señalar que atribuye a la substancia (Dios) movimiento eterno, actividad eterna. Aquí encontramos en él aspectos positivos: en la interpretación del movimiento advertimos gérmenes de una dialéctica, ciertamente, primitiva. En el movimiento descubre, apoyándose en el filósofo griego Empédocles, principios opuestos. El movimiento posee un carácter doble: sus momentos son el amor y el odio, la conformidad y la discordia, la simpatía y la antipatía, la atracción y la repulsión, etc. Siguiendo a Descartes, Lau subraya que la cantidad de movimiento siempre permanece igual en el mundo. (27)

El tercer capítulo trata del hombre, al que Lau estudia desde un punto de vista biológico. El hombre, a semejanza del animal, es una máquina. Así enseñaba Descartes. Pero el hombre se diferencia

(26) *Beiträge...*, pág. 170.
(27) *Ibídem*, pág. 171.

de la máquina en que posee alma racional creada por Dios. Lau parte de la afirmación de que el hombre está compuesto de dos tipos de materia: una fina y delicada, y otra grosera. El alma se compone de materia fina y delicada, y el cuerpo de materia grosera. El cuerpo forma la materia pasiva, y el alma la materia activa. En esencia, identifica el alma con la sangre. El lugar donde se encuentra es el cerebro y el corazón.

Lau emprendió un peculiar intento de examinar las diferencias de las clases y los estamentos como producto de las diferencias de estructura y organización del cuerpo y la sangre, del corazón y el cerebro. De ahí se desprende, en su opinión, la diferencia en el pensar y el querer, entre los príncipes y los súbditos, entre el clero y la gente del pueblo. Era un intento absurdo de elevar a categoría biológica los fenómenos sociales, de conformidad con la interpretación materialista de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu.

En el capítulo cuarto de su libro, Lau pasa al examen del problema sociológico desde su peculiar punto de vista. En la primera fase del desarrollo histórico, que Lau denomina estado de ingenuidad, los hombres gozan de libertad, obran de conformidad con los dictados del intelecto y del corazón, sin conocer aún ni el mandato ni la ley. Toda la actividad del hombre tendía a la consecución de lo útil. Lo que persigue en primer término son sus intereses personales. Lo útil es determinado por el amor del hombre hacia sí mismo. Obra bien cuando se alimenta, se viste y se defiende de los enemigos. Esto es útil para su vida. Lo que es útil es bueno. Lo útil coincide con lo moralmente bueno.

A estas tesis se reduce también la filosofía de la vida de los burgueses. Así, la primera fase de la vida, la fase de la libertad, no conoce el Estado. La formación del Estado no es producto de un contrato, de un convenio, sino fruto legítimo de la naturaleza humana.

La diferencia de temperamentos humanos es causa de las contradicciones y las disputas entre los hombres, las cuales originan las guerras. Resulta característico que los iniciadores de los desacuerdos y disputas son, según Lau, los hombres de temperamento colérico. Éstos son los fundadores del poder armado y opresivo, que subordina a los hombres de temperamento melancólico, flemático y sanguíneo. De tal suerte, el Estado es un instrumento de dominación en manos de los coléricos. Esta concepción anticientífica del origen de las clases y del Estado era ingenua incluso en relación a su época.

Lau da fin a su obra con una descripción utópica del Estado del futuro, en el que únicamente habrá hombres libres y donde habrán desaparecido los reyes y las iglesias. El hombre no temerá los castigos ni confiará en la reparación; en todos sus actos se guiará sólo por los dictados de la razón.

De su concepción del alma y el cuerpo Lau llega a la conclusión de que la muerte es el cese del movimiento en la una y el otro,

aunque estas sustancias no se destruyen, sino que se diluyen en partículas y siguen viviendo en la rotación general de las cosas. El materialismo de Lau es optimista, le lleva a la idea de que no hay destrucción alguna; la muerte no le causa temor. (28)

Según vemos, del materialismo de Lau se puede hablar a duras penas. La opresiva atmósfera que en aquel tiempo imperaba en Alemania ejercía una acción funesta incluso en aquellos hombres que se hallaban enfrentados a la concepción oficial del mundo. En su controversia con Tomasio, Lau se mostró como un pensador más progresivo. Tomasio en algunos aspectos se adelantó a su tiempo, llegando a reconocer la comunidad de bienes. Luchó contra las crueldades del absolutismo, pero, al mismo tiempo, era adversario de Spinoza y del materialismo, y defendía la autoridad del poder absoluto. Tomasio hizo una dura crítica de Lau, a quien acusaba de anarquismo.

Con todos los defectos de su confusa ideología, Lau era demócrata. Su fórmula *"Sine rege, sine lege, sine grege"* no se puede considerar anarquista. Aspiraba a un régimen libre, sin reyes y sin leyes. El primero y verdadero estado del hombre, según la concepción de Lau, es la libertad en la vida, en el pensamiento; es la libertad de palabra y de imprenta. Quien priva al hombre de su libertad, destruye la esencia del hombre, al hombre mismo. Los prejuicios de la razón, de la religión, de la autoridad, del pueblo, etc., son auténticas trabas que se levantan ante la verdad. La crítica, la filosofía y el escepticismo son las vías que conducen a aquélla. Para alcanzar la verdad es necesario que cualquier libro sea tolerado, estima Lau no sin ironía; incluso *Los tres impostores* debía ser reeditado para dar a los ortodoxos una oportunidad de salir en defensa de Moisés y de Jesús, con lo que se desenmascararían ellos mismos.

XI

Johann Heinrich Schulz (1739 - 1823)

Nuestro propósito es el de detener la atención del lector en otros tres escritores que se adentran ya en el siglo XVIII: Johann Heinrich Schulz (1739-1823), Karl Knoblauch (1756-1794) y August Einsiedel (1754-1837).

Schulz es una figura muy peculiar. Era un sacerdote rural que predicaba el ateísmo. De su pluma salió una serie de obras ateas anónimas. (29)

El dios de los creyentes es una quimera, decía Schulz; es un

---

(28) *Ibídem*, pág. 174.

(29) J. H. SCHULZ, *Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über jüdische Insonderheit*, 1786.

producto de la fantasía humana, algo creado a imagen del hombre. La religión es debida a la ignorancia y al miedo. La Iglesia no es sino una máscara que encubre asuntos sucios; los sacerdotes, lo mismo los católicos que los protestantes, son impostores e hipócritas. En sus concepciones ateas Schulz fue, dentro de la Alemania del siglo XVIII, uno de los críticos más consecuentes de la religión. Se consideraba discípulo de Spinoza y de los materialistas franceses: Diderot, Holbach y Helvecio.

Schulz estudió en Halle, fue maestro en Berlín y, desde 1765, sacerdote en una aldea de Mark. En 1782 se le prohibió ejercer sus funciones eclesiásticas. Como castigo por sus "prédicas" ateas, acusado de haber violado el edicto religioso, se le despojó de su dignidad religiosa y fue apartado de su parroquia, tras lo cual ingresó como empleado en una manufactura de porcelana de Berlín. En 1808 dejó este puesto. Murió en 1823.

Schulz mantiene que los hombres crearon a Dios a su propia imagen. Al igual que la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, partía del concepto de la naturaleza, que yace en la base de todos los fenómenos sociales, y examinaba al hombre no como un ser social, sino natural. En él, Dios desaparece para dar lugar al concepto de "origen del mundo".

A diferencia de Lau y Stosch, Schulz aspiraba a la anulación completa de todo principio espiritual. Negaba en redondo la existencia del espíritu. Todo es materia, el alma se compone de substancia. La existencia del mundo presupone una causa, razonaba Schulz. El mundo debe tener "fundamentación suficiente" para su existencia. Al reconocer la eternidad e inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, excluía la existencia anterior de un creador cuya obra fuesen.

El "origen del mundo" presupone al propio mundo en calidad de condiciones generales de todos los fenómenos naturales. La naturaleza, pues, es su propia causa, existe desde siempre y no necesita de fuerzas ajenas. De conformidad por completo con el espíritu de Spinoza, Schulz dice que la "razón suficiente" del mundo, la causa del mundo, reside en la propia naturaleza. El mundo no permite nada situado fuera de él y que pudiera obrar sobre él. Toda la filosofía del ateísmo se basa en Schulz en la base sólida de la negación de las esencias espirituales. Con esto se situaba por delante de sus contemporáneos, de Lau y Stosch. Además de esto, Schulz hace descansar su filosofía en la teoría materialista-sensualista del conocimiento. En el intelecto no hay nada que no hubiese habido en los sentidos. La razón humana no es nada sin los sentidos, los cuales son los únicos que proporcionan materiales para el intelecto, para el pensamiento. Lo que no puede ser objeto de los sentidos, no puede ser objeto del conocimiento humano.

En 1786, Schulz publicó con carácter anónimo una obra contra Moses Mendelssohn, un ilustrador que entonces gozaba de cierto predicamento.

Moses Mendelssohn dirigía sus ataques contra los incrédulos y, se entiende, contra Spinoza, el "príncipe de los ateos". En *Moses*

Mendelssohn desenmascarado, Schulz salió en defensa de los ateos y contra Mendelssohn, demostrando que la sociedad de los ateos no era sólo posible, sino, como afirmaba Bayle, necesaria.

Schulz, en oposición a Mendelssohn —quien en *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) afirmaba que los ateos quebrantaban la felicidad de la sociedad, que perseguían únicamente sus intereses personales, etc.—, le dio la réplica merecida, saliendo en defensa de figuras tan eminentes como Spinoza, Holbach y Vanini (este último había pagado con la vida su ateísmo). En cuanto al problema de las relaciones entre la religión y la moral, Schulz sostenía con todo fundamento que el ateísmo es la base de la auténtica moral racional y que sólo ello sirve de premisa necesaria para la verdadera felicidad de la vida social. Resulta curioso que Schulz tratase incluso de convencer a los monarcas de las ventajas del ateísmo, en la creencia de que el ateo puede ser buen súbdito de un soberano ilustrado. (30)

XII

Karl Knoblauch (1756 - 1794)

Karl Knoblauch fue una eminente figura del materialismo y del ateísmo alemanes del último tercio del siglo XVIII, de la época de la Revolución Francesa. Los burgueses alemanes se diferenciaban netamente del tercer estado francés. Eran conservadores y hasta los más "ilustrados" se mostraban serviles ante las autoridades y tolerantes hacia los prejuicios religiosos. Sólo una capa extraordinariamente reducida de la burguesía se mostraba más o menos liberal. Del espíritu revolucionario, no hablemos. Se mantenía entre los campesinos, en parte entre los artesanos; pero en lo que toca a la burguesía propiamente dicha, ésta mantenía ante el poder una actitud servil, cosa que se explicaba por el régimen de opresión y de falta de derechos, y, por otra parte, por la dependencia económica en que amplios círculos burgueses se encontraban respecto de las cortes principescas, del Estado.

Mas incluso sobre este misérrimo fondo social aparecían algunos pensadores que hacían una crítica severa del orden reinante y de su ideología cristiana. Entre ellos figura Karl Knoblauch.

La segunda mitad del siglo XVIII conoció en Alemania cierta reanimación de la industria y el comercio. El desarrollo de las fuerzas productivas, aunque lento, no iba sólo en favor del tercer estado, sino en interés de toda la nación en su conjunto. Y esto debía guardar obligatoriamente relación con cierto ascenso en el campo de la ciencia y de la ideología.

Más arriba nos hemos referido brevemente a una serie de partidarios de la Ilustración, incluidos materialistas, que pertenecían,

(30) A. V. GULIGA, Obra cit., pág. 85.

principalmente, al siglo XVII. Hemos visto que algunos de ellos se adelantaron hasta tal punto que mantuvieron incluso ideas comunistas, las ideas de la comunidad de bienes.

Los ideólogos burgueses del siglo XVIII eran políticamente más radicales que sus predecesores; algunos llegaron a llamar a la revolución. Pero esos ideólogos eran muy escasos, y no sólo no encontraron amplio eco en la masa de la burguesía, sino que, al contrario, a menudo fueron objeto de persecuciones y se levantaron voces contra ellos. Eran pensadores aislados, como Einsiedel y Knoblauch. Y el único intento de desatar la revolución —el de los jacobinos de Maguncia en 1793, dirigido por Georg Forster— no encontró apoyo en el resto del país.

El yugo secular de cientos de déspotas sobre la población había dejado una huella tan profunda sobre el simple ciudadano que éste había perdido la capacidad de pensar por su cuenta, y vivía en consonancia con las "órdenes" de las autoridades, lo mismo laicas que eclesiásticas. Junto a los numerosos déspotas laicos, en Alemania cumplió un funesto papel reaccionario el luteranismo, uno de cuyos dogmas era el del origen divino del poder estatal y otro el de la íntima alianza del altar y el trono.

Karl Knoblauch era jurista. Entre 1776 y 1778 estudió en la Universidad de Gotinga, que en aquel tiempo ocupaba una situación especial como centro de librepensadores y progresistas. Allí tenía cátedra Georg Lichtenberg, ateo y físico. La concepción del mundo de Knoblauch se formó bajo la influencia de la atmósfera de Gotinga y, en particular de los profesores partidarios de las tendencias a que antes se hacía referencia.

En la Alemania de aquellos tiempos, jóvenes como Knoblauch se veían obligados, una vez terminados los estudios, a ingresar al servicio del Estado, viéndose sometidos a su "bienhechor", al príncipe. Y Knoblauch fue durante toda su vida funcionario judicial de Hessen-Nassau. Aborrecía su profesión, pero no podía abandonarla, aunque sus aficiones le llamaban al campo de la filosofía y la política. Publicaba muchos trabajos en la prensa, pero sin su nombre, pues en su calidad de funcionario del príncipe no era dueño de su persona; era una empresa peligrosa manifestarse abiertamente sobre cuestiones de política y religión.

Con su nombre sólo publicó una obra: *Entrevistas político-filosóficas.*

En la concepción del mundo de Knoblauch llaman la atención su dependencia completa de Spinoza y la aspiración a comentarlo en el espíritu de un materialismo consecuente. Ya hemos señalado que la cultura alemana debía mucho a Spinoza, a quien dentro de Alemania persiguieron más que en ninguna otra parte. Partidarios suyos fueron casi todos los materialistas de los siglos XVII y XVIII. Lo fueron Lessing, en parte Herder, Goethe, Schelling en la época dominica. Hegel debía mucho a Spinoza.

Knoblauch desplegó como escritor una intensa actividad. Colaboró en muchas publicaciones progresivas, como por ejemplo *El*

monstruo gris, de Wekhrlin, y *El Mercurio alemán*, de Wieland, y mantuvo animada correspondencia con muchas personalidades eminentes: con Mauvillon, Werner y con Schulz, el "predicador del ateísmo".

Knoblauch era enemigo acérrimo del sistema feudal y de su ideología. "De lo que más convencido estoy —escribía— es de que las mayores calamidades que caen en suerte sobre nuestra desgraciada raza tienen su origen en los prejuicios religiosos y políticos." (31)

Knoblauch era partidario ardiente de la Revolución Francesa; lejos de apartarse de ésta con la llegada de Robespierre al poder, invitó a todos a hacerse jacobinos. La derrota de la Revolución Francesa, escribió a Mauvillon, significaría la mayor desgracia para los pueblos. Knoblauch rebosaba de optimismo revolucionario, estaba convencido de que la Revolución Francesa se extendería a toda Europa. También tenía la convicción de que, como consecuencia de la revolución, el despotismo alemán desaparecería. Condenó duramente la intervención de las tropas alemanas y deseaba sinceramente su derrota.

En opinión de Knoblauch, el despotismo alemán derivaba de los tiempos en que fue implantado el ejército permanente. Éste era para el pueblo el mayor mal que podía caberle. Para defender el país del enemigo exterior no era necesario. Si el pueblo amaba su poder, si deseaba la continuación del régimen existente, él mismo aniquilaría al enemigo que invadiese su territorio.

Knoblauch se detiene en el papel que en su tiempo desempeñaba la nobleza. Él era hijo de un noble venido a menos, pero al ponerse al lado del pueblo se convirtió en demócrata revolucionario. Estimaba que la vida de la nobleza estaba vinculada por completo al ejército permanente. La profesión de la nobleza —escribía— es la guerra. Los nobles son un vestigio de tiempos pasados y actualmente mantienen una vida de parásitos en las cortes de los príncipes. El ejército permanente es un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas. Absorbe una cantidad ingente de mano de obra: todos los oficiales y soldados deberían trabajar en la producción. La presencia de un ejército permanente dificulta al máximo el progreso económico del país.

Knoblauch se apoya en Spinoza no sólo en los problemas filosóficos, sino también en política. Lo interpreta en un espíritu democrático-revolucionario. Así, explica que la soberanía en el Estado pertenece al pueblo, y el rey recibe de éste su autoridad; el pueblo puede en cualquier momento desposeerle de su potestad.

A los supuestos derechos del déspota respecto del pueblo opone Knoblauch los derechos naturales primarios del hombre, que se desprenden de la esencia del individuo mismo.

Pasando a la sucinta exposición de las concepciones filosóficas de Knoblauch, hay que recordar una vez más que éste partía de la

(31) *Beiträge...*, pág. 271 (el artículo sobre Knoblauch está escrito por Finger).

filosofía de Spinoza; su originalidad consistía en que la interpretaba con arreglo a un materialismo consecuente. Esto era algo nuevo en aquel entonces, cuando nadie podía aún superar la visible dualidad del sistema del filósofo holandés.

Knoblauch partía de la idea de la substancia. La substancia es única. Aunque en la naturaleza existen numerosas cosas aisladas de diverso carácter, todas son producto de una substancia única. La substancia es eterna e independiente, es decir, no depende de nada distinto. La base de su existencia reside en ella misma. Ella es la causa de sí (*causa sui*).

Cada cosa, siendo como es finita, procede de otra cosa, guarda relación con otras cosas. Existe no por sí misma, sino en relación con las otras cosas.

La substancia de Spinoza, como es sabido, posee dos propiedades: extensión y pensamiento. Knoblauch traduce el término de substancia, que le parece algo escolástico, por el de materia, y a nuestro entender procede acertadamente.

Knoblauch tiene también toda la razón al señalar los estrechos vínculos que unen la materia y el movimiento. "La materia eterna e infinita, el movimiento como propiedad inseparable de la materia y las leyes de la naturaleza relacionadas con la materia y su movimiento, forman los cimientos sobre los cuales Knoblauch despliega su cuadro del mundo. Del concepto de la materia en movimiento infinito, en primer término, y del conocimiento del hecho de que cada cosa particular está determinada por otra, en segundo lugar, se desprende la concepción de la concatenación múltiple, de la interacción universal en la naturaleza." (32)

En el problema de la relación materia-pensamiento Knoblauch sigue también a Spinoza. Apoyándose en él resuelve el problema de si la materia es capaz de pensar. Después de decidir esta cuestión trascendental en sentido positivo, investiga lo referente a las relaciones entre el ser y el pensamiento. Subraya la unión indestructible que hay entre la conciencia ideal y material, y el ser, la materia. Lo que se denomina espíritu es, según Knoblauch, abstracción de la fuente material. Los idealistas toman esta abstracción y hacen derivar de ella las cosas reales, en vez de proceder a la inversa, derivando la abstracción de las cosas reales.

En la teoría del conocimiento, Knoblauch es sensualista.

Karl Knoblauch, lo mismo que todos los librepensadores de Alemania, fue sometido a constantes represiones: los oscurantistas —profesores y clérigos— no cesaban de escribir denuncias contra él. Murió joven, a los 36 años. Hay indicios para suponer que se suicidó al no poder soportar las calamidades que le abrumaban.

(32) *Beiträge...*, pág. 286.

XIII

August Einsiedel (1754 - 1837)

August Einsiedel fue una de las figuras más eminentes de la Ilustración alemana. No dejó ninguna producción acabada y sus pensamientos, anotados en forma de aforismos, fueron reunidos por Herder. Recientemente han sido editados. (33)

Einsiedel nació en Weimar, en el seno de una familia de la nobleza. A edad temprana ingresó en el servicio militar, pero no tardó en abandonarlo para trasladarse a Gotinga, donde se matriculó en la universidad. Se graduó en la Academia de Minas de Freiberg. Conoció a Goethe y fue amigo de Herder y de Knebel. En 1800 estuvo en la capital francesa, pero el París de Napoleón no llegó a complacerle. Regresó a Alemania y se instaló en su hacienda, donde vivió hasta el fin de sus días.

Einsiedel era materialista, ateo y republicano, es decir, uno de los pensadores más avanzados de la segunda mitad del siglo XVIII. En él se advierten ya embriones de dialéctica. No en vano estimaba particularmente a Demócrito y a Heráclito.

Como base de su concepción del mundo Einsiedel toma la física. Las ideas, según él, no son sino movimiento del cerebro, "ideas físicas". Nuestra mente se halla en dependencia de las "ideas físicas". Einsiedel, lo mismo que la generalidad de los materialistas del siglo XVIII, coloca en primer plano la naturaleza, la cual es el origen de todos nuestros conceptos y representaciones. Llega a espiritualizarla. La naturaleza está dotada de voluntad, que parece gobernar el mundo. Así escribe: "Todo cuanto existe es voluntad suya; quiere lo íntegro y no las partes... Dicho de otro modo, la naturaleza no tolera nada individual. Su único fin es la existencia de las fuerzas naturales." (34)

El naturalismo preside toda la obra de Einsiedel. "La naturaleza —escribe en otro lugar— lo ha previsto todo: ha impuesto en el hombre tanto fuerzas de destrucción como de conservación." (35) La naturaleza se ha preocupado de todo. En ella vemos por doquier la lucha de fuerzas contrarias, y precisamente a consecuencia de esta lucha lo produce todo. En el hombre, según queda dicho, hay fuerzas opuestas, contradictorias, que son necesarias para el mantenimiento del equilibrio del todo. El conjunto de las fuerzas positivas y negativas es imprescindible para conservar la actividad del todo.

La naturaleza es una serie escalonada de seres, de tal modo que el escalón superior contiene al inferior. Lo animal incluye cuanto había en los tres reinos inferiores.

La naturaleza ha sufrido revoluciones que modificaron toda la

---

(33) A. EINSIEDEL, *Ideen*, 1957; véase también: A. V. GULIGA, Obra cit., págs. 172-183.

(34) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 73.

(35) *Ibídem*, pág. 75.

superficie de la tierra, el mundo vegetal y el animal. Tales revoluciones son periódicas.

Aunque la naturaleza carece de razón, es el origen de ella. "La naturaleza es la primera fuente de la razón —dice Einsiedel—..., pero ella no la posee, puesto que la razón no es más que el sello que los fenómenos del mundo dejan en nuestra organización cerebral." (36)

Einsiedel trata de presentar una especie de historia de la cultura. El hombre descubrió en la naturaleza, primeramente, el hierro; con el hierro, dice, empezó su actividad. Un gran papel en la historia de la cultura correspondió al lenguaje, que en aquel tiempo creó muchas palabras nuevas. Los hombres crearon muchos objetos, cosas nuevas. El hombre empezó a producir todo género de instrumentos y, por fin, surgió la propiedad. La sociedad (*Sozietät*) es el producto de todo esto.

Einsiedel sometió a una crítica demoledora la religión, el régimen estatal de la sociedad de su época y el nivel cultural de la misma desde el punto de vista de su utopía. En las cuestiones de la historia y de la sociedad era un idealista utópico. Concretamente, de las fuerzas motrices de la historia y de la sociedad humana no pudo decir nada que no fuese la idea completamente abstracta de la "Edad de Oro de la cultura" que, llegado el momento, reinará en la tierra. No sabía cómo se realizaría esto, bajo qué condiciones, qué fuerzas sociales serían portadoras de esa edad.

Einsiedel desempeñó un señalado papel en calidad de crítico de la Iglesia, de la religión, del gobierno, del régimen social, de las costumbres, etc. La ciencia y la filosofía son sometidas a una crítica no menos dura que la religión. Les censura el proporcionar conocimientos falsificados, engañando al pueblo, y que no revelen la auténtica significación de los hechos y de la vida. Los sacerdotes se adueñaron en un principio de la ciencia y frenaron su desarrollo; únicamente dejaron aquello que era prácticamente útil con vistas a la dominación sobre el pueblo. Entre el poder laico y el espiritual se repartieron la ciencia.

A continuación, Einsiedel traza el proceso por el cual se formó una minoría que rechazaba todos los prejuicios religiosos y había conquistado para sí la libertad de pensamiento.

La concepción naturalista del mundo se complementaba en Einsiedel con la filosofía del sentimiento. El lugar de las opiniones debe ser ocupado por el sentimiento, decía.

Un gran obstáculo en la vía de la cultura es el sinnúmero de ideas y palabras inútiles e incomprensibles. "Nuestro cientificismo alemán —dice— es, evidentemente, la causa de que nos hayamos quedado tan retrasados de la auténtica cultura." (37)

Cuanto más penetramos en los conceptos y opiniones en uso, más nos convencemos de que son sonidos vacíos (*Wortschälle*),

(36) *Ibidem*, pág. 115.
(37) *Ibidem*, pág. 120.

palabras carentes de contenido. "Mientras el hombre se vea excitado por las ideas, esto será testimonio de que aún se encuentra bajo la dependencia de palabras vacías. La emancipación respecto de estas palabras vacías traerá consigo el mejoramiento de su suerte."

Einsiedel considera que las impresiones del mundo físico nos proporcionan nociones correctas de las cosas y excluyen toda faramalla. Tampoco la moral descansa en opiniones, sino que lo hace en el resultado del desarrollo de la organización espiritual. La moral no es una consecuencia de mandamientos o prédicas. Einsiedel la ve inserta en el cerebro; no está sujeta a cambio o desarrollo alguno, es inmutable. "Si no se encontrase en la estructura del cerebro —dice—, en la sucesión del tiempo y de todo género de revoluciones, no se distinguiría por la uniformidad que de hecho presenta."

Para Einsiedel es una estupidez la fe de los hombres en que la moral descansa en la voluntad de Dios. La moral debe ser cosa de hombres y humana. En relación con esto, Einsiedel somete a crítica la moral de Kant. El ruido levantado en torno a la filosofía kantiana y la influencia de ésta sobre la moral demuestran hasta qué punto se hallan los hombres alejados todavía de la verdadera cultura. La influencia de la filosofía kantiana y la adhesión a ella, son en opinión de Einsiedel, prueba de que la cultura había alcanzado en Alemania éxitos minúsculos.

Por lo demás, dice él, todos los sistemas morales existentes lo único que causan al hombre es daño: "La moral verdadera se encuentra, lo mismo que el intelecto, en la organización del cerebro." (88)

Pero lo más interesante y fundamentado en las concepciones de Einsiedel es su idea acerca de la sociedad del futuro, de su utopía social.

Parte de la premisa de que la Edad de Oro de la humanidad no pertenece al pasado, sino que se halla por delante, pertenece a un futuro remoto. La humanidad debe sufrir un trastrocamiento radical cuya significación no la podemos imaginar en el momento presente. Todas las descripciones poéticas de la Edad de Oro no son nada en comparación con la felicidad que nos aguarda en el futuro. Las vergüenzas de nuestro tiempo: las guerras, la injusticia, la imposición de las opiniones e ideas propias, todos los prejuicios y errores, desaparecerán antes de que haya llegado el triunfo de la cultura universal. Desaparecerá toda desigualdad. El trabajo se practicará sólo cuando sea útil para la salud y proporcione placer. La miseria y las estrecheces serán suprimidas por completo. A excepción de la muerte y de los accidentes, el hombre no sufrirá percance alguno.

Tales son las promesas de Einsiedel, de su utopía fantástica. Del momento de su llegada, nada podía decir. Así lo afirma; escribe que no podemos decir nada con certeza acerca de cuándo advendrá esta vida feliz de la humanidad, puesto que nos hallamos aún

(88) *Ibídem*, pág. 131.

en un demasiado bajo nivel de cultura. Y no obstante, la centuria próxima podría provocar grandes cambios; acaso ya existían personas que llegarían a conocer el comienzo de esta era.

Einsiedel no puede decir nada concreto y determinado sobre este futuro porque se ve obligado a limitarse a consideraciones generales acerca del advenimiento de cierta Edad de Oro, de una nueva fase de la cultura que traerá la dicha al género humano. Sus sueños sobre el futuro presentan el mismo carácter puramente abstracto de las consideraciones generales sin fundamento que él critica, con razón, a otros. Él mismo en toda su concepción parte del concepto de "cultura". Pero en esencia no dice qué se debe entender concretamente por cultura. Se comprende, él infunde a este concepto todo lo sublime y perfecto, lo que es propio del hombre y de la humanidad. Pero no conoce ni las fuerzas sociales ni causa alguna de orden económico que puedan condicionar la aparición de este régimen nuevo, por lo que todas sus consideraciones no pasan de buenos deseos.

Einsiedel tiene una fe ardiente en el desarrollo progresivo de la humanidad.

Estima que el conocimiento de los fenómenos naturales, así como los avances del estado moral de los hombres, traerán consigo la desaparición de las enfermedades, de las guerras y de las religiones. Estos tres fenómenos envenenan la existencia humana y por ello deben ser suprimidos.

De la misma manera que las nociones de Einsiedel sobre la sociedad y su futuro son utópicas, sus valoraciones del pasado carecen de enfoque histórico, subestiman los avances culturales de los antiguos. Así, por ejemplo, dice: Se admite que si los antiguos dominaban la arquitectura, la escultura, la música, la pintura, la filosofía escolástica, etc., eran cultos; y como su cultura murió, también la nuestra puede morir. Pero esto no es así, pues entre estas dos culturas hay una gran diferencia. Los antiguos "se alimentaban sólo de opiniones". Todas sus ciencias presentaban justamente esa huella, a excepción de Hipócrates, el único que poseía un "sentido puro" (*reiner Sinn*) para la verdad, razón por la cual se vio aislado en su tiempo.

Einsiedel se equivoca por completo en su negación de la cultura antigua. Toda la cultura moderna, en última instancia, tiene sus primeros orígenes en la Antigüedad.

Engels señala la significación de la filosofía griega y de la cultura antigua en su conjunto. Las dotes universales de los griegos —escribía— aseguraron a este pueblo "tal lugar en la historia del desarrollo de la humanidad como no puede reivindicar para sí ningún otro pueblo[...] En las múltiples formas de la filosofía griega se contienen ya en germen, en génesis, casi todos los tipos posteriores de concepción." (39)

(39) C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, ed. rusa, t. XX, pág. 369. (Cfr. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, E. P. U., 3ª ed., Montevideo, 1961; pág. 405).

Resulta peregrina la actitud de Einsiedel hacia la poesía, la música y las artes en general. Rechazaba la poesía, la música y demás artes del pasado y no admitía su necesidad para el presente y el futuro, arguyendo que todo el arte era invención de tiempos primitivos, razón por la cual debía ser rechazado.

Es imposible de todo punto aceptar esta tesis general de Einsiedel de que con el avance de la cultura el arte deberá ir a menos.

En cambio tenía razón al protestar contra los preceptos en boga, tanto morales como de la vida diaria, que no tienen nada de común con la realidad, con las relaciones humanas y con los hechos reales. Exigía a la ciencia la conformidad de las ideas con los hechos, y no "verdades" imaginarias. Combatió duramente el falso patriotismo de su tiempo, según el cual las demás naciones existían únicamente para servir a la propia y enriquecerla con su trabajo: se mostró contrario al patriotismo de la nación que hace la guerra para ampliar sus posesiones y consideraba que la esclavitud es el estado real de la humanidad. Ciertamente —decía—, la nación que tolera todo esto, cuya opinión pública lo aprueba con su silencio, se halla lejos de la cultura.

Un mérito excepcional de Einsiedel es su crítica de la religión y del orden estatal de su tiempo, aunque hemos de señalar que exagera mucho el nivel de la cultura de Alemania en aquel entonces. Después de comprobar que la masa del pueblo se encontraba muy lejos de la cultura, se consuela pensando que al menos existía una minoría ilustrada, la cual había elevado la auténtica cultura y se preocupaba de propagarla; esta minoría no tardaría en dominar amplios círculos de la opinión pública. ¿No empezaba la religión a convertirse en objeto de burla? ¿No vacilaba la desmesurada autoridad de los príncipes? ¿No se convertían en objeto de desprecio la gloria militar, lo mismo que todo género de servilismo, los prejuicios y las opiniones?

Einsiedel, sin duda alguna, sobrestimaba la situación de la Alemania de aquel entonces; los deseos se convertían para él en realidad. Hay que subrayar que incluso los portavoces del espíritu de la Ilustración, hasta los pensadores alemanes más eximios de aquel tiempo, se hallaban contagiados de los prejuicios religiosos, y también de servilismo, de los que Einsiedel hablaba como algo caduco. En todo caso había personas contadas, como el propio autor, que sustentaban ideas revolucionarias y ateas.

Einsiedel diferenciaba a los hombres de imaginación, pero que no comprenden la verdadera cultura, de los hombres de cultura genuina, los cuales aspiran "a conocer la verdad de la naturaleza". Califica su tiempo de "crepúsculo de la cultura" y se consuela pensando que "la cultura vendrá, aunque para mí será demasiado tarde". (40)

Hemos señalado ya la falta completa, en Einsiedel, de comprensión acerca de la esencia de los fenómenos sociales, que él atribuía

(40) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 145.

a fenómenos o fuerzas de la naturaleza. Su naturalismo es muy superior al de los materialistas franceses, de los cuales era seguidor. Era un materialismo mecanicista o, más exactamente, "físico". Para él existía, en esencia, una sola ciencia, la física, a la cual, según Einsiedel se reducían todas las demás.

Los hombres suponen —escribía— que la vía de la cultura universal es la vía de la moral. Pero ninguna reflexión religiosa puede traer fruto alguno mientras no se apoye en conocimientos físicos (*physische Kenntnisse*), los cuales adquirirán aplicación en la vida práctica. El conocimiento de la luz y el calor tendrá más influencia sobre la cultura moral que todos los sistemas filosóficos juntos, incluido el sistema de Kant.

A pesar del carácter evidentemente unilateral de las concepciones de Einsiedel, en ellas hay cierto aspecto positivo. Por ejemplo, mantiene el punto de vista acertado de que con los progresos de la física —entendiendo por tal a todas las ciencias naturales— una gran parte de la humanidad se verá eximida del trabajo abrumador. De la misma manera, los avances de la física, del conocimiento de las simples combinaciones de sustancias (elementos), permitirán aumentar el rendimiento del suelo, las cosechas, encargar muchos esfuerzos a las fuerzas motrices de la naturaleza y desplazar el trabajo manual. En su opinión, esto acabará con las guerras, pues la técnica militar se desarrollará hasta tal punto que una sola persona se hallará en condiciones de destruir un ejército entero.

Todos estos pronósticos nos hablan de la profunda perspicacia de Einsiedel, de su visión del papel que en el futuro correspondería a la física. El conocimiento se apoya en los sentidos y las sensaciones, y no en las reflexiones especulativas a que se entregaban "sabios" de gran renombre, a los que él hacía objeto de sus burlas. Muchos consideran —dice Einsiedel— que erudición y cultura son la misma cosa. ¿Qué es la erudición (*Gelehrsamkeit*)? Es la acumulación en la memoria de palabras, opiniones y actos de otras personas, lo cual, en realidad, no tiene nada que ver con la auténtica cultura.

Merecen atención las reflexiones de Einsiedel acerca de las naciones heterogéneas y no heterogéneas. Los patrioteros germanos han insistido siempre de manera particular en la "pureza" de la nación, aunque esto se contradiga con todos los hechos. Einsiedel sostiene que las naciones no heterogéneas se habían mostrado incapaces de alcanzar la cultura moral, de elevarse a las alturas del humanismo, aunque consiguieran crear fábricas, industrias y obras poéticas. Las naciones heterogéneas, en cambio, prosigue, pueden elevarse hasta la cultura, por cuanto en los pueblos de climas distintos, de diferente modo de vida y alimentación, el sistema nervioso se distingue por una excitabilidad especial, haciéndolos capaces para la cultura. Como ideólogo de la burguesía, Einsiedel afirma que el tercer estado, a diferencia de la nobleza, es una clase heterogénea, integrada por elementos étnicos diversos, lo cual aumenta su capacidad para la creación teórica y artística. Las naciones heterogéneas sólo dejan consecuencias provechosas cuando las organizaciones iniciales de los

pueblos que las componen son realmente diferentes. Las familias nobles —escribe Einsiedel— no fueron muy lejos en su proceso cultural. Accedieron únicamente al espíritu caballeresco, a la caza, la equitación y, principalmente, al arte de la guerra.

De este modo, según Einsiedel, la cuestión de la mezcla de las naciones es tan importante para el progreso cultural que llegará un tiempo en que la sociedad aplicará conscientemente la política de mezcla de las naciones para elevar la cultura.

Por sus concepciones políticas, Einsiedel era republicano. "La causa física de que en las repúblicas la cultura se desarrolle más de prisa —escribe— reside en que en ellas el número de personas que toman parte en todo cuanto se refiere al gobierno es el máximo, lo mismo en la institución del mismo que al modificar la constitución, cuando el espíritu de partido de los hombres aporta una gran animación." (41)

La cultura auténtica empieza cuando el predominio de la imaginación, de la poesía y del arte cede su puesto al predominio de la verdad. Esta época nueva, según Einsiedel, adviene ya, desplazando los falsos criterios. Para él parece como si el comienzo de la época nueva estuviese vinculado a la Revolución Francesa.

Aunque por sus concepciones políticas era republicano, no siempre mantuvo una posición consecuente. A veces advierte contra una libertad prematura. Esta libertad es más peligrosa que el despotismo para las naciones que por su cultura se encuentran aún a un nivel relativamente bajo. La libertad exige que el hombre se halle en condiciones de regirse siempre por su razón. Y para esto hace falta una altura considerable de la cultura general. Hay numerosos países, como, por ejemplo, Suiza, Holanda, Inglaterra y Norteamérica, que poseen instituciones libres, pero que por su cultura se encuentran a un nivel muy bajo. Esto, añade, demuestra lo funesta que es una libertad prematura. (42)

Einsiedel tiene una idea completamente errónea también en otras cuestiones, en particular a cuanto se refiere a la igualdad y la desigualdad, problema que enfoca desde un ángulo especial. Para que los hombres puedan entregarse a las ciencias y las artes es necesario emanciparles de todo género de "trabajos domésticos". Y para que puedan existir y crear hace falta que la parte baja del pueblo tome sobre sí la carga de trabajar para ellos. Por consiguiente, razona Einsiedel, la desigualdad es inevitable. Ciertamente, no excluye la posibilidad de un período futuro en que la igualdad, en el sentido limitado en que él la comprende, pueda realizarse. Y llega a la conclusión pesimista de que ese tiempo es aún algo muy remoto. (43)

A Einsiedel le preocupa el problema de hacer más llevadero el

---

(41) *Ibídem*, pág. 153.
(42) *Ibídem*, pág. 154.
(43) *Ibídem*, pág. 155.

trabajo humano. El hombre que diariamente se agota en un trabajo intenso, hasta el punto de que sólo le queda tiempo para comer y dormir, no puede pensar en su cultura espiritual. No pensará siquiera en su propio trabajo, en la manera de perfeccionarlo. Por eso la mayoría de los trabajadores no consigue éxito alguno en su arte, puesto que la fuerza de su pensamiento se ve aplastada por el rudo esfuerzo. Todavía menos pueden pensar en las relaciones sociales, en su situación dentro de la sociedad.

Einsiedel critica duramente la sociedad de su tiempo, en la que de lo que menos se preocupaban era de los intereses de la cultura, de su propagación y del ennoblecimiento de la humanidad, ya que las leyes únicamente estaban concebidas pensando en el lucro, en el dinero. Los gobiernos aspiraban a hacer sus países más ricos para extraer más impuestos, para que los príncipes pudieran sostener más soldados y hacer guerras que les permitiesen ensanchar las fronteras del país. Si los gobiernos fuesen más ilustrados y nobles y comprendiesen que el desarrollo de la cultura, como medio para alcanzar la felicidad general, debía convertirse en objeto de constantes preocupaciones, al cabo de dos generaciones la humanidad alcanzaría tales éxitos en su perfeccionamiento como dentro de las condiciones presentes no lograría en el transcurso de un milenio.

Einsiedel expone una idea muy interesante en cuanto a la posibilidad de planificación de la economía nacional. Ya en su tiempo, afirma, es decir, en el siglo XVIII, Alemania producía mucho más de lo indispensable para satisfacer las necesidades e incluso, según él escribe, para alcanzar la felicidad de toda la población. Y piensa que si de antemano se "planificasen y calculasen" las necesidades del pueblo para un año, por ejemplo, resultaría que todas las necesidades podrían ser satisfechas.

La idea de la planificación en aquel tiempo era genial, al margen de la posibilidad de su realización. Pero esto lo único que demuestra es que el pensamiento humano es capaz de adelantarse, de superar las condiciones existentes y de trazar posibilidades nuevas. En esencia, tal es el papel de cualquier utopía progresiva.

Merece atención la idea del autor de que hay que elevar el salario de artesanos y manufactureros (obreros) a fin de evitar una *explosión violenta*. Cierto que aquélla era una época revolucionaria. En Francia triunfaba la revolución, que Einsiedel seguía con atención máxima. Pero en Alemania, a excepción de algunos chispazos sueltos, nada anunciaba el pronto advenimiento de los acontecimientos revolucionarios con que Einsiedel soñaba.

Einsiedel no cesó de llamar la atención al gasto antieconómico de energías espirituales que acompañaba a los trabajos corporales o manuales. Una actividad que agobia y embrutece, decía, no es necesaria y resulta incluso nociva. Se lamentaba con razón de que en la sociedad de su tiempo no se pensase en la protección del trabajo y de la vida del hombre frente a todas las condiciones capaces de producirle daño. Bastaba recordar el militarismo, que apartaba a masas enormes de una actividad útil para la sociedad. Además, gran-

des cantidades de trabajadores estaban obligadas a realizar pesadas labores para satisfacer las necesidades de quienes se encontraban en el servicio de las armas. Otro fenómeno "antinatural", según su propia expresión, era la posesión por un individuo de tierras infinitamente mayores de lo que él y su familia podían cultivar. El derecho a la tierra lo tienen todos, pero la mayoría de las personas no puede hacerlo efectivo.

De este modo, unos tienen la posibilidad de enriquecerse, y otros sufren las consecuencias de la miseria. La riqueza de unos y la pobreza de otros constituye un tremendo mal.

La acumulación de capitales, dice Einsiedel, fue útil en otro tiempo, puesto que permitía a algunas personas, libres de la preocupación del pan de cada día, entregarse a la investigación y cultivar las artes, pero lo que en un tiempo es útil ha de ser suprimido en otro. (44)

Einsiedel estaba convencido de que la humanidad se encontraba ante el pronto advenimiento de la Edad de Oro. Así lo determinaba, en su opinión, el incremento de la cultura, es decir, según él explicaba, el constante ascenso de los conocimientos acerca de la naturaleza y la desaparición de los prejuicios y errores. Dentro de la Edad de Oro todas nuestras relaciones y nuestro modo de vida se ajustarán por completo a la "naturaleza pura". Acaso esto no lo vea la generación próxima, pero como cada generación siguiente dispondrá de más tiempo para la meditación, mucho no pasará antes de que esa edad llegue. La mejor satisfacción de las necesidades traerá consigo el desarrollo de la organización cerebral, de los órganos del cerebro, éstos se harán más sensibles para la percepción de los fenómenos de la naturaleza, en lo cual, de hecho, consiste la auténtica cultura.

Desde mediados del siglo XVIII en Francia y durante los 10 últimos años en Alemania, señalaba Einsiedel, la cultura había alcanzado tales éxitos que antes se habría necesitado una centuria para lograrlos. Acerca de las causas de este progreso de la cultura y en qué consiste la cultura misma, Einsiedel no nos dice nada.

Al no comprender qué fuerzas son el motor del progreso, es imposible discernir qué traen consigo dichas fuerzas, qué posibilidades encierran. Por eso Einsiedel no puede decir nada concreto del carácter de la Edad de Oro, de su naturaleza y sus tareas. Hay que señalar algunos pensamientos estimables: nos dice que en el futuro disminuirán el valor de las riquezas y la aspiración a conseguirlas. En vez de la actual humillación servil ante los ricos, llegará una situación opuesta. La riqueza muestra que en ella no hay más sentido que el de la simple acumulación, que significa un grado inferior de la cultura.

Para alcanzar la verdadera cultura, previamente hay que acabar con la religión y con el absolutismo de los reyes.

---

(44) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 159.

¿Cómo se puede admitir, pregunta, que la voluntad de una persona sea ley? Los soberanos se consideran seres de una raza superior, se hallan convencidos de que está en la naturaleza de las cosas, que sus deseos y órdenes se extiendan a millones de personas y que todos vean y piensen tal como los soberanos desean. Es absolutamente intolerable que las leyes sean establecidas por los príncipes. Pero Einsiedel considera que la voluntad del pueblo no debe crear las leyes: "La voluntad de uno, o de muchos, o incluso de todos los hombres, no crea las leyes, de la misma manera que no crea un nuevo método de cura." (45)

Como Alemania, pensaba, se encuentra probablemente ante una revolución como la de Francia, hay que fomentar el arte de la elocuencia, que en las revoluciones desempeña un importante papel. Plantea así el problema por el temor de que la dirección de la revolución cayese en manos de los sacerdotes, que poseían en grado mayor el arte de hablar en público que los ciudadanos libres.

Con relación al Estado, Einsiedel expone puntos de vista semianarquistas. Ante todo hay que señalar que su noción de la naturaleza de la ley y de todas las relaciones humanas en el seno de la sociedad es completamente errónea. Las leyes tienen su origen, dice, en la naturaleza humana, y mientras no cambien la naturaleza y las condiciones físicas relacionadas con la ley, todo permanecerá inmutable. El hombre no es capaz de modificar las leyes de la vida social, por cuanto éstas las dicta —según Einsiedel— la naturaleza, y no el hombre.

Al afirmar que todos los fenómenos sociales obedecen a causas físicas, Einsiedel debía llegar a la conclusión de que las leyes sociales son físicas y, como tales, no pueden ser modificadas por el hombre. Pero esto nos lleva a preguntar con qué revoluciones podía soñar desde una posición que conducía al fatalismo, a la impotencia total del hombre.

Es completamente lógico que la posición errónea de Einsiedel le llevase a mantener una actitud injusta frente a la Revolución Francesa, a pesar de que la reconocía. Escribe, por ejemplo: "La falsa opinión de que la voluntad del pueblo crea la ley fue causa de que la Revolución Francesa se manchase, debido a la dominación de los demagogos. Las leyes genuinas se encuentran en la naturaleza humana; quien se opone a ellas, paga las consecuencias."

Einsiedel es partidario de que la actividad legislativa sea obra de una "minoría culta". La voluntad general del pueblo es despotismo, lo mismo que la voluntad del monarca absoluto. En un país libre la voluntad del individuo únicamente se ve limitada por las leyes de la naturaleza, y a ningún hombre culto se le ocurriría oponerse a ellas.

En cuanto a las formas de gobierno, Einsiedel afirma que no le satisface ninguna de las existentes. La mejor es aquélla en que se

(45) *Ibidem*, pág. 194.

"gobierna" menos. La forma perfecta de gobierno es la ausencia de gobierno. A este punto de vista del autor es a lo que yo califico de anárquico.

Einsiedel se manifiesta con particular energía contra la guerra y el militarismo. Se marcan diferencias, dice, entre los soldados y los bandoleros. Pero la diferencia es muy pequeña. Considera que el bandolero es en ocasiones incluso útil, pues hace temblar al déspota. Lo más absurdo en la vida y la actividad del hombre es la guerra. Todo aquél que la favorezca de un modo o de otro debe ser considerado como incurso en un delito de lesa humanidad.

Finalmente, Einsiedel se ve obligado a reconocer que nuestra decantada cultura no es sino simple barbarie. Esta tesis la ilustra con el ejemplo de la guerra. Y en efecto, ¿puede haber algo más bárbaro que la guerra? Se horroriza de que los poetas lleguen a cantarla. En ocasiones, dice, uno experimenta hacia la humanidad un sentimiento de desprecio. Los versos que cantan a Luis XIV o a Federico II podían ser compuestos en honor de cualquier caníbal. Y Einsiedel subraya justamente a este respecto que el matar a un hombre para comérselo es más natural y lógico que matarlo en la guerra.

Refiriéndose a la posibilidad de poner fin a las guerras, Einsiedel de nuevo acierta en sus profecías. Supone acertadamente que los medios de destrucción aumentarán hasta el punto de negarse a sí mismos. Sus esperanzas las cifra en la física. Los avances de la física supondrán nuevas restricciones para la guerra. Si se llega a inventar armas capaces de aniquilar de un golpe ejércitos enteros (como, por ejemplo, materias combustibles con mecanismo de relojería que, colocadas en un barco puedan hacerlo saltar a una hora precisa, etc.), nadie aceptará convertirse en asesino por 18 *pfennige*, con lo que se refería a los ejércitos mercenarios.

En cuanto a la religión, las ideas de Einsiedel son progresivas. La historia de las religiones, dice, es un conjunto de crueldades y calamidades causadas a los hombres por los creyentes. La religión fue siempre el mayor obstáculo para que los hombres alcanzasen una vida feliz, para su perfeccionamiento. Un gran mal para una vida feliz fue la doctrina cristiana de la inmortalidad, que aparta a los hombres de sus verdaderos intereses en la tierra y orienta las mentes hacia el más allá, hacia una existencia fantástica. La religión educa una conciencia de esclavo. El dios cristiano, en calidad de ser despótico y tiránico, convirtió al hombre en un ser mudo cuya misión era la de servir, la sumisión rastrera al "dios omnipotente".

"El estado de la religión —escribe Einsiedel— es el mejor barómetro de la cultura del pueblo. Allí donde aún se le rinden honores, el barómetro marca «variable». Allí donde ha perdido su significación y nadie sale en su defensa, el barómetro de la cultura popular señala buen tiempo, la revolución feliz." (46)

(46) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 183.

La religión no contribuye en medida alguna a mejorar y ennoblecer al hombre. Einsiedel se remite a las crueldades de los colonizadores de América con las tribus indígenas en los tiempos de la conquista, a las ferocidades de la Guerra Campesina, al tráfico de esclavos y a los malos tratos de que se hacía objeto a los negros.

De este modo, los hombres, gracias a la justificación y santificación de todas las crueldades cometidas con relación a sus semejantes, son educados en un espíritu de esclavitud. Einsiedel afirma valientemente que el reconocimiento del ateísmo es prueba de que el individuo o la nación entera se encuentran ya, realmente, en un elevado nivel de cultura.

Testigo vivo de la calamitosa y servil situación de Alemania en el siglo XVIII, Einsiedel fue uno de los primeros en comprender la necesidad de la *revolución política*. De ejemplo le servía la revolución burguesa de Francia. Pero en Alemania eran muy pocos los que admitían la posibilidad de la revolución. Podían contarse con los dedos de la mano. Él, en cambio, sostenía que la revolución era inevitable y que llegaría, quisiéranlo o no lo quisieran unos u otros grupos.

El pueblo francés —escribía— se encuentra poseído del mayor entusiasmo político y en el futuro los hombres se asombrarán de que las ideas de los jacobinos no fuesen aceptadas por todos. Esto, como otras muchas cosas, es muy ingenuo. Su razón es que Einsiedel, aunque distinguía dentro de la sociedad de su época los estamentos, consideraba el cuerpo social como algo único, no diferenciado. Creía que la sociedad entera estaba interesada en las ideas "jacobinas".

Por lo demás, Einsiedel no se muestra tampoco firme en el problema de la igualdad de los hombres. Por ello escribe que la desigualdad de los estamentos es, en general, necesaria para la cultura de la humanidad. No obstante, está convencido de que llegará un tiempo, cuando se haya cumplido la tarea histórica, en que desaparecerá la desigualdad.

Aquí nos acercamos a la utopía de Einsiedel desde un ángulo nuevo. Dibuja su Edad de Oro como un régimen donde la igualdad se ha realizado. A este respecto es característico que no aluda para nada a los pensadores utópicos, sino a los poetas que habían cantado la Edad de Oro. En ese régimen social, dice Einsiedel, no habrá necesidad de leyes ni de castigos, es decir, la organización estatal no será necesaria. Esto será ya la realización de la cultura en su sentido auténtico, y en unas condiciones en las que todos los hombres sean cultos las medidas de coacción resultarán superfluas.

Einsiedel expresa ideas muy sensatas acerca de la desaparición de ciencias viejas e inútiles como la metafísica, la astrología, la teología, etc. Hace falta desarrollar y cultivar únicamente las ciencias que traen provecho al hombre. Además, comprende todo el daño de la desigualdad económica, y por eso presta atención al problema de la propiedad, por el que no pasa de largo ningún investigador de los fenómenos sociales. Habla mucho de la formación de las riquezas, pero sin llegar al concepto de explotación.

Refiriéndose a los distintos estamentos, Einsiedel se detiene de modo particular en el de los mercaderes, viendo en el comercio la fuente principal de la desigualdad. Para la acertada solución de este problema sugiere el monopolio estatal del comercio.

El capitalista es en el Estado un ser antinatural si sus actividades no se orientan en beneficio de la sociedad. Lo más importante e interesante en el sistema de Einsiedel es la predicción y el anuncio de una "segunda revolución" después de la revolución democrático-burguesa.

Esto es muestra de la gran clarividencia del autor y convierte su utopía en algo muy significativo dentro de la Alemania del siglo XVIII.

"No hay la menor duda —escribe— de que, con el desarrollo de la cultura, la incomprensible despreocupación de los hombres con relación a su pobreza acabará por desaparecer. Entonces se producirá una *nueva revolución,* que implantará la igualdad de bienes, si es que antes el nuevo poder legislativo no adopta medidas contra la acumulación de riquezas, la cual significa el despojo de los propios conciudadanos. Esa revolución anulará también el derecho de sucesión." (47)

Estas ideas acercan a Einsiedel a los grandes utopistas del siglo XIX, con la diferencia de que él fue incapaz de formular de una manera más o menos correcta la esencia de su Edad de Oro, aunque algunos rasgos presentan un carácter concreto. La supresión de la miseria es para el pensador uno de los problemas más importantes, si no el fundamental. Con ello se aproxima a la idea del socialismo. Pero en este sentido no encontramos en él nada definido fuera del deseo general de que "la pobreza sea suprimida". No propone esperar la llegada de la "segunda revolución", sino que pide medidas inmediatas para frenar a los ricos. Con el tiempo, dice, el hombre que se dedique a amontonar riquezas se convertirá en objeto del desprecio de todos, lo mirarán como si fuese un ladrón. Pero ya ahora hace falta adoptar medidas contra la acumulación de riquezas. Sus sugerencias prácticas en este plano son irreales, por lo que no nos detendremos en ellas.

Einsiedel trata bastante en extenso del papel del dinero en la sociedad contemporánea y en la del futuro, en la que deberá perder en parte su significación, aunque será conservado, pues su supresión es imposible.

También consagra algunos fragmentos al problema muy interesante de la vida del hombre "para el futuro". Las aspiraciones del hombre ilustrado se diferencian de las del hombre vulgar: el primero vive para el futuro, y el segundo para el presente, es decir, cada uno vive para el tiempo con el que se siente afín *(homogen)* y considera como suyo.

De ahí la particular visión que Einsiedel tiene de la historia.

---

(47) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 206.

Ésta no puede permanecer vinculada únicamente al pasado. Con el tiempo, anuncia, la previsión del futuro será parte de la historia. ¿Por qué hay que observar la marcha de la cultura solamente en los tiempos de atraso y bastedad, y no complacerse con los ideales del futuro? Surge una ciencia nueva; la nueva edad engendrará un nuevo progreso en el desarrollo espiritual de la humanidad. (48)

Haciendo un balance de la concepción del mundo de August Einsiedel, hay que subrayar, ante todo, que en su persona la Alemania del siglo XVIII tuvo a uno de los mayores representantes del pensamiento utópico, a un gran pensador y combatiente por la felicidad humana, por la igualdad y la felicidad de los hombres. Materialista y ateo, enemigo de todas las religiones y de cualquier forma de opresión, se enfrentaba por igual a la Iglesia y al poder de los reyes y príncipes, como poderes despóticos que convertían al hombre en esclavo. Mantuvo una lucha constante contra el militarismo, contra las guerras y contra los ricos, en defensa de los trabajadores. No es culpa suya si el eco de su propaganda revolucionaria fuese en extremo débil: Alemania era un país demasiado atrasado para que la clase cuya ideología elaboraba y defendía el pensador, pudiese aceptar sus ideas y salir en su defensa. Ésta era la tragedia del investigador aparecido demasiado pronto en la palestra de la historia.

Ahora bien, el historiador debe hacer justicia al hombre que mantuvo en alto la bandera de la futura Edad de Oro de la humanidad, en la que no habría desigualdad, ni esclavitud, ni violencia sobre el hombre, donde éste gozaría de una vida feliz. Nosotros comprendemos que el ideal de Einsiedel era utópico. Pero lo era en la misma medida en que eran utópicas las construcciones de Fourier y Morelly. A pesar de este carácter de sus sistemas, expresaban un aspecto de la realidad, planteaban los problemas de la existencia inhumana de los trabajadores, de la necesidad de modificar el régimen existente, de la supresión de la propiedad privada, en la que veían el origen de todas las lacras sociales; esto justificaba plenamente su utopismo, que fue un poderoso estímulo para la comprobación de sus ideas y para reemplazarlas con investigaciones científicas. La obra de los grandes utopistas no se perdió en vano.

Entre estos pensadores podemos incluir con toda razón a Einsiedel.

(48) A. EINSIEDEL, Obra cit., pág. 227.

CAPÍTULO VII

JOHANN GEORG FORSTER, PENSADOR Y REVOLUCIONARIO (1754 - 1794)

I

Johann Georg Forster nació en 1754; su padre, simple pastor de una iglesia rural, fue uno de los hombres más cultos de su tiempo. En efecto, Johann Reinhold Forster, el padre de Georg, había aprendido por sí solo diecisiete lenguas y tenía notables conocimientos en ciencias naturales. Se dio a conocer ampliamente por sus trabajos sobre botánica, zoología, geografía y etnografía.

Georg Forster fue educado por su padre, quien le enseñó idiomas y fundamentos de las ciencias naturales. Muy pronto, gracias a sus grandes dotes, el hijo se convirtió en auxiliar del padre. Ambos realizaron juntos un viaje por Rusia. Reinhold había recibido del gobierno de San Petersburgo la misión de estudiar la situación de los colonos alemanes del Volga y de presentar una memoria sobre las riquezas naturales de aquellas regiones y las perspectivas de su ulterior colonización. El informe de Reinhold Forster no agradó a Catalina II, pues en él se hablaba abiertamente de la penosa situación de los colonos y de las arbitrariedades y exacciones de las autoridades. Forster se quedó sin destino y ni siquiera lo remuneraron por sus trabajos. Durante los años de 1765 y 1766, en que residieron en San Petersburgo, el padre hizo que Georg estudiase en la escuela alemana de San Pedro, donde aprendió el idioma ruso.

Habiéndose trasladado ambos a Inglaterra, se dedicaron, obligados por la necesidad, a traducir al inglés. Georg Forster vertió a este idioma, entre otras obras, la *Breve crónica rusa*, de Lomonósov. [1]

Entre 1772 y 1775, padre e hijo tomaron parte en una de las expediciones del capitán James Cook. De regreso a Inglaterra, los Forster editaron parte de sus materiales. El gobierno inglés les prohibió publicar íntegramente la descripción detallada del viaje alrededor del mundo, derechos que había reservado al Almirantazgo.

---

[1] M. I. Priima, *Georg Forster, traductor de Lomonósov*. En *Memorias y comunicaciones de la Facultad de Filología de la Universidad de Leningrado*, 1951, fasc. 3, pág. 212.

Pero Georg Forster, que no estaba obligado por ningún contrato con el gobierno, podía encargarse de la ordenación y publicación de los materiales del viaje. Su libro vio la luz en 1777, en inglés, y un año más tarde en alemán, bajo el título de *Viaje alrededor del mundo de Johann Reinhold Forster y Georg Forster, en 1772-1775.*

La primera obra [2] de Forster, a la sazón de veintitrés años de edad, que le proporcionó gran renombre en los medios científicos, presenta ya todos los rasgos que luego habían de atraer a todos cuantos lo trataban. Forster en este primer trabajo se muestra ya como humanista, como enemigo del colonialismo con todas sus crueldades, como luchador por la libertad y la igualdad de los hombres.

Desde su primera intervención en la palestra social, Forster presta gran atención a la situación de los trabajadores. Mira con espíritu amistoso sus ideas, dibujándolos como seres bondadosos, tímidos y simpáticos.

"Alimentábamos la agradable esperanza de que, por fin, conseguiríamos encontrar un pequeño rincón de la tierra en el que todo un pueblo hubiese logrado alcanzar cierto grado de civilización, conservando una modesta igualdad en la que todos los estamentos tuviesen asegurada una comida más o menos igual, las mismas diversiones y un trabajo y un descanso iguales", [3] escribe.

Estas líneas nos proporcionan una noción clara de las ideas progresivas de aquel joven de veintitrés años, de sus aspiraciones a la libertad e igualdad de todos los hombres. Al entrar en comunicación con los habitantes de Tahití, llegó a creer que entre aquellos hombres primitivos sus sueños se habían convertido en realidad. La desilusión no se hizo esperar. Al estudiar más de cerca la vida de estas gentes resultó que también allí existía la desigualdad. Él aspiraba a un régimen social donde no hubiese ni ricos ni pobres, ni existieran clases separadas entre sí como compartimentos estancos.

La primera impresión agradable se vio ensombrecida por la aparición de cierto "linajudo señor", por su aspecto y su conducta. Junto a él permanecía una mujer que le ponía en la boca trozos enormes de pescado frito y frutos de cereales, que él engullía con ansia. El "hermoso sueño" de la libertad y la igualdad se esfumó cuando en Tahití vio a personas que, como los representantes de las capas altas de los países civilizados, pasaban el tiempo en el lujo y la holganza, "se nutrían con carnes gordas y con todo cuando el país produce en abundancia, mientras que los trabajadores, sus compatriotas, laboraban con el sudor de su frente y vegetaban en la miseria". [4]

Buen observador, Forster supo advertir también el papel de la religión en la isla. "Indudablemente —escribe—, el orgullo, la lujuria y la pereza han sugerido a la numerosa masa de sacerdotes paganos el pensamiento diabólico de encadenar con ayuda de las

---

(2) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, 1843.

(3) *Ibídem*, pág. 246.

(4) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*. Bajo la dirección de V. M. Zhirmunski, Moscú, 1956, pág. 180.

supersticiones el espíritu de los pueblos y mantenerlo en la ceguera." (5)

Al pintar la vida en la isla de Tahití, Forster no olvidaba las condiciones de vida de los países civilizados, e indicaba la falta de libertad e igualdad reinante en la sociedad europea. Su descripción de Tahití fue tomada en aquel tiempo como una dura crítica de la sociedad civilizada.

Forster hace de paso una observación muy interesante al decir que el amor a los semejantes es algo que la naturaleza ha impuesto a los hombres, mientras que el rencor, el espíritu vengativo y la desconfianza recíproca son consecuencia de la corrupción de las costumbres. Forster trata de revelar algunas leyes en el desenvolvimiento de la sociedad. Subraya que los hombres pueden ser semejantes entre sí a un nivel igual de cultura incluso aunque se encuentren separados en las partes más distantes del globo. Así, el régimen social de Tahití recordaba hasta cierto punto el sistema feudal de Europa.

Forster toca como de pasada el problema de la propiedad de la tierra, que estaba en manos de los "nobles". Afirma que el yugo que él había observado en Tahití no podía prolongarse eternamente. El pueblo comprendería las causas de la opresión y en él se despertaría el sentimiento de la dignidad humana ofendida, lo que provocaría una revolución. Forster subrayaba que tal es la rotación que de ordinario se sigue en la vida de los estados. De este modo llegó a descubrir la ley de la revolución. Ahora bien, al hablar de la ley de la revolución en la sociedad, Forster pensaba ante todo en Europa, comprendiendo que los tahitianos estaban aún muy lejos de este momento.

Según hemos dicho, la primera obra de Forster reveló ya todos los rasgos fundamentales de su concepción del mundo. Un profundo humanismo se percibe a lo largo de toda ella. Su actitud bondadosa, amistosa, humana en una palabra, hacia los salvajes con los cuales tuvo ocasión de tratar, producen la mejor impresión.

Forster no encuentra palabras suficientes para alabar la bondad, el corazón "bueno, no corrompido" de la gente sencilla. "Para el corazón sensible —dice— es un verdadero consuelo la idea de que la bondad ha sido dada a los hombres por la naturaleza, mientras que conceptos tan salvajes como la desconfianza, el rencor y el espíritu vengativo son sólo consecuencia de la gradual corrupción de las costumbres. En efecto, son pocos los ejemplos de lo contrario: de que pueblos que no se han hundido definitivamente en la barbarie obren contra el amor a la paz, este instinto general y fundamental de los hombres." (6)

Forster no admite la idea de que los tahitianos atacasen sin causa a los europeos, y como se produjeron algunos casos, se inclina a pensar que éstos les habían ofendido de algún modo. Mas aunque

(5) *Ibídem*, pág. 184.
(6) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, S. 265.

no hubiese sido así, se debía recordar que "el instinto de conservación es la primera ley de la naturaleza. Los indígenas tenían motivos para considerar a nuestros hombres como gente a la que nadie había llamado y parte atacante; y lo que es más importante, tenían razones para temer por su libertad. Después de haber probado, en fin, los penosos resultados de la superioridad de las fuerzas europeas y al saber que nuestro navío permanecería solamente el tiempo necesario para cargar provisiones; en una palabra, al convencerse de que los extranjeros no eran totalmente inhumanos e injustos y de que al menos los británicos no eran más salvajes y bárbaros que ellos, se mostraron dispuestos a acogerlos entre sus brazos, a olvidar los equívocos anteriores y nos ofrecieron voluntariamente las riquezas naturales de la isla. Todos rivalizaban en hospitalidad y buenos deseos, desde el simple súbdito hasta la reina, de tal modo que los visitantes, al despedirse de este país amigo, habrían podido decir con palabras de Virgilio: «*Invitus, regina, tuo te litore cessi*»" ("De mal grado, oh reina, abandono tus orillas"). (7)

II

Forster no se interesó únicamente por el clima, el suelo y el mundo vegetal de la isla, sino también por el régimen social en ella imperante. Además de todo esto, estudió la naturaleza, el carácter y el modo de pensar de los tahitianos.

"Un terreno fértil y un clima favorable —escribía— permiten el cultivo de tal variedad de plantas alimenticias, que los indígenas podrían esperar en este aspecto un bienestar apacible y sin preocupaciones, y aunque bajo la luna no existe la perfección y la felicidad es un concepto relativo, pocos pueblos pueden alabarse de unas condiciones de vida tan favorables.

Como todo lo necesario para la vida se consigue sin esfuerzo y las necesidades de la población son muy limitadas, el gran fin último de nuestra existencia corporal —la creación de seres racionales— no está acompañado aquí de graves dificultades como en los países civilizados, en los que la necesidad y las amarguras envenenan la vida familiar. Estas gentes sencillas siguen aquí sin obstáculos el instinto de la naturaleza, por lo que es muy grande el número de habitantes con relación a la superficie de la pequeña parte cultivada de la isla." (8)

Al hablar de la población de la isla y de su cultivo, Forster expresa sus consideraciones acerca de las perspectivas de su desarrollo en el futuro.

Seguidamente, el autor pasa a la organización social de Tahití, que, hasta cierto punto, podía compararse con el viejo sistema feudal de Europa. El pueblo se encontraba sometido a un jefe supremo,

(7) *Ibídem*, págs. 265-266.
(8) *Ibídem*, págs. 296-297.

y se dividía en tres clases: erihes, manahaunes y tautaues. Aunque entre estas tres clases existían diferencias importantes, el nivel económico, en su conjunto, era mucho más uniforme de lo que podía esperarse, puesto que el modo de vida de la población en su conjunto era demasiado sencillo como para crear diferencias estamentales sensibles.

Y Forster ofrece una explicación materialista de la circunstancia de que allí donde las necesidades del hombre son tan reducidas y el clima y las condiciones naturales tan favorables, de tal modo que no se requiere casi ningún trabajo para la satisfacción de estas necesidades, la envidia y el orgullo no encuentran campo para su desarrollo. Pero Forster no pasó por alto el problema de la propiedad.

En la isla de Tahití, los cerdos, el pescado, las gallinas y los tejidos eran propiedad exclusiva de los nobles, aunque esto no se sentía grandemente entre el pueblo, por cuanto el hombre sólo puede ser desgraciado cuando le faltan por completo los artículos de primera necesidad, y precisamente esta falta era la suerte a que estaba condenada en los países civilizados la gente de baja condición, como consecuencia del lujo excesivo de la nobleza. En Tahití, la diferencia entre el más noble y el hombre de extracción más simple era menor incluso que la que en Inglaterra existía entre el modo de vida del artesano y el del jornalero.

Forster señala el carácter democrático del régimen social de Tahití. Expresa la creencia de que este régimen era continuación del régimen patriarcal anterior, en el que el gobernante supremo era honrado como "padre del pueblo". El régimen a la sazón existente conservaba las huellas de las relaciones patriarcales. El rey realizaba los mismos trabajos que los súbditos. El trato de la gente del pueblo con el rey presentaba el carácter más democrático. Forster define el modo de vida de Tahití como "igualdad relativamente feliz". "No se puede determinar exactamente —dice— cuánto tiempo durará esta igualdad feliz." (9)

Forster trata de penetrar en el futuro de la isla. Pronostica la agudización de las relaciones entre las clases de los nobles, entregados al ocio, y la población trabajadora, previendo incluso la posibilidad de una revolución desencadenada por los trabajadores.

Forster indica acertadamente la funesta influencia que sobre los tahitianos ejercían los europeos, la importación de mercancías que contribuiría inevitablemente a relajar las costumbres de la población. "En verdad —exclama—, si la ciencia y el saber de unas pocas personas deben ser adquiridos a expensas del bienestar de pueblos enteros, para los indígenas y para quienes los descubrieron sería preferible que el Pacífico quedase para siempre desconocido de los inquietos europeos." (10)

---

(9) *Ibídem*, pág. 298.
(10) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, S. 299.

Los vaticinios de Forster en cuanto al papel de los europeos, se cumplieron. A fines del siglo XVIII empezó la colonización europea de Tahití.

En 1842, la isla fue ocupada por Francia, lo que trajo consigo la desintegración del régimen tribual y de su cultura originaria. La mayoría de la población fue convertida al catolicismo. La gente cayó en la esclavitud colonial, viéndose obligada a trabajar en plantaciones que producían artículos destinados al mercado. (11)

III

En Nueva Zelandia, Forster tropezó con el canibalismo. La actitud de los europeos hacia este hecho espantoso fue diversa. Unos, cuenta Forster, a pesar de la repugnancia que la educación les había imbuido hacia la carne humana, manifestaron deseos de probarla. Otros, al contrario, sintieron tal indignación hacia los antropófagos que estaban dispuestos a matar a todos los neocelandeses, como si tuvieran el menor derecho a disponer de la vida de un pueblo, que no podía ser responsable de sus actos ante tribunales extraños. El resto, cuenta Forster, se conformaba con admitir que esta costumbre bárbara era una vergüenza para el género humano y lamentaba que un ser tan noble pudiera tener tal semejanza con las fieras.

"Los filósofos —escribe Forster—, que estudian al hombre sólo entre las paredes de sus gabinetes, se han atrevido a afirmar, contrariamente a los informes viejos y más recientes, que la antropofagia no existió nunca. Incluso entre nuestros compañeros de viaje había incrédulos que no daban valor alguno al testimonio unánime de muchos pueblos. Mientras tanto, el capitán Cook, ya durante su primer viaje había tenido razones de peso para sospechar que los neocelandeses eran caníbales; y ahora, cuando vimos todo esto con nuestros propios ojos, no pudo quedarnos la menor duda." (12)

Seguidamente, Forster se detiene en el origen de esta bárbara costumbre. No se muestra conforme con la opinión del canónigo Pow, quien en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* afirmaba que "la necesidad extrema y la insuficiencia de alimentos empujaron a los hombres a comerse unos a otros". Contra esta opinión, dice Forster, se pueden aducir muchas consideraciones de peso, pero la más convincente es la que sigue: "En el globo hay pocos lugares donde el terreno sea tan estéril que no pueda proporcionar a los habitantes alimentos necesarios para mantener su vida, y los países donde aún existe el canibalismo son los que menos podrían considerarse tan pobres." (13)

---

(11) R. W. WILLIAMSON, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 1924.

(12) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*, pág. 198.

(13) *Ibídem*, págs. 198-199.

Y Forster aduce pruebas de que la isla estaba en condiciones no sólo de alimentarse, sino de producir para la exportación. No niega, sin embargo, los casos en que el hambre mueva a un hombre a comerse a otro. Pero de aquí no se puede sacar una conclusión en cuanto a las causas del canibalismo en general.

Forster expone a continuación algunos ejemplos de antropofagia en Alemania y Brasil. Pero sería un absurdo deducir que los alemanes o los brasileños tenían la costumbre de comer carne humana.

Su explicación del origen de este fenómeno es que los primeros antropófagos se comían a sus enemigos dominados por la cólera, por el deseo de destruirlos hasta el fin. Si al mismo tiempo encontraban la carne humana suficientemente sabrosa, el canibalismo se hizo costumbre y desde entonces comieron siempre los cuerpos de los enemigos muertos.

En este caso, Forster enfoca un problema tan complejo como investigador objetivo. El consumo de la carne humana, según él, no es ni antinatural ni delictivo. Nosotros sentimos repugnancia hacia la antropofagia por la fuerza de nuestra educación. Nos resulta inadmisible —dice el investigador— porque puede traer consigo la pérdida de sentimientos sociales, del amor al prójimo y de la compasión. Y como sin estos sentimientos no puede existir ninguna sociedad humana, con la implantación de la cultura el primer paso en todos los pueblos debe ser la renuncia a la antropofagia y la aspiración a convertirla en algo repulsivo. Estaba convencido de que esta costumbre desaparecería pronto. Sus esperanzas las cifraba en el desarrollo de la economía. Los progresos de la ganadería y de la agricultura acercarían a los pueblos y los harían más sociables. Estas consideraciones nos parecen justas.

A lo largo de sus reflexiones Forster llega a la conclusión de que la sociedad civilizada no se ha alejado mucho de los antropófagos.

"Cierto —escribe—, nosotros no somos ya caníbales, pero no vemos nada antinatural o cruel en el hecho de entrar en un combate donde miles de personas van a perder la vida para satisfacer los deseos de un monarca orgulloso o los caprichos de su amante. ¿No es prejuicio sentir repugnancia por la carne del muerto al mismo tiempo que sin remordimiento alguno se le quita la vida. Indudablemente se nos puede objetar que la antropofagia hace al hombre insensible y lo convierte en una fiera. Sin embargo, lamentablemente, se conoce un buen número de casos en que integrantes de pueblos civilizados, por ejemplo, muchos marineros, a quienes repugna la sola idea de consumir carne humana, realizan atrocidades de las que ni siquiera los caníbales tienen noticia. ¿Qué es el neocelandés que mata a su enemigo en combate y luego se lo come, en comparación con el europeo que por mera diversión aparta con sangre fría al niño del pecho de su madre y lo arroja a sus perros?". (14)

La llamada sociedad civilizada no producía entusiasmo a Forster, quien prefería incluso el modo de vida de los salvajes al de los eu-

(14) *Ibídem*, págs. 200-201.

ropeos. En efecto, ¿no son las guerras modernas, que devoran cientos de miles de vidas humanas, expresión del salvajismo y la barbarie de nuestra "cultura", de la que tan orgullosos nos mostramos?

Forster estaba dispuesto a comprender y justificar la antropofagia de los salvajes, pero no perdonaba los crímenes de las naciones civilizadas. Era optimista y tenía fe ciega en el desarrollo progresivo de la humanidad.

Es muy instructivo el paralelo que él traza entre la vida en la isla de Tahití y la de los trabajadores en la sociedad civilizada. Le movió a ello el intento de un marinero del buque de quedarse en la isla. Forster escribe que el mayor bienestar que este marinero hubiese conseguido en Inglaterra no le prometía ni mucho menos tantas alegrías como él esperaba conocer si se quedaba. Este marinero no podía albergar la esperanza de que a su regreso a Inglaterra descansaría tranquilamente después de las dificultades del viaje alrededor del mundo. Al contrario, debería esperar que lo trasladasen inmediatamente a otro buque en el que de nuevo le esperarían una alimentación escasa e insana, las guardias nocturnas y los peligros que acababa de sufrir. Si tenía la suerte, de un modo o de otro, de llegar a disfrutar tranquilamente de los bienes de la vida, debería estar siempre dispuesto a que lo reclutasen por la fuerza para el servicio militar, donde le obligarían, en contra de su voluntad, a participar en guerras en las que perdería la vida o en las que le aguardaría la suerte miserable del mutilado. Pero, aun en el supuesto de que consiguiera evitar todo esto, se vería obligado, al llegar a Inglaterra, a ganarse el pan de cada día con el sudor de su frente y a sufrir en su persona la maldición universal que hasta entonces no había tocado a Tahití, o que al menos no se sentía.

Comparando nuestro trabajo con el del tahitiano, Forster hace la curiosa observación de que mientras en la sociedad "culta" el obrero trabaja para otro, los tahitianos trabajan para sí mismos: "Y cualquiera que sea el esfuerzo que exija la construcción de casas o de embarcaciones, la fabricación de armas y herramientas, el trabajo no es una carga para estos indígenas, pues es voluntario y representa para ellos un beneficio directo." (15)

Según vemos, Forster se interesaba desde sus años mozos por la suerte del pueblo trabajador.

Siempre soñó con una sociedad en la que reinasen la igualdad, el bien común, la libertad y el amor y el respeto "a la nobleza de la naturaleza humana".

Forster era enemigo de la guerra, del colonialismo y del racismo. Su actitud hacia los pueblos primitivos es un ejemplo brillante de humanismo y de nobleza humana. Le interesaban todos los aspectos de su vida: la organización económica, el lenguaje, las particularidades físicas y antropológicas y el nivel general de la cultura.

Y llegó a la conclusión de que estos hombres se distinguían por

(15) *Ibídem*, pág. 209.

su bondad y hospitalidad, que sus jóvenes crecían en una atmósfera de amor y cariño.

Por otra parte, Forster observa que si los europeos daban muestras de una actitud humana hacia los indígenas, se podía observar un proceso de comprensión y buena voluntad recíproca: "En total estuvimos dos semanas entre un pueblo que en un principio nos miraba con una desconfianza extrema, dispuesto a vengarse con toda decisión de la menor muestra de mala voluntad, y esta desconfianza, este recelo arraigado supimos vencerlo y expulsarlo con nuestra conducta sensata y fría, con nuestra reserva y un trato siempre moderado. Estos indígenas, que jamás habían visto gente como nosotros, eran inofensivos y pacíficos, pero, al mismo tiempo, ni cobardes ni despreciables; acostumbrados antes a ver en cada extraño a un pérfido enemigo y traidor, ahora aprendieron de nosotros, siguiendo nuestro ejemplo, a respetar a su semejante." (16)

V. M. Zhirmunski nos da una apreciación general correcta del sentido y de los resultados del viaje de Georg Forster alrededor del mundo. Escribe así: "Lo que principalmente atrae e interesa al viajero son las cuestiones de etnología, las distintas formas de vida de colectividades humanas en un ambiente de civilización primitiva, y como fuente etnográfica veraz, la obra de Forster no ha perdido importancia.

Forster no se encuentra inclinado hacia una idealización ingenua del «hombre primitivo». A la concepción idílica de Rousseau sobre la vida «feliz» e «ingenua» de los salvajes, opone un pensamiento sensato acerca de las dificultades de la lucha por la existencia, contra el frío y el hambre, en las primeras fases de la cultura humana, acerca de la superioridad de «nuestras costumbres civilizadas» para la felicidad humana, a pesar de todos los vicios de que adolece la civilización europea. En la sociedad bárbara advierte los gérmenes de diferenciación social, de formas patriarcales de despotismo y de explotación del trabajo humano. Las «costumbres» de los salvajes y los principios morales de su comportamiento los atribuye a las particularidades de su existencia y al nivel de su desarrollo cultural." (17)

Las numerosas descripciones de la vida de los pueblos primitivos aparecidas en el siglo XVIII los representaban bajo los colores más favorables. En su organización social veían un "paraíso", dentro del cual los hombres mantenían una vida feliz, en el que regían la igualdad y la libertad, donde la naturaleza era tan generosa que el individuo debía trabajar muy poco para satisfacer sus necesidades.

Rousseau, que había leído todo género de descripciones de viajeros, construyó su idilio respecto a la vida de los salvajes e invitó a la sociedad civilizada a "volver a la naturaleza". Esta afición por la vida de los salvajes tenía gran significación, puesto que expresaba el descontento con la sociedad existente, con su orden de cosas, con la desigualdad social y con la falta de libertad. La sed de liber-

(16) *Ibídem*, pág. 214.
(17) *Ibídem*, pág. 148.

tad e igualdad, aunque en forma no consciente, cumplió un papel progresivo. La descripción de la vida "paradisíaca" de los indígenas daba pie a los escritores para la creación de sus teorías socialistas y comunistas utópicas. El propio Rousseau es en este sentido un ejemplo.

En cuanto a Forster, no podía desinteresarse de los regímenes "primitivos", que de un modo o de otro descansaban en la igualdad y la libertad. El humanismo y la profunda repulsión por el colonialismo, por todas las formas de opresión del hombre a que llegó durante los tres años de relaciones con los indígenas, no hicieron más que fortalecerse en el futuro.

En 1779, Forster fue invitado a ocupar la cátedra de ciencias naturales en Cassel, ciudad en la que residió seis años.

Allí le abrumaba la falta de una biblioteca, donde pudiera entregarse a la labor científica, y de un ambiente culto; a menudo debía trasladarse a Gotinga para entrevistarse con investigadores prestigiosos. Él y el físico Lichtenberg editaron una revista de ciencia y literatura; en Gotinga hizo amistad con Semmering, eminente profesor de anatomía. Pero su situación en Cassel no podía complacerle y en 1784 se trasladó a Vilna, en cuya universidad le había sido ofrecida una cátedra.

Hay que subrayar que Forster no era un teórico abstracto. Ansiaba la labor práctica, la aplicación a la vida de sus amplios conocimientos. Además de esto no le satisfacían los métodos de enseñanza seguidos entonces en Alemania. No podía aceptar la rutina ni el dogmatismo de los trabajos científicos. Éste fue un período difícil de su vida, en el que a menudo llegaron a dominarle las dudas.

Bajo la influencia del filósofo Jacobi, Forster estuvo durante aquellos años a punto de abandonar la vida científica, por cuanto se sentía atraído por la masonería y el misticismo. Durante su estancia en Londres había ingresado en una logia masónica. Acaso le moviera la esperanza de que en estos medios se hubiera alcanzado el fin supremo de sus sueños: la igualdad y la fraternidad de todos los hombres sin diferencia de origen, raza y creencias religiosas.

Probablemente la opresión de las difíciles condiciones de la vida social movía incluso a los hombres más inteligentes y de más talento a inclinarse hacia el misticismo. Esto puede explicarnos que Forster ingresase en una de las sociedades místicas secretas que tanto abundaban entonces en Alemania: la Orden de los Rosacruces, a la cual perteneció desde 1788 hasta 1792.

Los rosacruces predicaban las supersticiones y absurdos más groseros, empezando por la existencia del elixir de la vida y la posibilidad de encontrar la piedra filosofal, la transformación de los metales en oro, etc. Ciertamente, la tarea que se planteaban era una anticipación del descubrimiento de la sustancia originaria a partir de la cual se estructura toda la materia.

Sin duda alguna, Forster y su amigo Semmering simplemente se equivocaron, aunque los fines que perseguían eran nobles. Estaban

sinceramente convencidos de que siguiendo este falso camino conseguirían descubrir los secretos de la naturaleza ocultos al conocimiento ordinario de los hombres, sus vínculos internos y sus leyes. Pero Forster no tardó en comprender que la "doctrina secreta" de los rosacruces se basaba en el engaño. "Después de advertir el sentido verdadero de la «doctrina secreta», rompió definitivamente con los rosacruces". (18)

En 1784 abandonó la desdichada Cassel y se trasladó a Vilna, en cuya universidad obtuvo la cátedra de historia natural. Los años que permaneció en esta ciudad fueron, acaso, los más difíciles de su vida.

El gobierno polaco había prometido a Forster buenas condiciones económicas. Vilna formaba parte de Polonia, país que se distinguía por una explotación particularmente dura de los campesinos. La servidumbre imperaba en toda su miserable desnudez. Forster escribía desde Vilna a su novia, Therese Heine: "¡Qué cosa más horrible es la maldita servidumbre! Embrutece y mata hasta las mismas raíces el sentimiento de dignidad humana."

En cuanto a la nobleza más linajuda y acaudalada, Forster la describía así: "Cada magnate es un déspota que lo hace sentir a todos cuantos le rodean. Sobre él no hay nadie y hasta los crímenes más terribles le cuestan todo lo más una multa en metálico." (19) "Entre todos los pueblos de Europa —escribía Forster— solamente los polacos han ido tan lejos en ignorancia y barbarie que han borrado en sus súbditos casi las últimas huellas de un pensamiento independiente; el castigo no puede ser más duro, puesto que el fiel súbdito, reducido a la situación de las bestias, proporciona menos de la décima parte de lo que daría un campesino libre, feliz e inteligente; y también porque ellos mismos, al no recibir apoyo y ayuda del pueblo oprimido, se ven indefensos contra las burlas e intrigas de los vecinos. El cálculo astuto de todos estos déspotas adocenados tiende, pues, a dejar a la razón del pueblo justamente el espacio que ellos consideran necesario para sus fines egoístas, rodeando el resto de niebla, a mantenerlo sumiso mediante un temor monstruoso, a distraerlo con diversiones y a aterrorizarlo con todo género de fantasmas." (20)

Forster subraya que los sufrimientos del pueblo no podían menos de llevarle, en fin de cuentas, hasta tal grado de exasperación que se levantaría contra sus opresores. La revolución se haría inevitable. Forster veía en las revoluciones las causas materiales que condicionaban su éxito.

En Polonia le era odiosa la dominación de los nobles y del clero sobre el pueblo ferozmente explotado, desprovisto de todos los derechos humanos y que vivía como bestias. La estada en Polonia le

---

(18) P. REIMAN, *Corrientes fundamentales de la literatura alemana en 1750-1848*, Moscú, 1959, pág. 213.

(19) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. VII, S. 347.

(20) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*, págs. 272-273.

proporcionó muchos elementos útiles, pues pudo conocer de cerca el régimen a que los nobles tenían sometido el país.

La vida en Vilna, lejos de los centros culturales, le resultaba insufrible. En 1787 fue invitado por el gobierno ruso a tomar parte en una expedición naval que debía estudiar las costas del noroeste de América. Pero la guerra ruso-turca impidió la realización de esta empresa. Regresó a Alemania y en 1788 fijó su residencia en Maguncia, ciudad donde debía desempeñar un papel importante durante la Revolución Francesa.

Hasta que ésta se produjo, Forster mantuvo en Maguncia una vida retirada, pues el nivel intelectual y cultural del tercer estado era allí extraordinariamente bajo y la amplitud de miras del pensador no podía ser comprendida. La circunstancia de que Forster hubiese tomado parte en un viaje alrededor del mundo, hubiese vivido varios años en Inglaterra, conociese Rusia y Polonia, había ampliado sus horizontes y hacía imposible en él el provincialismo del que entonces adolecían incluso los hombres eminentes de Alemania.

Las concepciones filosóficas del sabio estaban determinadas ahora por el hecho de que "su héroe" era el materialista Helvecio, quien veía en las percepciones sensoriales la fuente única de conocimiento. Simultáneamente, Forster reveló gran interés por las condiciones materiales, económicas, de vida. "Yo por lo menos no comprendo nada en las cosas que se hallan sobre la materia", escribía. "La filosofía debe limitarse decididamente a la región de lo conocido y demostrado, mientras que la teología, al contrario, estudia los misterios no conocidos y que no pueden ser demostrados, pero en los cuales hay que creer con la fe que el hombre recibe de Dios. ¿Hay que demostrar en tal caso lo incognoscible, es decir, tratar de hacerlo cognoscible? Porque resulta difícil inventar un absurdo más vulgar." (21)

En 1790 Forster realizó un viaje por el Bajo Rin, Brabante, Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia. Sus impresiones las describió en unos *Ensayos* extraordinariamente interesantes, que nos ofrecen una clara representación del estado de Alemania en aquel tiempo. Forster se interesa principalmente por la situación de las masas trabajadoras. Vuelve una vez más a los desórdenes que se habían producido en Aquisgrán en 1786, tres años antes de la Revolución Francesa. La población de la ciudad había expresado su descontento con una vieja constitución que, para colmo, no era observada. Aquisgrán estaba gobernada por un consejo que había tomado en sus manos el poder y no admitía a representantes de los gremios en la proporción establecida por la ley, es decir, por la constitución. En cuanto a la mayoría de los ciudadanos, no tenían acceso al consejo para tomar parte en las labores legislativas.

Forster habla del pensar de la población de Aquisgrán en 1786. "En cafés y posadas hemos visto atentos lectores de periódicos, y el

(21) *Ibídem*, pág. 241.

hombre más sencillo, con la botella de cerveza delante de él, hablaba de política, de los derechos del hombre y de todos los nuevos problemas y pareceres que durante los últimos años se han extendido también, por fin, en el continente."

Queremos subrayar que, descontando la influencia de la Revolución Francesa, la situación interna de Alemania era tal que no podía menos de despertar un espíritu de oposición y hasta un movimiento revolucionario de masas, al menos en algunas partes del país. El odio de la población al régimen despótico era muy grande. Forster pinta las relaciones entre el poder y los ciudadanos dentro de un Estado despótico.

"El secreto de todos los gobernantes desvergonzados, apoyándose en el cual siguen tranquilamente su funesta obra, reside en la seguridad que la experiencia les proporciona de que el hombre, una vez que dejó escapar de las manos sus derechos inalienables, está dispuesto a soportar unas trabas que nunca sufriría siendo libre. Se siente inerme contra la arbitrariedad reinante; mire a donde mire, por doquier ve a sus hermanos tan humillados como él mismo, casi incapaces de luchar por su emancipación a causa de los prejuicios, de la cobardía servil y del apego a la vida; pierde el sentimiento de su propia dignidad, la fe en su razón, o empieza a dudar de sus sentimientos y convicciones, pues se ve solo y no encuentra en su camino a nadie que le pueda comprender." (22)

Forster censura la política despótica de los gobernantes, esclareciendo las condiciones bajo las cuales se produce la revolución. Ésta surge como fruto del yugo insoportable de los tiranos, cuando las pasiones del pueblo se encienden. Pero él considera que en la base de la revolución y de su triunfo deben existir causas materiales esenciales.

En su análisis de las condiciones que dan a los déspotas la oportunidad de oprimir al pueblo y mantenerlo en la esclavitud, Forster resalta el papel de la religión y de la ayuda que les presta.

Forster es republicano. Aborrece la autocracia, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente. Dentro del Estado la soberanía debe pertenecer exclusivamente al pueblo. En su condición de ardiente revolucionario, expresa una serie de ideas muy útiles para los luchadores de la libertad. Los pueblos incapaces de conquistar la libertad no le inspiran simpatía. "No siento lástima por los pueblos oprimidos —dice—. Ellos mismos son los culpables de su esclavitud. Todas las argucias de los tiranos no son nada contra la fuerza de león del hombre libre." Comprendía que también el temor religioso y la ignorancia ayudan a las clases dominantes a mantener al pueblo en la opresión. "Superstición —dice Forster—, tal es el nombre del hilo de que tan a menudo se valen los déspotas laicos para manejar a los pueblos encadenados." (23)

Como materialista y adversario de la filosofía puramente espe-

(22) *Ibídem*, pág. 272.
(23) *Ibídem*, pág. 275.

culativa, Forster prefiere la realidad concreta a las ideas abstractas, a los conceptos absolutos. No hay nada absoluto, afirma, todo depende de las condiciones de lugar y tiempo.

Hasta la toma de Maguncia por los franceses, Forster estimaba que en Alemania no había premisas para la revolución. Pero la ocupación de la ciudad despertó entre grandes círculos de alemanes un movimiento revolucionario espontáneo de masas tan amplio, que él, demócrata y revolucionario, no podía permanecer al margen. Se puso a la cabeza de la revolución en Maguncia.

"Después de la conquista de Maguncia por las tropas francesas —escribe Paul Reimann— los acontecimientos entraron en Alemania en una nueva fase. Si anteriormente hubiera habido en el país una burguesía más o menos desarrollada, que persiguiera fines revolucionarios, la derrota de los ejércitos aliados en Francia habría podido ser el punto de partida de un poderoso movimiento revolucionario. El hecho de que esta derrota no provocase un movimiento democrático de todo el pueblo en el país demuestra que las condiciones para el triunfo de la revolución burguesa no habían madurado aún. La escisión de Alemania dificultaba todavía la unificación de las fuerzas del progreso." (24)

Forster era un gran pensador. Era un defensor tenaz de la razón, de sus leyes y de su papel en la vida social y en la naturaleza. "Es preferible negar todos los vínculos y concatenaciones en la naturaleza —escribe—, es preferible poner en duda la eternidad indestructible con que ella se aferra a sus leyes, que pensar que el desprecio a la fuerza de la razón y el adormecimiento del sentimiento moral pueden tener otras consecuencias que no sea una degeneración creciente." (25)

La crítica que Forster hace del régimen político y social de la Alemania de entonces, y en particular del imperante en Maguncia, en la cual vivía, prueba su gran sabiduría y perspicacia políticas. Describe con indignación la ociosidad aristocrática, la ignorancia ilimitada, la grosera sensualidad y la insolencia de las clases superiores. El pueblo no tenía dónde tomar ejemplo, las clases aristocráticas lo único que hacían era corromper a las clases bajas. En cuanto a los clérigos, el pueblo veía en ellos tan sólo la gula y el deseo de satisfacer su lujuria.

Era muy natural que Forster se opusiera violentamente a la campaña de la coalición de los alemanes dirigida contra la Francia revolucionaria. Describe detalladamente los acontecimientos que la precedieron y los pormenores de la propia conjuración contra la Revolución Francesa.

"Las tropas del electorado de Maguncia se pusieron hace poco en campaña a fin de multiplicar el número de los enemigos de Francia y, de ser posible, para producir al coloso de la libertad una

(24) P. REIMAN, Obra cit., pág. 206.
(25) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*, pág. 276.

herida que no podía ser más que una picadura de mosquito. Por segunda vez en el transcurso de estos dos años nuestros conciudadanos se han puesto en campaña contra la libertad del pueblo. En 1790 las tropas de Maguncia cumplieron un papel miserable en la lucha contra los habitantes de Lieja; momentos dignos de señalar en esa campaña fueron la derrota y huida. Los valientes de Erfurt soportaron con indignación el reproche que Alemania ponía en la expresión de «soldados clericales», y a su vuelta se avergonzaron de lo que habían tenido que defender; volvieron a su patria como amigos de la valerosa gente de Lieja y de su libertad. El favorito que con tan poca fortuna había cumplido la misión de comandante en jefe tuvo que pagar este nombramiento y ejercitarse en el arte que en todas las cortes se considera el más difícil: soportar la desgracia de su señor. En la leva de reclutas para la actual campaña los de Erfurt empezaron a manifestar su descontento y, remitiéndose a las capitulaciones suscritas por el gobierno, se negaron a enviar sus hijos contra las banderas de la libertad. El gobernador vio amenazadas sus ventanas por una lluvia de piedras y perdió todo su prestigio; tuvo que asegurar al terco pueblo militar, que sus conciudadanos no prestarían servicio militar más que dentro de los muros de Maguncia. En estas condiciones, los de Erfurt aceptaron ponerse en campaña; pero en cuanto los reclutas llegaron aquí, convenciéndolos en parte con pequeños regalos y en parte recurriendo a la violencia y a la disciplina militar, los obligaron a renunciar a todo lo que les había sido prometido solemnemente." (26)

Vemos que el pueblo era contrario a la guerra, pero que las autoridades obligaron a los soldados, con violencias y engaños, a ir contra la libertad. Los alemanes, se comprende, manifestaron su descontento; en algunas regiones se mostraban incluso dispuestos a desobedecer a las autoridades y a la revuelta, pero no a un verdadero levantamiento. Por lo demás, también Forster consideraba que en la lucha por la libertad "era preferible no tomar las armas y, una vez tomadas, no luchar hasta la victoria o la muerte..." (27)

Forster seguía atentamente los acontecimientos de la "gran ciudad", como él llamaba a París. Describía todas las discrepancias, los roces y las luchas entre los partidos, y principalmente entre el pueblo y la corte. Las diferencias entre la Asamblea Nacional y la corte se hacían más agudas, según él, y la efervescencia en el pueblo era cada vez mayor.

El rey, la reina y sus allegados se hicieron blanco del odio y las maldiciones. Uno de los pasos decisivos para el hundimiento de la monarquía fue la deposición del rey. La huida de éste aceleró su derrocamiento y la transformación de la Asamblea Nacional en Convención, la cual tomó sobre sí la tarea de juzgar al monarca y de elaborar una nueva constitución.

"Es verdaderamente grande y digna de admiración —escribe

(26) *Ibídem*, págs. 312-313.
(27) *Ibídem*, pág. 281.

Forster— la profunda calma con que veinticinco millones de franceses se enteraron del derrocamiento del rey y lo aprobaron, mostrando una confianza completa hacia sus representantes." Según Forster indica, sólo la magistratura de Sedán, llevada a la equivocación por Lafayette, mostró el propósito de manifestarse en defensa del rey y de la Constitución de 1791. Pero la actitud del ejército le obligó a renunciar a su intento.

"Se comprende, lo que más había que temer eran las tropas regulares; si éstas ofrecían resistencia, ello traería consigo las consecuencias más funestas. Los oficiales nobles confiaban, ni más ni menos, en la unión del ejército francés con el prusiano y el imperial para, con un nuevo esfuerzo conjunto, colocar al rey en el trono. Probaron todos los recursos para quebrantar la fidelidad del ejército a la soberanía popular; pero ni los intentos de persuadir a la tropa, ni el soborno, ni todo su arte condujo a nada práctico, y el último recurso que les quedó fue el de emigrar. Uno de los fundadores de la libertad de los franceses, Lafayette, a cuyo nombre, en América y en un principio en Europa, unían sólo las virtudes del republicanismo, atraído sin duda por los encantos del sistema monárquico, se vio obligado, como realista y traidor, a abandonar su patria, reprochándose seguramente más que nada el no haber conocido el espíritu de sus conciudadanos y el grado de madurez de su época." (28)

No hay duda de que antes de Marx fue Forster el único en comprender todo el alcance de la Revolución Francesa y en sacar de ella conclusiones de carácter más general, lo que permitía adivinar algunos rasgos universales de la revolución popular. Con amor, dibuja la bondad, la nobleza, la honradez, la humanidad del pueblo revolucionario. Las palabras "paz a las cabañas, guerra a los palacios", dice Forster, eran en los soldados revolucionarios no sólo divisa, sino guía para la acción.

Forster, que residía en Maguncia cuando la campaña de Custine, en octubre de 1792, tuvo la oportunidad de observar el vergonzoso comportamiento de las capas gobernantes alemanas. En el momento de peligro, el elector, el gobierno y el estamento "noble" se preocuparon únicamente de sus propios bienes, sin pensar para nada en la hacienda pública. Se negaron hasta a prestar sus caballos para llevar los cañones a las murallas. Todos ellos se vieron dominados por el pánico ante el ejército revolucionario de los franceses.

La psicología y la lógica social de las clases son las mismas en todos los países y en todos los tiempos. Se ven gobernadas por sus propias leyes. Las clases dominantes se distinguen siempre por la avidez, por la rapacidad, preocupándose más que nada por sus riquezas.

El cuadro de la huida de las capas dirigentes de la ciudad ante la ofensiva del ejército francés, tal como fue descrito por Forster, merece atención por lo común de su carácter. Los ricos, según For-

(28) *Ibídem*, págs. 318-319.

ster, se llevaron en un principio sus bienes y luego prohibieron que se sacara nada de la ciudad, ya que en este caso se trataba de las capas poco acomodadas de la población.

"Valiosas mitras y casullas recamadas con piedras preciosas y perlas, báculos episcopales, candelabros de las iglesias, imágenes de metales preciosos y todos los tesoros de la catedral, cuyo valor ascendía a millones, fueron empaquetados por disposición de los canónigos reunidos en el lugar y, bajo la vigilancia de uno de ellos, enviados a Düsseldorf."

Finalmente, el elector llegó a la ciudad desde su residencia de verano de Aschaffenburg para llevarse apresuradamente sus bienes y marchar, al amparo de la noche, a un refugio seguro. "Apenas los nobles y el alto clero habían conseguido salvar sus tesoros, se dictaron órdenes severas prohibiendo bajo severas penas que los demás habitantes siguieran su ejemplo." (29)

El ejército francés ocupó Maguncia, ciudad en que Forster vivía y trabajaba. Las autoridades urbanas, con el elector a la cabeza y tras ellas los nobles, tratando de salvar el pellejo, abandonaron al pueblo a su suerte y huyeron cargando con todo cuanto habían podido llevarse.

Forster lamenta la suerte de la gente del pueblo, "de toda la masa de ciudadanos útiles y laboriosos del Estado", que a los ojos de los gobernantes valían menos que los animales domésticos. Exclama: "Oh, desgraciado pueblo, que siempre que conviene al tirano se encuentra en la situación de un rebaño."

Con todo su realismo político, Forster comprendía mal la estructura de la sociedad, reduciendo toda la organización y el gobierno de la misma a los caprichos y a la vanidad de una sola persona: del monarca o del príncipe. Dice: "¡Campos devastados, aldeas en llamas, gente que gime desnuda, la ciudad convertida en ruinas! ¿Y de todo esto es culpable la vanidad, el odio, la sed de venganza y todas las siniestras pasiones de un hombre, para cuya satisfacción es poco la tranquilidad y la sangre de muchos miles de seres? Sí, ha incurrido en esto, y el cobarde engendro de los aduladores mancha el nombre de «padre» dado por Dios, atribuyéndoselo al asesino de su pueblo." (30)

Y Forster llega a la conclusión correcta de que en la sociedad moderna existen "dos naciones" o, como él dice, dos razas de gente, es decir, más exactamente, dos clases: señores y esclavos, ricos y pobres.

Resulta muy interesante e instructivo observar la manera cómo en la época revolucionaria madura la conciencia de los hombres y se despierta en ellos el pensamiento social. Forster sueña ya con el tiempo cuando desaparecerá la diferencia entre la riqueza y la miseria, cuando el trabajo ocupará dentro de la sociedad un puesto de honor.

---

(29) *Ibídem*, págs. 324, 325.
(30) *Ibídem*, págs. 350, 351.

Georg Forster es un ejemplo brillante de la influencia de los acontecimientos revolucionarios sobre una mente viva e ilustrada. Se desarrolló, en el sentido político, paralelamente a los avances de la revolución en Francia. En el último período de su vida se convirtió en político activo y en calidad de tal expresó una serie de profundas ideas de carácter social. No en vano Herzen lo colocaba en ciertos aspectos por encima de Goethe y de Schiller. Y en efecto, Forster fue sin duda alguna la figura más importante de aquella época. Como dice Engels, lo mismo que Tomás Münzer, Forster fue un patriota genuino. "'¿Por qué —prosigue Engels— no celebrar a Georg Forster —el Thomas Paine alemán—, quien. contra todos sus compatriotas, apoyó hasta el fin la Revolución Francesa en París y murió en el cadalso?" (31)

Al advenir los acontecimientos decisivos, Forster se comportó como un auténtico revolucionario. En un principio parecía como si permaneciese al margen de los hechos, aunque simpatizaba con la revolución. Pero cuando los sucesos adoptaron un cariz grave, Forster se reveló en todo su vigor.

Como observador del desarrollo del movimiento revolucionario en París y participante activo del mismo, Forster dejó en *Crónicas de París* una historia peculiar de la revolución o, más exactamente, una filosofía de la revolución. En su opinión, ésta reveló la esencia de la opinión pública. ¿Qué es la revolución?, pregunta. Un escritor alemán, prosigue, afirmaba que el término mismo de "revolución" había que entenderlo en el sentido de "restitución de todo lo existente". Forster lo niega. La revolución es un acontecimiento en el que "todo es vuelto del revés", por lo que la denominación corresponde por entero a la esencia del fenómeno. La opinión pública ha asimilado hasta tal punto la esencia de la revolución que "cualquier intento de señalarle un límite o de reducirla a un marco rígido sería considerado como una locura". La revolución, hablando simplemente, significa la destrucción, el dar la vuelta a todo. La revolución es una fuerza nueva e irresistible. Avanza velozmente derribando cuanto se le cruza en su camino mientras su fuerza motriz no se agota por completo. La opinión pública, que es la fuerza motriz de la revolución, obra en virtud de la ley de la necesidad, y cada una de sus medidas está impuesta por dicha ley.

"La Convención Nacional —dice Forster— impera exclusivamente gracias a la opinión pública, ya subordinándose a ella ya, a su vez, influyendo sobre ella mediante sus reuniones y su fogosa actividad." (32)

La opinión pública es fuerte por la "unidad de la voluntad del pueblo" combinada con el buen juicio de los representantes popu-

---

(31) C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. II, pág. 572. Engels se equivocaba: Forster falleció de muerte natural el 12 de enero de 1794. El *Moniteur*, órgano oficial del gobierno revolucionario de Francia, publicó una extensa necrología en la cual se exaltaban sus grandes méritos ante la revolución y la ciencia.

(32) Cita tomada de: ***Demócratas alemanes del siglo XVIII***, pág. 360.

lares; la opinión pública es el instrumento de la revolución, su alma. La revolución pasa por una serie de fases, en cada una de las cuales se manifiesta muy definidamente. Acontecimientos trascendentales dejaron marcada su huella en esta opinión. "El juicio social se ha desarrollado y depurado cada vez más, conforme cada etapa se sucedía; los últimos éxitos en este sentido no tienen nada que envidiar a los anteriores y demuestran irrefutablemente que esta fuerza sigue creciendo y que en el futuro nos ofrecerá aún fenómenos muy significativos." (33)

Forster defendía la idea de que el lugar del cristianismo debía ser ocupado por la filosofía moral práctica.

Un resultado muy importante de la revolución era para Forster la aparición de nuevos conceptos. La revolución, escribía, "ha asestado un golpe de muerte a la avidez, al interés, a la avaricia: en una palabra, al tipo peor de esclavitud en que el hombre puede hundirse[...] Las medidas financieras de la Convención buscaban la gradual realización de este fin. La prohibición de la compraventa de letras de cambio y acciones; la emisión de un empréstito obligatorio que debían cubrir capitalistas y rentistas; el registro de todas las deudas públicas en un libro especial; [...]la leva general de artesanos al objeto de que trabajasen para el Estado y de toda la juventud para que, abandonando sus hogares, guardase las fronteras del país: estas medidas enseñaron a toda la nación a sacrificarse, y gracias a ellas *la propiedad perdió parte de su valor imaginario y excesivo*. La noción gradualmente arraigada en las mentes de los ciudadanos de que las calamidades de todo el pueblo exigían de cada uno el sacrificio de sus bienes, sus energías y hasta de su sangre, ya en cierta medida les apartaba de todo esto. Los gobiernos que nos hacían la guerra se habrían asombrado seguramente al saber que nada había contribuido a esta emancipación moral como las medidas con las que ellos calculaban producirnos mayor daño. La interrupción de nuestro comercio exterior y de la importación de comestibles, la implantación con este motivo de precios de tasa para el pan y otros artículos alimenticios, los severos castigos de que eran objeto los acaparadores de artículos de primera necesidad, ¿no condujo todo esto al desprecio de las riquezas muertas, inútiles y hasta peligrosas, de una parte, y a la moderación, a un extremado espíritu de ahorro, a la renuncia de muchísimas cosas, de otra? Severidad de las costumbres; supresión de todo lujo, que llegaba hasta las cucharillas de plata en la mesa; una gran modestia y sencillez en el vestido; el amor entusiasta a la igualdad, para la que cualquier distinción era ya un motivo de sospecha: todas estas normas no escritas, impuestas por la fuerza de las circunstancias y sancionadas por la opinión pública, completaron la obra, acostumbrando al pueblo a mirar el dinero, la comodidad y las propiedades de cualquier género con aquella indiferencia que, sin necesidad de disposiciones oficiales, aproxi-

(33) *Ibídem*, pág. 366.

ma unas personas a otras, al menos durante cierto tiempo, incluso en su relación hacia los bienes materiales, y les proporciona tal independencia espiritual respecto de los bienes terrenales que en el extranjero no pueden imaginarse siquiera. *Sin duda alguna, el hacer la riqueza inútil fue el procedimiento mejor para enseñar a despreciarla.* En lo fundamental, hasta hoy día es cierto que lo único estrictamente indispensable para el hombre es el pan y el hierro. De aquí se desprende, si la secular sabiduría del pueblo no nos engaña, que debemos ser invencibles." (34)

Hemos recogido esta extensa cita pensando que ofrece una muy profunda "filosofía de la revolución". El autor señala muy claramente el modo cómo la revolución influye sobre los conceptos y las vivencias del hombre, transformando su psique y sus ideas. La "desintegración" del concepto de propiedad paralelamente a la desintegración de la propiedad en la vida práctica muestra el modo cómo, gradualmente, la sociedad evoluciona hacia la negación de la propiedad privada y hacia el reconocimiento de la posibilidad de una sociedad sin propiedad privada.

No hay duda de que la Revolución Francesa, al aplicarse estas medidas dirigidas contra la avidez y buscando la independencia económica respecto del exterior, conducía a la conquista de la libertad completa. La idea de la libertad respecto al exterior, que preside estas reflexiones, merece interés; era dictada por las condiciones de la vida de la joven república durante la guerra. Ahora bien, las revoluciones, se entiende, no son hechas para que triunfe un modo ascético de vida. Al contrario, la parte del pueblo que antes de la revolución sufría escaseces y era víctima de la explotación más grosera, debe adquirir la posibilidad de vivir desahogadamente, una vida completa.

El socialismo no exige en modo alguno el ascetismo. Marx y Engels lo indicaba ya en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Sus objeciones se dirigían precisamente contra los comunistas franceses, contra Babeuf y sus adeptos.

Ofrece singular interés la observación de Forster en cuanto a los procesos que conducen a la destrucción de la propiedad tanto en la vida real como en la conciencia humana. La revolución no había dejado piedra sobre piedra del carácter "sagrado" de la propiedad. La riqueza había perdido su aureola. La revolución había echado por tierra todos los viejos conceptos. Por desgracia, la nueva ideología no se mantuvo mucho tiempo. Termidor puso fin a todo esto.

No obstante, la revolución dio origen a nuevas normas de moral como el sacrificio, el amor a la patria y a los semejantes. Un grado superior en el desarrollo de la moral comunista, realmente nueva, del nuevo modo de vida, lo vemos en el ejemplo de la revolución socialista de la Unión Soviética, donde los principios enunciados ya por Forster han adquirido y adquieren su realización más

(34) *Ibídem*, págs. 371-372 (el subrayado es mío. - *A. D.*).

completa. La moral comunista es consecuencia de las nuevas formas socialistas de producción. Pero no se mantiene en las posiciones del ascetismo. Ley del socialismo es la satisfacción completa de todas las necesidades, tanto físicas como espirituales.

"Revolución del pensamiento" llama Forster a los cambios que se habían producido en Francia. (35) La riqueza, el dinero, el lujo, los excesos no traen honor. "En esta revolución del pensamiento —dice Forster— reside la fuerza de la república. No hay ahora medidas que afecten a los ricos que no tengan el éxito asegurado. Pronto llegaremos a un momento en que la nación dispondrá de todas las riquezas de Francia, y entonces será implantada —se comprende que de otro modo a como de ordinario la entienden, pero, aun así, conservando su verdadero carácter bajo formas distintas— la república lacedemónica y la organización familiar de cuarenta millones de seres. Todas las asperezas de este fenómeno serán suavizadas por el inagotable torrente luminoso de la razón, que todo lo penetra; por doquier se manifestará la solicitud por ella, al igual que en el plano de la fantasía. Todo esto es mucho más grandioso y se hace con arreglo a un plan mucho más extenso, con un conocimiento mejor de los hombres, del que había en las leyes de Licurgo y podía ser realizado en aquellos tiempos. Los aspectos mejores de su doctrina vuelven en forma modificada, pero todo lo monástico y cerrado debe ahora desaparecer." (36)

El desarrollo inmanente de la revolución, en virtud de la necesidad interna, diluía en el fuego revolucionario el culto a la propiedad, el culto a las riquezas, el culto al dinero e incluso el culto a la persona. El concepto de individuo no debe estar vinculado a ningún género de cosas exteriores. En estas condiciones es lógico que la nación sea la única que disponga de todo el patrimonio del pueblo. La revolución ha destruido las bases materiales del Estado y de la sociedad basadas en la propiedad privada. Así se lleva a cabo de un modo real la transición al socialismo. Ese terreno es lo que dio origen a la doctrina de Babeuf. Pero precisamente así es cómo se realiza históricamente la transición de la sociedad de clases, que se basa en la propiedad privada, a la sociedad socialista. Forster esboza esta transición partiendo no de consideraciones abstractas, sino de las condiciones materiales y reales que la revolución había creado.

Con estos pensamientos, Forster acogió con satisfacción la utopía anónima que llevaba por título *Über den Menschen und seine Verhältnisse* (Sobre el hombre y sus condiciones de vida). Al llegar a su poder el libro, Forster se interesó vivamente por el autor. En una carta a su esposa, fechada el 19 de julio de 1793, escribía: "Otra gran alegría me proporcionó ayer un buen libro alemán. Es una de las raras producciones de nuestro tiempo: la obra de un hombre joven, pero que piensa y siente muy bien." (37)

---

(35) *Ibídem*, pág. 459.
(36) *Ibídem*, págs. 459-460.
(37) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. IX, S. 55-56.

Se trataba de la utopía socialista de Carl Wilhelm Frölich, aparecida en Berlín en 1792.

IV

El ejército francés entró en Maguncia el 22 de octubre de 1792. En sus crónicas *Los acontecimientos revolucionarios en Maguncia* Forster nos ofrece con vivos colores un cuadro de la toma de la ciudad y de los acontecimientos que le siguieron.

"Por la tarde —escribe— los franceses entraron por fin en la ciudad y colocaron centinelas en las puertas. El pueblo los acogió con un silencio sombrío, sin particulares manifestaciones de descontento, pero sin claras muestras de aprobación o de júbilo." Forster explica las causas, que él atribuye a la propaganda contrarrevolucionaria que había precedido a la aparición de los franceses y al miedo a los extranjeros.

"Sin embargo, la frialdad y la indiferencia de la gente —prosigue Forster— no podía servir en absoluto de obstáculo para las más vivas manifestaciones de alegría de un grupo de habitantes, menos numeroso, pero más importante por sus conocimientos y su espíritu de independencia. El entusiasmo de estos amigos de la revolución apenas si había podido esperar el minuto en que, por fin, les sería permitido proclamar abiertamente sus principios y poner mano a la obra de transformación de la forma de gobierno de su patria." (38)

Al día siguiente de la ocupación de la ciudad, los partidarios de la revolución fundaron la Sociedad Popular, cuyos miembros "anunciaron su decisión de vivir libres o morir, así como el propósito de explicar al pueblo en asambleas públicas el sentido de la libertad y la igualdad republicanas, al objeto de que todos pudiesen aceptarlas." (39)

Forster se refiere a continuación a los jacobinos de Maguncia. Escribe así: "El arma escogida por el destino para hacer justicia no es a menudo más que un instrumento desprovisto de valor y méritos propios. Si a los jacobinos de Maguncia se les priva del resplandor de que se veían envueltos en la sala de reuniones, vivamente iluminada, y también de la superioridad esencial propia de hombres decentes y cultos, que constituían el número de esta sociedad, quedará una masa heterogénea afectada por todos los vicios de su apresurado nacimiento y que no satisfacían en grado alguno la sensibilidad de personas instruidas y educadas. En la relación de amigos locales de la libertad encontramos a algunos abogados capaces cuya imparcialidad consideró el regente digna de su desfavor y de sus persecuciones, a ciertos comerciantes honorables y burgueses estimados, conocidos por su honestidad, a unos profesores universitarios

(38) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*, págs. 339, 340.
(39) *Ibídem*, pág. 341.

a quienes el elector había concedido ingresos, de los cuales les había desposeído más tarde, y, en fin, a algunos sacerdotes cultos y virtuosos que eran verdaderos maestros de la gente. Todos ellos habrían hecho honor a cualquier sociedad." (40)

Forster habla de la aproximación de los franceses a Maguncia y de la incapacidad y de la cobardía del mando de la ciudad ante las tropas republicanas. Describe la marcha de Custine sobre el Rin y la ocupación de Espira por los franceses. Éstos, en las ciudades ocupadas se mostraban como amigos de los habitantes y se ganaban sus simpatías. "Los habitantes, que esperaban ver hordas de bandidos y salteadores sin ley, se encontraron con hombres bondadosos, alegres y honrados que obedecían la menor orden de sus jefes y no necesitaban de más estímulos que las palabras «¡Libertad! ¡Nación! ¡República!» Las palabras «paz a las cabañas, guerra a los palacios» no eran para ellos una simple divisa, sino una guía para la acción." (41)

Por Maguncia se extendió el rumor de que los franceses se aproximaban. La alegría se apoderó de los habitantes de ideas democráticas; empezaron a preparar escarapelas tricolores, que los estudiantes pusieron en sus sombreros. Cuando los soldados franceses desfilaban por las calles, no se interrumpió "el canto alegre del *Ça ira*, de la Carmañola y del himno de los marselleses; la alegría, la vivacidad y movilidad de los franceses producían un sentimiento de agradable asombro en un pueblo cuyas pasiones, según palabras de Mirabeau, se asemejan poco a las emociones espirituales de otras gentes", escribía Forster. (42)

A continuación describe el pánico que se había apoderado de los nobles y del clero de Maguncia, así como de los emigrados franceses residentes en la ciudad al advertir la proximidad de las tropas de la república:

"Ninguno de los nobles de Maguncia pensó siquiera en la resistencia; cada uno pensaba, lo primero de todo, en salvar sus bienes, como si jamás hubiesen oído hablar del Estado y de su deber con respecto a él en un momento de necesidad general y de peligro." (43)

Entre los catedráticos de la universidad se destacaba por sus ideas avanzadas el profesor de medicina Georg Wedekind. Era un viejo partidario de las ideas de libertad e igualdad y soñaba con ser ciudadano de Francia. (44) Miembro de la Sociedad de Amigos de la Libertad era el profesor de matemáticas Matthias Metternich, que en 1793 editó la revista *Der Bürgerfreunde*. De la Sociedad formaban también parte el profesor de matemática Rudolf Euckemeyer, convertido en 1793 en general de brigada del ejército francés; el profesor de derecho Andreas Joseph Hofmann, y el profesor de teo-

(40) *Ibídem*, págs. 342-343.
(41) *Ibídem*, pág. 322.
(42) *Ibídem*, pág. 334.
(43) *Ibídem*, pág. 323.
(44) J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution française*, 1949, p. 201.

logía Felix Anton Blau. Este último era autor de *Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit* (Historia crítica de la infalibilidad de la Iglesia). En ella demandaba la revisión de los dogmas eclesiásticos, lo cual produjo mucho ruido. A la caída de Maguncia fue detenido y únicamente recobró la libertad después de la paz de Basilea. Entre los miembros de la sociedad figuraban Georg Wilhelm Bochmer, antiguo director del gimnasio de Worms, que había llegado a Maguncia para entrevistarse con el general Custine y pedirle la ocupación de su ciudad. Se convirtió en secretario de Custine y en director del periódico que era órgano oficial del club. Después de la caída de Maguncia fue detenido, y al ser puesto en libertad se trasladó a París, donde editó un periódico.

En los primeros días de la ocupación de la ciudad por los franceses, los miembros de la sociedad, en señal de su independencia, plantaron un árbol de la libertad. Éste era, según palabras de Forster el símbolo de la libertad que "debía ser un anticipo de la soberanía del pueblo".

El 21 de noviembre de 1792, Forster escribió a su editor en Berlín, Voss, que desde el día anterior había empezado a tomar parte en la dirección de los asuntos públicos del territorio, desde Espira hasta Bingen. (45) En esta misma carta explicaba los motivos que le habían impulsado a incorporarse a la Sociedad de Amigos de la Libertad.

"Durante dos semanas —escribe Forster— permanecí al margen sin tomar parte en nada, salvo que, a petición de la universidad, fui a visitar al general como miembro de una delegación que debía pedirle la protección de las posesiones universitarias. Pero no había ya duda alguna en cuanto al partido a que debía incorporarme, pues la voluntad del pueblo se manifestaba cada vez más netamente, mientras que no se sabía nada de las pretensiones de los que habían abandonado el campo; sus emisarios se limitaban a recorrer secretamente la ciudad; finalmente, la aplastante superioridad de las fuerzas de la república en esta lucha no permitía pensar en absoluto que este territorio sería devuelto. Ahora el deber consistía en inclinar de un modo o de otro a la minoría vacilante a la adopción de un acuerdo definitivo, mostrándoles la libertad a su luz verdadera y como algo deseable. Por eso yo no dudaba más de que debía ingresar en la Sociedad de Amigos del Pueblo, en la que desde hacía tiempo era conocido, y efectivamente puedo tener la satisfacción de que conseguí unificar los corazones." (46)

Forster no tardó en ocupar un puesto de dirección en el club de los jacobinos. Primero fue elegido presidente de dos comités, y luego presidente de toda la sociedad, del club.

En respuesta a una carta de Voss, en la que éste le anunciaba que en Berlín todos condenaban su posición revolucionaria, Forster

---

(45) Cita tomada de: *Demócratas alemanes del siglo XVIII*, pág. 438.
(46) *Ibídem*, pág. 439.

replicaba con razón: "Mis principios eran conocidos por todos antes del 21 de octubre: de ello son prueba mis obras. Todo lo que desde entonces he hecho demuestra tan sólo que soy capaz de obrar con arreglo a mis pensamientos. Pediré para mí la libertad de optar por lo que corresponde a mi modo de pensar." (47)

En marzo de 1793 se celebraron las elecciones a la Convención Nacional de Maguncia. Forster tomó parte activísima en la campaña electoral, pronunciando en las aldeas discursos de propaganda en favor de la república. Fue elegido diputado. Dentro de la Convención, el filósofo de derecho, Hofmann, era presidente, y Forster, vicepresidente.

En carta del 21 de marzo a su esposa, le anunciaba que la Convención Nacional, recién reunida, acababa de acordar la incorporación a Francia de la República de Maguncia, desde Landau hasta Bingen. A este fin iba a ser enviada a París una delegación de la que él formaría parte. La Convención estaba integrada por más de cien diputados. Forster subraya en la carta que los campesinos le querían mucho, mientras que sus compañeros le llamaban alma de la Convención. Todos los documentos fundamentales salían de su pluma. Escribía a su esposa: "Los dos decretos principales —el de declaración de nuestra independencia y el que expresa el deseo de incorporarse a Francia— los he redactado yo."

En carta del 31 de marzo del mismo año a su esposa, Forster escribe: "Llegué aquí anteayer por la tarde... Ayer estuve en la Convención Nacional, pronuncié un discurso y entre clamorosos aplausos leí el mensaje de la Convención de Maguncia (también redactado por mí), y como resultado de esto, inmediatamente se aprobó *par acclamation* el decreto que incorpora a la República Francesa las regiones del Rin ocupadas por los franceses." (48)

Profundamente convencido de sus ideas, Forster vinculó su suerte a la revolución "para la vida y para la muerte", según él decía, y mientras alrededor levantaban todo género de calumnias a causa del Terror, él permaneció fiel. Forster traza un curioso paralelo entre Francia y Alemania. A su modo de ver, Francia debería bañarse aún por largo tiempo en sangre y lágrimas, pero esta circunstancia no le apartaba de la revolución: "La libertad y el amor al hombre se vengarán de sus adversarios." Como hombre de ciencia y pensador, revela una profunda comprensión de los acontecimientos, de su necesidad histórica. Tiene fe en que la revolución es invencible. Los levantamientos contrarrevolucionarios serían aplastados. El viejo poder, el titulado poder legítimo, tocaba a su fin. Para sustituirlo llegaba un poder nuevo, el revolucionario. Forster se había unido hasta tal punto a la revolución, que se identificaba con los franceses. Mas, por otra parte, no olvidaba a Alemania.

Antes de establecer la diferencia entre los dos países, trata de esclarecer el sentido de la revolución. Gracias a la libertad política,

---

(47) *Ibídem*, págs. 448-449.
(48) *Ibídem*, págs. 450-451.

dice, nos convertimos en "seres moralmente libres". Sería una locura dar la libertad, o desearla siquiera, a los hombres si éstos seguían siendo unos salvajes y su capacidad de perfeccionamiento moral no salía ganando con ello. Porque éste es el único fin que hace tan deseable la libertad política; yo considero irrefutable que solamente en los estados libres la virtud puede hacerse general. (49) Este grado, en la opinión de Forster, había sido alcanzado por Francia con la conquista de la libertad política.

En cuanto a los alemanes, aspiran al mismo fin "sin ayuda de una organización estatal libre". "La única circunstancia —escribe Forster— en virtud de la cual la libertad es para nosotros tan valiosa, es el bien de nuestros allegados y conciudadanos. Por cuanto estamos convencidos de que la libertad política es su necesidad suprema, lamentamos cuando no pueden conquistarla, cuando los malvados se la arrebatan, cuando ellos carecen de fuerzas para defenderla." (50)

V

Como materialista y adversario de la especulación, Forster otorgaba todas las preferencias a la realidad objetiva frente a las ideas abstractas, a los conceptos absolutos.

El rasgo fundamental de Forster como pensador es la aspiración a alcanzar la síntesis de toda la naturaleza en su conjunto. Esto mismo es lo que caracteriza a la filosofía clásica alemana de aquel tiempo.

"Cuando la ciencia fue desmembrada —escribe— pareció que con ello quedaban vencidas todas las dificultades. Surgieron las facultades y, en ellas, un número casi incalculable de secciones y ramas. Cada parte del conocimiento humano tuvo sus observadores, que se consagraron a ella sin preocuparse del conjunto. Y del hermoso cuerpo desapareció el ánima bellísima, y cada uno de los miembros, amputado y petrificado, creció bajo la acción del fermento interno, convirtiéndose en un monstruo. Cada uno apreciaba sólo la ciencia que había elegido y parecía olvidar que esta ciencia únicamente podía contribuir a la felicidad humana en combinación con las otras. Era la alegría del niño al mirar el montón de hermosos juguetes que acaba de romper caprichosamente." (51)

"Las consecuencias de este pecado no tardaron en dejarse sentir; frenó la ilustración y el incremento de los conocimientos *útiles;* dificultó la aplicación de nuevos inventos para bien del Estado y dispersó una rica siembra de prejuicios." (52)

---

(49) *Ibídem,* pág. 453.
(50) *Ibídem.*
(51) Tomo la cita de la traducción rusa de: G. Forster, *Obras escogidas,* Moscú, 1960, pág. 254.
(52) *Ibídem,* pág. 452.

La ciencia da unidad al reflejo de la naturaleza en su conjunto. La naturaleza es un organismo integral en correspondencia con el cual la ciencia, en calidad de reflejo integral de aquélla, debe ser como un "organismo" intelectual.

La ciencia había acumulado ya en vida de Forster un cúmulo enorme de datos, lo cual permitía "desmembrarla" en apartados que mantenían una existencia aislada, al margen del conjunto. Este desmembramiento de la ciencia, única por su esencia, no fue beneficioso para la humanidad ni podía contribuir a la felicidad de los hombres.

Forster critica muy duramente el estado de la ciencia de su tiempo. Sostiene que la ciencia había degenerado hasta la descripción exterior de los cuerpos, "la habían transformado en una palabrería vacua con la enumeración de nombres, términos y sistemas artificiales".

La ciencia, lo mismo que el arte, trata del *hombre,* de su felicidad y prosperidad.

Forster esboza algo semejante a una clasificación de las ciencias según su importancia desde el punto de vista del saber y de su utilidad para la vida.

"El conocimiento de la naturaleza —escribe— es una rama inseparable de nuestro conocimiento, en la cual descansan la conservación y los cuidados de la vida física, y también, en gran parte, la formación de la mente y del corazón para el futuro[...] La *física* es el desarrollo de las leyes generales según las cuales se mueve el universo en su armonía inalterable, y la doctrina de las fuerzas vivas, activas y operantes de la naturaleza. Luego viene la *fisiología,* que es la ciencia de la nutrición, del desarrollo y de las funciones vitales de cada parte; resumiendo, la historia de la vida del cuerpo orgánico. La *anatomía* es el único camino fiel para descubrir la estructura interna del cuerpo y, con ello, del mecanismo maravilloso del conjunto, así como los lugares y las causas de las enfermedades. La *química,* en fin, es el modo de encontrar la sustancia fundamental de cada objeto y de revelar la aplicación de éste. Se trata de ciencias desconocidas para los comisionistas de objetos de la naturaleza, que se atreven a pretender el honorable nombre de *naturalistas.*"(53)

Hay que reconocer que las tareas y exigencias que Forster presenta a la ciencia son muy justas y progresivas. Consideraba que cada rama del conocimiento debía estar unida a toda la ciencia, y no sólo unida en general, sino determinada por los principios de todo el saber. Cada rama del saber entra como parte integrante en el sistema general de la ciencia y sólo puede ser comprendida en relación con el universo entero.

Este planteamiento del problema supone ya, en esencia, un enfoque dialéctico. Pero este enfoque del proceso del conocimiento de la naturaleza y del hombre está unido a nociones y conceptos dialéc-

(53) *Ibídem,* págs. 452-453.

ticos indicativos de que la filosofía de Forster se hallaba impregnada de elementos de dialéctica.

Forster define la naturaleza como creadora plástica "que todo lo cambia, transforma, disuelve, desarrolla, renueva, pero que nada puede crear y destruir".

Forster pertenece a los pensadores que colocan en la base del ser el principio de la fuerza. Goethe distingue cuatro formas del principio primario, que se suceden históricamente. La teología afirma que en un principio "fue el verbo", correspondiendo la segunda etapa al reconocimiento del pensamiento (del idealismo) como principio operante en la naturaleza, y siendo la fuerza la tercera fórmula. Goethe no se conforma con estos principios, va más adelante y proclama: ¡en el principio era la acción!

Forster parte del principio de la fuerza. Llega a afirmar: "La fuerza viva y activa, que obra en todas las creaciones que conocemos, es espiritual e invisible. La materia sobre la cual actúa esta fuerza es una enorme masa física a la que, lejos de agotar, la hace inagotable. El tiempo, el espacio y esta materia son sus medios; el universo es su palestra, y el movimiento y la vida, los fines últimos." (54)

Aunque Forster se desliza aquí al idealismo y hasta a la teología, su posición, independientemente de algunas interpretaciones incorrectas, es materialista con "tendencia" a una dialéctica no consciente. Más abajo veremos que en una serie de problemas de principio permanece en una posición vacilante, ocupando un punto intermedio. Por ejemplo, en el problema del comunismo fluctúa entre el reconocimiento de la propiedad privada y la "atracción" hacia la propiedad social.

No obstante, el problema de la esencia racional de la naturaleza lo deja acto seguido a la resolución de las "mentes especulativas", de los metafísicos.

"En cuanto a nosotros —dice— nos conformamos con la verdad, y ella se nos da en abundancia al observar las obras de la naturaleza."

La naturaleza se basa, según Forster, en dos fuerzas opuestas: la de atracción y la de repulsión. Por lo demás, este mismo punto de vista ocupaba ya Kant, de quien habría podido tomarla, Forster enuncia la hipótesis de que las fuerzas opuestas de atracción y repulsión, el calor y las formas del cuerpo, son modificaciones de una fuerza primaria universal.

Todos los fenómenos de la naturaleza se hallan subordinados a las leyes generales del movimiento. Todo es movimiento de la materia o, en otras palabras, *materia en movimiento.*

"Pero aquí, en la tierra —dice Forster—, ni un solo ser, incluido el hombre, es permanente. La naturaleza no ha dado la inmortalidad a ninguno de los cuerpos frágiles y complicados. La materia de la que el cuerpo se compone se encuentra en constante movimiento",

(54) *Ibídem,* pág. 455.

en la organización total de este mundo todo tiende a la *movilidad* y a la *mutabilidad*, y no a la constancia e indestructibilidad, apareciendo siempre la materia en una forma distinta. "El animal, que se alimenta de plantas que la materia transforma en sustancia suya, muere, se desintegra y su materia de nuevo es absorbida ávidamente por las raíces de las plantas. Unos mismos elementos primarios se encuentran en forma mineral en la piedra, en forma vegetal en la planta y en forma animal en los animales. El número de estas fuerzas plásticas corresponde al de los elementos primarios: es mutable en cada especie, pero en su conjunto es siempre el mismo." (55)

Forster caracteriza la naturaleza como un proceso eterno de aparición de lo nuevo y de muerte y destrucción de lo viejo, como una sucesión eterna de la vida y la muerte. El conjunto de la máquina mundial "se mantiene firme, mientras que sus partes son móviles".

"Las leyes universales de los cuerpos celestes son causas de los movimientos particulares del globo terráqueo. Las fuerzas que penetran y dan vida a estos grandes cuerpos, con las cuales ellos obran sobre objetos lejanos e independientemente unos de otros, aportan vida a cada átomo de materia, y esta atracción recíproca de todas las partes entre sí es el primer vínculo de los seres, la base para la permanencia de las cosas y el apoyo para la armonía en todo el conjunto mundial." (56)

Forster distingue el "primer vínculo de los seres", los llamados vínculos mayores, y los menores, que se desprenden de los primeros. El carácter dialéctico del pensamiento de Forster se expresa, entre otras cosas, en la tesis, que subraya reiteradamente, de que en el mundo todo se halla íntimamente vinculado entre sí, siendo unas veces causa y otras efecto.

En cierto sentido se puede considerar que Forster precede a Darwin en la historia del origen de las especies y de su desarrollo. Señalando la guerra destructora que los animales mantienen entre sí, dice que la naturaleza se ha preocupado de la conservación de todos ellos: "La existencia de la especie se asegura por la enorme cantidad de gérmenes, por una fecundidad increíble, por el gran número de instintos impuestos por la naturaleza al animal, instintos dirigidos todos ellos a la defensa y a la conservación, a que el animal pueda evitar a sus enemigos de tal manera que asegure la continuación de la especie y deje descendencia en germen. El instinto de la reproducción es tan fuerte e insuperable que durante cierto tiempo cambia la naturaleza del animal y los más cobardes se hacen feroces; el instinto del amor maternal, que llega hasta el heroísmo, incluso al sacrificio para salvar a las crías, es otro medio fuerte y seguro para la conservación de la especie." (57)

Forster se interesaba por el lugar del hombre en la naturaleza junto a todo el mundo animal, investigando a la vez el problema

(55) *Ibídem*, págs. 459-460.
(56) *Ibídem*, pág. 463.
(57) *Ibídem*, pág. 465.

de las relaciones entre el uno y el otro. Es significativo que también en este problema se acercase mucho a una solución darvinista: "En la serie de seres terrenales, dos géneros de animales —el hombre y el mono— se hallan increíblemente cerca el uno del otro, mucho más cerca de lo que puedan estar entre sí otras especies." (58) En una carta a su suegro Heine, escribía en 1790: "Hace tiempo que Semmering y yo reunimos materiales de pitecología (estudio de los monos) a fin de poner en claro el parentesco de los animales con el hombre."

En calidad de naturalista, a Forster le interesaba vivamente la cuestión del origen del hombre y de sus predecesores más próximos, así como el problema de las razas, pues en el siglo XVIII la teoría racial servía ya de base al colonialismo. Se la utilizaba para justificar la opresión de los pueblos de razas supuestamente inferiores.

No es extraño que Forster se interesara por el artículo de Kant *Definición del concepto de raza humana*, aparecido en 1785 en una revista berlinesa. El autor se apoyaba en la definición de Buffon, según la cual los animales que al ser cruzados dan descendencia fecunda pertenecen a una misma especie natural. Rasgo esencial de la especie natural es la capacidad de reproducirse. De ahí se desprende que los hombres de toda la Tierra pertenecen a una misma especie natural, ya que son capaces de dar descendencia entre sí. Las desviaciones hereditarias de los hombres forman solamente variedades de una misma especie. Estas variedades se transforman en razas cuando a lo largo de un tiempo prolongado y en determinadas condiciones de clima adquieren una serie de particularidades estables y características. (59)

En respuesta a esta teoría kantiana monogenética acerca del origen del hombre, Forster expone su teoría poligenética, según la cual la aparición de los hombres debió producirse en toda la superficie de la Tierra de conformidad con las condiciones exteriores, según las cuales en cada sitio surgió una forma concreta humana. De este modo, África produjo a sus hombres, Asia a los suyos, y hay que admitir la existencia de varias razas humanas originarias, aparecidas en diferentes lugares bajo la influencia de unas u otras condiciones concretas.

El propio Forster comprendía que su teoría podía ser utilizada por los racistas, a los cuales odiaba: "Si separamos al negro del blanco como tronco fundamental primario, ¿no rompemos con ello el último hilo que une a nosotros este pueblo injustamente oprimido, y no recibiría aun cierta defensa y cierto perdón la crueldad de los europeos?". A renglón seguido contesta: "¿El pensamiento de que los negros son hermanos nuestros ha detenido, siquiera sea una vez, el látigo maldito del traficante de esclavos?... ¿Dónde están los lazos, por fuertes que sean, capaces de impedir a europeos dege-

(58) *Ibídem*, pág. 496.
(59) I. I. MOSHKÓVSKAIA, *Georg Forster, partidario de la Ilustración y revolucionario alemán del siglo XVIII*, Moscú, 1961, págs. 115-116.

nerados la dominación sobre sus hermanos blancos con tanto despotismo como sobre los negros?" [60] Pero la antropología contemporánea ha confirmado la teoría kantiana del origen monogenético del hombre. [61]

No obstante, las reflexiones ulteriores de Kant revelan el aspecto metafísico idealista de su sistema. Él busca lo general y constante, lo que une toda la variedad de las creaciones, y encuentra este elemento general en las "prendas" y en las "predisposiciones naturales" del organismo. Estas "prendas" o, según las denomina también, "fuerzas reproductoras", son concebidas por el autor como absolutos metafísicos, excluidos del desarrollo general. Esta parte de la doctrina de Kant despertó las justas objeciones de Forster. Es importante señalar que éste fue uno de los primeros críticos del idealismo de Kant desde posiciones materialistas.

Forster critica el propio método de abstracción tal como Kant lo utilizaba. Sostiene que el pensamiento especulativo y las determinaciones abstractas no pueden darnos una representación exacta de la realidad. Hay, es cierto, algunos casos cuando el pensamiento especulativo antecede confusamente a la verdad, pero esto ocurre raramente. Es imposible construir la ciencia sobre principios apriorísticos. Las conclusiones deben ser deducidas de los hechos que proporciona la experiencia. No obstante, sería injusto ver en Forster a un pensador que se desliza hacia el empirismo. Pone en guardia al investigador, eso sí, contra el abuso de abstracciones no apoyadas suficientemente en hechos.

Forster escribe: "Ha sido enunciada la proposición de que solamente en el caso de que de antemano sepamos qué hay que buscar, encontramos en el experimento el elemento desconocido que buscamos." Acerca de esta proposición de Kant, Forster dice: "¡Cuántas calamidades conoció el mundo en todas las épocas a causa de que los hombres partían de definiciones hacia las cuales no manifestaron recelo y, por tanto, veían involuntariamente muchas cuestiones a la luz de un criterio preconcebido que les llevaba al engaño!" [62] La misión del filósofo consiste en obtener conceptos generales partiendo de datos parciales. Forster insiste en esta importante tesis metodológica.

"¿Qué es la verdad?", pregunta. La única misión y el único fin del hombre es el conocimiento de la verdad. Tal es el sentido de la vida. El hombre debe conocer la verdad para obrar en correspondencia con ella. La verdad la conocemos por medio de la razón. ¿Qué es la razón? Forster se detiene en la definición de Kant. Pero no le satisface la circunstancia de que en ella "la razón sea colocada a la cabeza para producir como resultado la felicidad universal". [63]

---

(60) G. FORSTER, *Obras escogidas*. pág. 507.

(61) I. I. ROGUINSKI, *Las teorías del monocentrismo y del policentrismo en el problema del origen del hombre moderno y de sus razas*, Moscú, 1949, pág. 105.

(62) G. FORSTER, *Obras escogidas*, pág. 487.

(63) G. FORSTER, *Sämtliche Schriften*, Bd. V, S. 314-315.

Forster pone en tela de juicio este modo de comprender la razón. No hay nada absoluto. Esto se refiere por igual a la razón, a la moral y a la libertad. Todo es relativo. La relatividad en Forster presenta un carácter dialéctico. La verdad absoluta es un dogma que como consecuencia, como resultado, trae el despotismo en el pensamiento, cosa que se revela particularmente en la filosofía de Kant. (64) Se trata de una proposición admirable. El dogmatismo conduce inevitablemente al despotismo intelectual, al despotismo del pensamiento, y éste está inseparablemente vinculado al despotismo político. Tal es la cadena lógica que Forster establece.

El apriorismo de Kant le repele. Califica con bastante dureza su modo de pensar, aplicando al famoso filósofo el término "inconveniente" de "charlatanería" (*Wortkram*). Reconoce que le desagrada la charlatanería kantiana, y por eso no puede penetrar en el estudio de su filosofía.

Cuando lo real actúa constantemente sobre la razón y se manifiesta en cada representación objetiva, no es extraño que la razón trate constantemente de acercarse a lo real. Forster parte de la circunstancia de que el mundo exterior existe independientemente de nuestra conciencia. Mantiene, según vemos, el punto de vista del *reflejo en la teoría del conocimiento*. La razón es un espejo vivo que refleja el mundo exterior. Lo reflejado, a su vez, actúa sobre ese mismo mundo.

Forster insiste contrariamente a Kant, en que el tiempo y el espacio son dados no sólo en las representaciones, sino también en las propias cosas. Yo siento invenciblemente, dice Forster, la convicción de que es imposible negar la acción directa que sobre mí ejerce lo real, y, por tanto, la presencia de lo real fuera de mí. Oponiéndose a Jacobi, Forster subraya que le es imposible concebir que la razón y la libertad sean inherentes a un ser supremo, es decir, a Dios, en lo cual Jacobi insistía. No podemos concebir la acción sin los conceptos de tiempo y de espacio. Estas definiciones, para nosotros, sólo existen como esencias finitas y limitadas. A continuación, habla de la esencia infinita, pero esto no hace vacilar ni en lo mínimo su tendencia materialista en conjunto.

Forster ocupa una posición original en el problema de las relaciones entre la materia y el espíritu o el sentimiento (placer) y el pensamiento. Se opone al predominio del espíritu. Da la preferencia al instinto y al sentimiento de satisfacción en la vida. El placer lo define como sensación sin conciencia. El placer, dice Forster, es la *existencia perfecta*. El placer es unión, fusión. La conciencia, en cambio, es separación, diferenciación. En el placer desaparecen el tiempo y el espacio. Éstos son dados solamente a la conciencia. Cierto, prosigue Forster, que con ayuda de la conciencia llegamos al conocimiento de que el estado de placer era un placer real y de que el placer no es nada sin el sentimiento de individualidad que le acompaña. En otras palabras, esto significa que sin insatisfacción no hay

(64) *Ibídem*, t. VIII, pág. 129.

satisfacción, no hay alegría; sin dolor no hay satisfacción, sin padecimiento no hay placer, sin sombra no hay luz, sin mal no hay bien; en resumen, sin modificación (limitación) no hay conocimiento.(65-66)

Se trata de una marcha puramente dialéctica del pensamiento. No hay ningún concepto sin su contrario. Forster no argumenta esta idea, puesto que no se dedica al análisis del concepto, sino que se limita a proclamarla. Su dialéctica ostenta, según hemos dicho, un carácter puramente espontáneo, no consciente.

En relación con esto, en una carta a Jacobi se detiene de nuevo en la idea de Dios. ¿Acaso es posible, pregunta, unir a las ideas expuestas la noción de Dios? No concibe una divinidad que se encontrase sometida a cambios, que existiese en el espacio, aunque se tratase de un espacio infinito. Únicamente es posible concebirla como un hombre infinitamente grande. Forster se anticipa, así, a la idea de Feuerbach de Dios como un ser provisto de atributos humanos en grado infinito.

Forster defiende la naturaleza humana contra la divina. Es necesario vivir y pensar humanamente. Todo lo demás son fantasmas, sombras. Y Forster sale aquí con particular pasión en defensa del pensamiento. Es necesaria una libertad ilimitada en todo cuanto rebasa los límites de lo dado en la contemplación empírica. A ello va unida una tolerancia infinita, que él defiende. "Que cada uno escoja su camino, pero de tal modo que esto no ejerza influencia sobre sus convicciones políticas[...] Que cada uno crea en lo que él considere necesario, pero que cada uno diga sin miedo y libremente lo que cree. No basta con alegrarse de la tolerancia, que cada uno se alegre del derecho reconocido a pensar tal como todo su ser le dicta." (67)

En su carta a Jacobi, del 19 de noviembre de 1788, Forster habla de sus diferencias con Kant en cuanto al problema de las razas. Aquí formula cierta caracterización de la filosofía kantiana, a la cual mira con un espíritu negativo. Critica la jerga filosófica, que le parece artificial y dificulta la comprensión. Armado con este artificioso lenguaje filosófico, Kant puede parecer invencible. Forster lamenta que Kant no hubiese encontrado aún un adversario digno.

"Del materialismo en que yo incurrí en mi trabajo sobre las «golosinas» —escribía Forster—, me hago responsable. En esencia, del conjunto de este trabajo se podría decir que se refiere a la vida humana en general, y justamente por eso se encuentra *lleno de contradicciones.*" (68)

Acerca de la contradicción, Forster dice en otro lugar: "Una cosa es indudable, que la contradicción no ha dañado aún a ninguna *verdad* y que es el único signo seguro por el que podemos distinguir la verdad, cuando ésta resiste toda prueba y puede salir airosa de

(65-66) *Ibídem*, pág. 63.
(67) *Ibídem*, t. V, pág. 65.
(68) *Ibídem*, pág. 29.

todas las objeciones. Gracias a la contradicción atrevida y tenaz surgieron las inmortales tesis de Newton, los conceptos y leyes fundamentales de que ahora disponen los físicos reconocidos." (69)

Hay que señalar, a propósito, que en los trabajos de Forster se interesó Hegel, quien encontró en ellos momentos dialécticos. (70)

Forster era apasionado adversario de la intolerancia y mantuvo una lucha encarnizada por la libertad de conciencia en la prensa. Exigía derechos iguales para todos los hombres. El individuo debe tener derecho a mantener sus opiniones y puntos de vista y a manifestarlos de palabra y por escrito. Forster se detiene detalladamente en el "celo" proselitista de los católicos. La creencia de que fuera de la Iglesia no hay felicidad se encuentra en contradicción con el amor al hombre. Forster subraya que ya en la época de Lutero eran conocidas las ideas de los derechos del hombre y glorifica a quien proclamó la libertad de conciencia. La hostilidad entre católicos y protestantes, surgida de nuevo en tiempos de Forster, le indigna y le mueve a exclamar: ¡La violencia de las discusiones religiosas no hace honor a la consumación del siglo XVIII!

En relación con estas discusiones, Forster plantea el problema de los recursos que podrían influir sobre las condiciones del hombre en el choque de los principios fundamentales y radicales. Indica que se puede influir sobre la "cabeza", es decir, sobre la mente, o sobre el corazón, es decir, sobre los sentimientos humanos.

En el Estado donde la discusión libre es imposible, no puede hablarse de razón, de ilustración y de amor a la verdad; allí ha sido destruida la libertad de pensamiento y de moral, en él no hay personas, sino únicamente máquinas. "La convicción del hombre —afirma Forster—, cualquiera que sea la materia a que se refiera, no puede verse subordinada a ninguna fuerza de la Tierra. Es independiente hasta de la propia voluntad. (71)

La misión del hombre consiste en encontrar aplicación a sus facultades y ser feliz en su calidad de ser que piensa y que siente. Forster defiende ardientemente la libre actividad de la fuerza del pensamiento y la perfección moral. Con este fin reclamamos el restablecimiento de todos los derechos de la humanidad. "Sólo los hombres libres pueden obrar de conformidad con su misión", dice. Y sigue más adelante: "Ser *libre* significa ser hombre. Sólo el libre se eleva hasta la perfección. Estudia y conoce las relaciones de los seres hacia él y hacia otros, siente su armonía, venera la fuerza sagrada de la naturaleza humana[...] Ciudadano libre de un estado libre y, simultáneamente, prosélito, ¿sería una contradicción o haría honor a la mente y al corazón del hombre capaz de elegir libremente?" (72)

Con este motivo, Forster critica duramente el despotismo, que

---

(69) G. FORSTER, *Philosophische Schriften*, 1958, S. XXVI-XXVII.
(70) TH. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 1929, S. 182-356.
(71) G. FORSTER, *Philosophische Schriften*, S. 91.
(72) *Ibidem*, pág. 93.

destruye la nobleza del hombre, lo humilla y, mediante perfidias, muestra que "la tutela del déspota es para él necesaria, como si hasta el pueblo más grosero e ignorante no poseyese una comprensión incomparablemente mayor y un sentimiento humano más vivo que cualquier déspota haya poseído jamás. Aun admitiendo que el príncipe sea el hombre mejor y más sabio del Estado, la bondad y la sabiduría no le dan derecho a la dominación. ¿Acaso puedo transmitir a otro el poder legislativo de mi razón sobre mí mismo? ¿Acaso puedo seguir unas leyes de la razón que no son las mías?" (73) Forster señala con gran fuerza persuasiva y sutileza que la dominación del más sabio y más bueno no es derecho, sino violencia. La limitación de la libertad de conciencia es un acto muy claro de violencia, un acto con cuya ayuda el despotismo aspira a cerrar a sus subordinados la posibilidad de volver a su propia razón, aplastando en ellos cualquier manifestación libre del pensamiento.

Junto con la libertad de mantener otras opiniones que no sean las que el señor preceptúa, desaparece el último deseo de empleo propio de la razón. La aceptación maquinal del orden establecido proscribe cualquier reflexión de otro género. Los gobernantes sabios, que comprendían estas consecuencias, concedieron por ello al pueblo la libertad de conciencia como un vigoroso recurso para la instrucción propia, con cuya ayuda el pueblo podía hacer suyos los derechos humanos soberanos y exigir su cumplimiento...". ¿Por qué —pregunta Forster— no se sienten lo suficientemente grandes como para convertirse en liberadores de sus propios pueblos?" (74)

De estas reflexiones de Forster se desprende que no tenía una visión acertada de las leyes de la vida social, ya que estimaba que el príncipe feudal era capaz de crear un Estado que respondiese a los intereses de las masas populares. Sin embargo debemos considerar progresivas sus aspiraciones, su lucha apasionada en pro de la libertad y de la felicidad de los hombres.

En su lucha por la felicidad y la libertad del género humano, Forster considera necesario vencer la fuerza de la costumbre, de la cual, según él, se deriva en la vida social todo mal y violencia. Hay dos fuerzas que, a su entender, no pueden ser vencidas por la fuerza de la costumbre: el instinto de conservación y la fuerza del ejemplo.

El yugo del despotismo, si es excesivamente pesado, despierta en el organismo estatal, al parecer muerto, el sentimiento cívico. Esto significa ya el despertar de la libertad. Pues todo despotismo desaparece en el momento en que en el pueblo despierta la conciencia completa. Así, por ejemplo, Francia despierta ahora del sueño profundo donde se hallaba su vida y se hace libre. De la misma manera, el súbito despertar de la razón liberó a nuestros antepasados alemanes del yugo jerárquico de las potestades espirituales. Forster plan-

(73) *Ibídem*, págs. 93-94.
(74) *Ibídem*, pág. 94.

tea el problema de las condiciones necesarias para derrocar la tiranía de la infalibilidad protestante.

Subraya que el despotismo de las autoridades espirituales es impotente sin la vinculación con el poder laico. No obstante, la perfidia de los gobernantes es muy grande. Si hay algo capaz de frenarles, es la opinión pública. El despotismo ordinario se parece a las fieras, —a los tigres y a las panteras—; sorprendido in flagranti, se avergüenza de su astucia.

Todas estas reflexiones de Forster son muestra de su ingenuidad política, de su incomprensión del régimen de clase de la sociedad y del Estado. Pero lo que le destaca entre los muchos ideólogos de aquel entonces es su apasionada defensa de la libertad en todas sus formas. Exclama: "¿Hasta cuando se prolongará esta intolerancia? ¿Cuándo, por fin, los hombres dejarán de pensar y creer que por el hecho de que unos principios y opiniones nos parecen a nosotros verdaderos y los únicos obligatorios, son o deben ser así para otros? ¿Nunca llegaremos, acaso, a reconocer a todos la *independencia de la razón*, que cada uno pide para sí, de tal manera que ninguna razón disponga sobre otras, que la razón individual de cada persona sea respetada por todos los otros seres racionales? ¿Nunca reconoceremos que la verdadera ilustración jamás tuvo como fin último que fuera determinado y reconocido por todos el principio de elevar un «asiento despótico», es decir, de transformar la verdad en algo eterno e inmutable? Es necesario dar a la propia razón y a los sentimientos de cada hombre la posibilidad de una actividad libre y sin obstáculos." (75)

Merece atención el siguiente aforismo de Forster: "El no reconocimiento de la verdad no es motivo de vergüenza para nadie; otra cosa es el no cumplimiento de la verdad conocida." (76)

Forster combatió por igual el despotismo católico y el protestante. También luchó contra el despotismo de la "Ilustración", contra el despotismo de aquellos sabios convencidos de que su filosofía era la única posible; en una palabra, contra lo que él llamaba "principios obligatorios para todos" (*allgemeingültige Prinzipien*). Era del parecer de que en el mundo todo fluye y cambia y no hay verdades absolutas. En las condiciones de aquel entonces esta posición era, acaso, la más acertada y accesible para los lectores, al objeto de moverlos a renunciar a las verdades dogmáticas de la religión y hasta de la ciencia y la filosofía de la época.

Dos grandes problemas se plantean ante el Estado, dice Forster: conservar al hombre y hacerlo feliz. Pero esto último es el arte más difícil y la tarea más complicada de la dirección del Estado. El propio concepto de felicidad es muy vacilante e indefinido. A la vez que las inclinaciones y necesidades, que las dotes y capacidades del hombre, deben ser tenidas en cuenta las condiciones exteriores de exis-

(75) *Ibídem*, pág. 106 (la cursiva es mía. - *A. D.*).
(76) *Ibídem*, pág. 107.

tencia. Evidentemente, supone Forster, el valor de las cosas cuya "posesión" nos hace felices, con el conocimiento práctico de sus opuestos se conserva y únicamente puede satisfacernos como comparación del estado o de ausencia del estado de posesión de las mismas.

Entre el momento en que estas cosas se desean y aquel en que el deseo se ve satisfecho hay un momento de aspiración del cual se cuida principalmente la naturaleza. Pero la propia "posesión", lo mismo que el placer, no es un fin, sino un simple medio. El propósito de la naturaleza se orienta al desarrollo de las fuerzas, al movimiento y a la actividad. Lo que ella presenta como objetos de placer no es más que un cebo para que nosotros manifestemos más empeño en la obra de cooperar a sus fines.

"Ser feliz, por lo menos en el único mundo que nosotros conocemos, significa crear un estado donde el trabajo y el descanso, la tensión y la fatiga, el deseo y la satisfacción, la voluptuosidad y el dolor, la alegría y el padecimiento se vayan sucediendo, pero de tal modo que los momentos alegres de placer despierten en medida suficiente una nueva actividad y contribuyan en el curso de toda la vida al desarrollo máximo de las energías físicas y morales." (77)

La felicidad de los hombres se halla íntimamente unida al estado de libertad personal, de conciencia y de pensamiento. Forster señala el papel de la industria en el progreso de la humanidad. Se había despertado la conciencia de la dignidad humana. Europa, en opinión de Forster, había dado pasos importantes para el mejoramiento y perfeccionamiento de la vida, y ello no podía menos de influir hasta en países más atrasados. También en los estados despóticos se empezaba a sentir la gran verdad de que la esclavitud humillaba y resultaba perjudicial para los propios gobernantes.

Todos los soberanos hacían juegos malabares con las palabras "bien común", pero se trataba solamente de frases vacías. Forster estigmatiza la supuesta sabiduría de los gobernantes, consistente en "subordinar todos los actos de los súbditos a reglas inmutables, impulsar a los hombres a un trabajo sufrido e intenso, rehacer las costumbres, transformarlas en movimientos preestablecidos, expulsar de ellos todo rastro de libertad y libre albedrío, despojar a todas las relaciones sociales de la posibilidad de alcanzar cambio alguno. La obediencia absoluta a todas las disposiciones del Estado, la fe ciega en todos los dogmas de la Iglesia, la diligencia constante en el cumplimiento de todos los trabajos prescritos: tales son las principales obligaciones del hombre que espera de la merced de su señor la satisfacción de sus necesidades", (87) escribía Forster en el artículo *Relaciones entre el arte de gobernar el Estado y la felicidad de los hombres,* aparecido después de su muerte, en 1794.

En este artículo hay páginas brillantes que se refieren a la lucha de clases entre los pobres y los ricos. Forster hace ver al lector las consecuencias de la desigualdad imperante.

---

(77) G. FORSTER, *Ein Lesebuch für unsere Zeit,* 1952, S. 157-158.
(78) G. FORSTER, *Obras escogidas,* pág. 524.

"Trátese —escribe Forster— de la desigualdad en los privilegios hereditarios de los distintos estamentos, que constituyen clases que nunca se mezclan unas con otras, o trátese sólo de la desigualdad de posesiones y riquezas, provoca pasiones que vierten veneno en el corazón, los excita tanto más cuanto menos frenan las bridas de la disposición libre de la razón y cuanto menos se preocupa de ellas el propio gobierno, convencido de que con las medidas por él adoptadas no tiene por qué temer la explosión de estas pasiones. ¿Dónde está el medio para cortar de raíz su egoísmo, su avidez, sus engaños, sus astucias, la envidia, el odio, las calumnias o el derroche, la lujuria, la embriaguez, la vanidad, la altivez, en una palabra, todas las consecuencias de la soberbia de los ricos?" (79)

Forster condena duramente la "absurda empresa" de condenar a sueño eterno la capacidad de perfeccionamiento, combate el aplastamiento de la razón. Los defensores del despotismo afirman que la razón y la libertad, por la naturaleza misma de las cosas, sólo pueden ser propiedad de una minoría muy reducida de personas particularmente privilegiadas, y que la historia señala que en todos los tiempos, en todos los países y Estados, las masas estuvieron condenadas a la ignorancia, a la incultura, a una vida que se basaba en la costumbre. La plebe había sido creada para trabajar y obedecer.

Forster rechaza indignado las falsas afirmaciones de las clases dominantes de que los trabajadores no son capaces de asimilar la ilustración ni de una labor creadora. El despotismo, con toda su política, ha condenado a las masas trabajadoras a la ignorancia y la esclavitud. Forster rechaza también el argumento, manejado por las clases dominantes, de que el trabajo no permite a quienes lo practican el desarrollo de sus capacidades espirituales, no da tiempo para pensar. A este propósito exclama: "Que se retire de sus fatigados hombros la carga que un gobierno injusto ha echado sobre la clase trabajadora; que no se les obligue a entregar los frutos de su laboriosidad al salteador y al vago privilegiado; entonces no tardará en desaparecer el pretexto vacío que saca toda su fuerza de estos abusos solamente. La naturaleza no es tan parecida a una madrastra como se afirma calumniosamente; a menudo hasta en su misma estrechez pone un estímulo que invita a una nueva tensión y desarrolla las dotes espirituales."

Forster clama contra los *"instrumentos de la ignorancia artificialmente creada"*, los cuales "han sido reunidos por los educadores del género humano; los han utilizado para, en la medida de lo posible, dar a todos los hombres una superficie y un pulido iguales, siendo así que la ley de la naturaleza, que ellos comprenden mal o desobedecen conscientemente, no admite otra cultura más que aquella que se realiza en cada individuo *desde dentro*, de conformidad con sus aptitudes propias y peculiares. Pero el despotismo exigía

(79) *Ibidem*, pág. 526.

autómatas, y los sacerdotes y levitas eran tan insensibles que le dieron hombres convertidos en autómatas". (80)

Estas espléndidas páginas dedicadas a la ardorosa defensa de los trabajadores, de su capacidad y su moral, adolecen de un defecto muy grave: su autor no conoce la estructura de la sociedad de clases, el origen de la explotación y la opresión, por lo cual lo atribuye todo al Estado o al déspota.

Estas fuerzas, se comprende, cumplen su papel reaccionario y de explotación, pero sólo en calidad de arma de la clase poseedora de los instrumentos y medios de producción, mientras que en lo que se refiere al derecho de propiedad el propio Forster mantenía aún el punto de vista burgués.

Forster expresa pensamientos muy valiosos sobre la educación de los hombres y sobre el puesto del individuo en la sociedad y en la naturaleza, tiene en gran estima la dignidad del hombre, al que la naturaleza misma ha concebido para la felicidad.

Jean Jaurès, que en su *Historia de la Gran Revolución Francesa* dedicó un capítulo muy interesante e inspirado a las ideas revolucionarias y a las actividades de Forster, lo califica de discípulo de Kant. Esto no corresponde a la realidad. Forster fue adversario de todo idealismo, y particularmente del de Kant. Pero se orientaba ya hacia el desarrollo en el sentido industrial de un país donde "el arte y la capacidad de trabajos estaban bien retribuidos y proporcionaban a quienes los poseían cierto bienestar", gracias a lo cual tenía la posibilidad de adquirir ciertos conocimientos.

Después de citar este párrafo, Jaurès comenta: "Esto se parece a la exaltación kantiana de la industria."

Y prosigue: "Kant declara que el deber supremo del hombre con respecto a otros hombres consiste en tomarlos como un fin, y no como un medio. La dignidad del hombre consiste en ser un fin para sí mismo. El hombre no debe ser instrumento de otro hombre." A continuación sigue una apología de la industria "grande y libre" a la que los obreros no son incorporados por coacción, sino por un salario elevado, y donde son personas libres. Después de exponer esta idea, Jaurès comenta de nuevo: "Lo repito, esto es la filosofía de Kant traducida al lenguaje de los conceptos económicos." (81)

En aquella época, cuando la industria acababa de entrar en la palestra de la historia, eran muchos, entre ellos Forster, los que esperaban de ella la emancipación del hombre frente al trabajo servil característico del Medioevo. En comparación con la servidumbre, el trabajo asalariado y la industria, ciertamente, significaban un progreso. La industria es la realización de la libertad: así se imaginaban muchos el nuevo período de la historia.

Forster, con todo su radicalismo en cuanto a la defensa de los

---

(80) *Ibídem*, pág. 529.

(81) J. JAURES, *Historia de la Gran Revolución Francesa*, t. III, Moscú-Petrogrado, 1923, pág. 107.

trabajadores, era un ideólogo del tercer estado, es decir, de la burguesía. Ésta era entonces revolucionaria y ella misma marchaba adelante en sus concepciones, permitiéndose proclamar unas verdades que iban contra sus propios intereses.

La burguesía revolucionaria francesa, emancipada de la tutela del régimen feudal, dentro del cual la personalidad se diluía en unas u otras organizaciones (gremios u otras corporaciones), realizó sus aspiraciones a emanciparse de todo género de obstáculos exteriores, tratando de que el hombre se convirtiera en un individuo independiente. Es completamente lógico que la conquista de la libertad por la persona debía elevar a sus propios ojos su dignidad y su valor. La fórmula kantiana de que el hombre no debe servir como mero instrumento, sino que debe ser considerado como un fin en sí mismo, es una gran verdad nacida en la época de la Revolución Francesa y del despertar de los estados a una vida nueva, a la aparición y expansión de una forma nueva de vida, de una nueva formación económico-social. Esta verdad era expresión de las nuevas relaciones sociales que debían establecerse entre los individuos. Los pensadores, por una parte, aspiraban a una sociedad integrada por el conjunto de individuos, por personalidades soberanas. Mas, por otra parte, surgían problemas en cuanto al carácter de las relaciones de los individuos con otros individuos, con sus semejantes, y aquí aparecía otra vinculación, los gérmenes del colectivismo.

Sin embargo, se comprende, en aquellas condiciones debía prevalecer el individuo.

El "reino de los fines" podía ser realizado sólo dentro de la sociedad comunista. Forster, en cambio, como Jaurès observa acertadamente, esperaba el advenimiento de este reino, del "reinado de la humanidad, del desarrollo de la actividad de la burguesía, del trabajo libre de la democracia industrial".

"En estas ideas de Forster —escribe Jaurès— se siente la triple influencia de Alemania, Inglaterra y Francia. Alemania le proporcionó la elevada inspiración y las maravillosas fórmulas de Kant, que a lo largo de diez años había revolucionado todo el sistema del pensamiento alemán. De Inglaterra había tomado los modelos de amplia actividad industrial y la noción de una clase obrera laboriosa y con sus necesidades cubiertas. En otro lugar Forster señala que los obreros ingleses perciben el doble o el triple que los alemanes. La Revolución Francesa le inculcó la aspiración, característica en él, al movimiento universal y a la renovación universal."

La democracia burguesa, basada en el individualismo, fue consecuencia "necesaria" de la transformación del régimen feudal de vida en régimen industrial, en el que cada persona es un mundo autónomo.

En la sociedad nueva, burguesa, el hombre ocupó una situación particular. La nueva forma de vida exigía ver en el hombre un ser capaz de perfeccionamiento y que, en virtud de esto, representaba un fin en sí mismo. La naturaleza, al poner en el hombre energías

y aptitudes, dice Forster, hizo del desarrollo y perfeccionamiento de éstas la misión principal del individuo.

La esperanza de Forster —y no sólo de él— de que su ideal del hombre libre que no era mero instrumento en manos de otro, sino un fin en sí mismo, podía ser realizado en la democracia industrial, reveló su carácter ilusorio. El capitalismo trajo consigo una cruel explotación de los trabajadores, su opresión y falta de derechos, el hambre y la miseria.

Forster somete a crítica a quienes ven el fin último de la vida del hombre en la felicidad. Ésta debe ser reemplazada por la dignidad humana. "La aplicación de las dotes espirituales dadas al hombre se confía exclusivamente a sus propios cuidados." "El fin de un ser —escribía Forster— tan excelentemente dotado es el de actuar sobre sí mismo, y no enterrar su talento, cuyos intereses debería aportar como un don a su creador y acreedor. La supuesta capacidad de hacernos felices, aludiendo a la cual se quiere justificar el derecho a la dominación ilimitada, nunca fue otra cosa que la capacidad para deformar al hombre. Éste ha sido empobrecido en relación a como lo creó la naturaleza, le han arrebatado su capacidad de perfección, todos los esfuerzos han tendido a hacerlo insensible, no impresionable, indiferente, al objeto de disminuir el conjunto de sus necesidades y de embotar la fuerza de sus inclinaciones." (81)

La oposición que Forster hace de la felicidad y la dignidad del hombre no nos parece acertada. Parte de la falsa suposición de que las autoridades aspiran a hacer al pueblo feliz, aunque privándole de los derechos humanos y de su dignidad. Y exige que las autoridades concedan al hombre los derechos, mientras que de la felicidad se debe preocupar él, o mejor dicho, se debe preocupar la naturaleza.

Los gobiernos no se preocuparon nunca de la felicidad del pueblo, de las masas trabajadoras. Se preocuparon sólo de los intereses y de la felicidad de las clases dominantes. Las frases relativas al "bien común" con el que adornaban su régimen democrático, debían ser un recurso para fortalecer su poderío.

Las masas oprimidas del pueblo lucharon siempre por la felicidad, que no estaban dispuestas a dejar a las clases dominantes. La felicidad del pueblo está indisolublemente ligada a la libertad, a los derechos y a la dignidad del hombre. No puede haber felicidad en un régimen de esclavitud y de falta de derechos.

Forster escribe, dirigiéndose a los príncipes y a los sacerdotes: "Os dejamos nuestros placeres; pero al mismo tiempo os liberamos de una obligación superior a vuestras fuerzas. En vez de prometernos la felicidad, haced que vuestra única solicitud sea la eliminación de los obstáculos que impiden el desarrollo libre de nuestras energías; abridnos el camino y nosotros marcharemos por él hacia nuestro fin sin ayuda de vuestro palo..." (82)

---

(81) G. FORSTER, *Obras escogidas*, pág. 543.
(82) *Ibídem*.

No, el pueblo no renuncia a los placeres, es decir, a la felicidad, en favor de sus opresores, y no espera de ellos la emancipación. El pueblo aspira a emanciparse con sus propias fuerzas; y los obstáculos que impiden el desarrollo libre de las energías del pueblo y que deben ser suprimidos, son los propios príncipes, los sacerdotes y los propietarios. Forster creía aún en la buena voluntad del "monarca ilustrado", el cual podía traer al pueblo la libertad y era capaz de hacer algo para el desarrollo libre del hombre. Esto explicaba la desconfianza suya en la capacidad y la disposición del pueblo alemán a hacer la revolución.

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA POLÍTICO-SOCIAL DE IMMANUEL KANT (1724 - 1804)

I

El método dialéctico se perfecciona y avanza en relación con el desarrollo social y con las ciencias positivas concretas. Dentro de la filosofía moderna encontramos gérmenes de dialéctica en Kant. Puede decirse incluso que Kant es su fundador, pues él enunció el problema mismo de la dialéctica, y lo hizo en dos ocasiones: una vez en el período "precrítico" de la actividad, y la segunda en el período "crítico". La dialéctica idealista de Kant encontró su culminación en el sistema de Hegel, resultó inconsistente y la necesidad histórica la llevó a verse superada por la dialéctica materialista de Marx.

Kant aspiraba a la creación de un método sólido y genuinamente científico en el campo de la filosofía, para lo cual se apoyó en los *Principios matemáticos de la filosofía de la naturaleza*, de Newton. Las matemáticas y la física son modelos de una ciencia rigurosa y veraz; de ahí que, suponía Kant, la filosofía debe concluir una alianza estrecha y duradera con las ciencias de la naturaleza. El sistema materialista de Newton, que en el siglo XVIII se había convertido en patrimonio general de toda Europa, da comienzo a una nueva era, la cual se manifiesta en la transformación completa de todas las viejas nociones no sólo de las ciencias naturales, sino también de la filosofía.

La metafísica dogmática, razonaba Kant, ha entrado en contradicción con las ciencias positivas y no contribuye, sino que estorba el progreso del conocimiento científico. Hay que transformar de nuevo la metafísica para que pueda servir de fundamento a las nuevas ciencias naturales. Lo primero de todo, Kant trata de crear y fundamentar la *física dinámica*. La metafísica dogmática consideraba que en la naturaleza no surge ningún movimiento más que a través de la materia, la cual se encuentra en estado de movimiento. En virtud de esta doctrina, el movimiento que desapareció en una parte del mundo no puede ser restablecido más que por intermedio de otro movimiento real, o bien de un movimiento directo, o bien, directamente, por Dios. Kant sostiene que la materia en reposo puede comunicar movimiento a otro cuerpo. Esta proposición adquiere para

él significación decisiva. De ahí llega a la conclusión de que los movimientos primarios en nuestro mundo han sido originados no directamente por Dios, sino por la acción de la materia en reposo.

Esto significa que la fuerza muerta se convierte en viva y viceversa, que la fuerza viva se convierte en muerta.

En 1755 publicó Kant la *Historia natural y teoría del cielo,* (1) que él consideraba como continuación necesaria y desarrollo de la doctrina de Newton. Éste había descubierto las fuerzas fundamentales que mantienen el régimen de la naturaleza, pero no había proporcionado la historia del desarrollo, del origen, de la formación del mundo. Kant extiende los principios de Newton a nuestro sistema solar, el cual, como cualquier otro sistema cósmico, se halla subordinado a unas mismas leyes mecánicas. Concibe la historia del cosmos como un proceso eterno de cambio de la materia. En este proceso infinito nacen, desaparecen y vuelven a nacer mundos nuevos. Es un proceso que no conoce ni comienzo ni fin, lo mismo en el tiempo que en el espacio. Los átomos, en virtud de las leyes internas de la naturaleza, se unen y vuelven a separarse, de la misma manera como los mundos en su conjunto surgen como resultado de estos procesos y de nuevo son destruidos para servir de material con el que la naturaleza construirá nuevos sistemas.

¿Cuál es el resorte que pone en marcha este proceso? Kant responde de conformidad con el espíritu de Newton y Heráclito: *la lucha de fuerzas contrarias.* La fuerza de atracción y repulsión forma, saca del caos de la materia dispersa sistemas mundiales y los destruye para con sus escombros crear nuevos sistemas. La lucha de fuerzas contrarias se produce tanto en el átomo suelto como en sistemas mundiales completos, lo mismo en la vida anímica del hombre que en las organizaciones sociales. Así, los pensamientos fundamentales que presiden la cosmogonía kantiana se reducen a la idea del desarrollo y de una peculiar "dialéctica" mecanicista.

El fin del naturalista en esta época es el conocimiento de la serie conjunta de cambios a que son sometidos todos los objetos de la naturaleza. Cada cosa, por consiguiente, hay que contemplarla desde el punto de vista de su cambio, de su historia. En otra obra dice Kant que el conocimiento de los objetos de la naturaleza en su estado presente exige también el conocimiento de sus estados anteriores, de toda la serie de cambios a través de los cuales pasaron, para que sea posible la comprensión correcta de su estado actual. La historia de la naturaleza, que desconocemos aún casi por completo, nos explicaría los cambios de forma de la Tierra, y también de los seres que viven en ella (plantas y animales), cambios que experimentaron bajo la acción de desplazamientos naturales, así como las desviaciones del tipo genérico primario derivadas de ello. La historia de la naturaleza debe convertirse en una ciencia particu-

(1) KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt,* 1755.

lar, en una disciplina especial, que nos abrirá nuevos horizontes. Esta idea la afirma Kant reiteradamente.

De este modo, el proceso de modificación y transformación de las cosas es atribuido a la circunstancia de que en la naturaleza se produce una constante y gradual acumulación de cambios capaz de agotar cualquier cantidad. Precisamente la gradual acumulación cuantitativa de cambios pequeños conduce a resultados extraordinariamente serios e importantes.

Los cambios infinitamente pequeños presuponen una magnitud continua. Pero una vez que cualquier cantidad, según se expresa Kant, puede ser agotada, la continuidad se convierte en "discontinuidad" y la supone. La cantidad pasa a calidad.

Las condiciones físicas de la Tierra determinan también, en opinión de Kant, el desenvolvimiento de la sociedad humana. Y él trata, en este terreno, de tender un puente entre la naturaleza y la historia. La organización del género humano se somete a las acciones del medio exterior. Por consiguiente, el medio exterior, o naturaleza física, es el fundamento de la cultura, la base de la sociedad humana. La historia del desarrollo de la Tierra y en un sentido más amplio, de la naturaleza, conduce a Kant a la historia del desarrollo del género humano.

La física de Newton, que tan beneficiosa influencia ejerció sobre Kant, también se colocó en oposición directa a las concepciones de Leibniz por partir de la interacción real de las partículas materiales, teniendo como fundamento la oposición de las distintas fuerzas. La causa del cambio de las cosas la ve Kant en su interdependencia e interacción. La interacción, a su vez, es resultado del antagonismo, de la lucha de fuerzas opuestas que se produce en cada partícula de sustancia.

El problema de la interacción real, en oposición a la interacción ideal de Leibniz, obliga a Kant a ocuparse de otro problema íntimamente relacionado con ella. Se trata de las relaciones entre el pensamiento y el ser. También en él se revela la insuficiencia de la vieja filosofía dogmática, que descansaba por completo en la lógica formal. A diferencia de los viejos prejuicios escolásticos, Kant establece una neta distinción entre las relaciones reales de las cosas, entre su conexión causal, y la conexión lógica; entre la conexión real de los fenómenos y la conexión real de los conceptos. En el primer caso tenemos presente la ley de la causalidad; en el segundo, la ley lógica de la fundamentación. Esto obligaba ya a Kant a iniciar la lucha con la lógica formal, la cual se muestra en contradicción con la lógica real, es decir, con las relaciones reales de las cosas, las cuales se hallan subordinadas a otras leyes.

En su trabajo sobre las "magnitudes negativas", partiendo de la ley de la oposición, que él toma de Newton, Kant traza ante todo una neta divisoria entre la oposición real y la ideal o lógica. Hasta ahora, dice, se ha prestado atención solamente a la oposición lógica, consistente en que a un mismo sujeto no le podemos atribuir predicados opuestos. La ley de la contradicción lógica es en este caso

criterio de la verdad de nuestro juicio. Pero otra cosa es la oposición real. Aquí vemos predicados contrarios pertenecientes a un mismo sujeto. Un predicado niega lo que el otro afirma.

En su doctrina sobre las magnitudes negativas Kant se apoya en las fuerzas newtonianas fundamentales. La atracción y la repulsión se refieren una a otra como atracción positiva y negativa. La magnitud negativa no es idéntica al concepto de negación lógica. Si enfocamos los predicados negativos en la naturaleza desde el punto de vista lógico-formal, será necesario reconocer que la impenetrabilidad es solamente falta de atracción. Y mientras tanto, en la naturaleza la impenetrabilidad es una fuerza positiva que se opone a la atracción. La impenetrabilidad es la atracción negativa.

La idea fundamental de Kant consiste en que el principio de la oposición real tiene una significación enorme en la naturaleza, mientras que en la lógica formal no se le asigna lugar alguno.

El principio de la oposición real es tan fecundo en el campo de la mecánica como en la vida moral, psíquica y social. Es una ley universal.

El principio de la oposición real, la idea del desarrollo y de la lucha de las fuerzas contrarias —sobre los cuales se erige la cosmogonía kantiana— forman el peldaño inicial en el progreso de la dialéctica dentro de la filosofía alemana. Como es lógico, ante Kant debía surgir el problema de la unidad de los contrarios, que integra, por así decirlo, la esencia de toda dialéctica, lo mismo que el principio de la contradicción. Las ideas expuestas por él en el período precrítico de su actividad filosófica adquieren ulterior desarrollo y profundización en las obras del período crítico.

"*Kant* —dice Hegel— alzó a la dialéctica a un puesto más elevado, y este hecho figura entre sus mayores méritos. La emancipó de la apariencia de arbitrariedad que según la noción corriente le es propia y la presentó como un *hacer necesario de la razón*[...] Las reflexiones dialécticas de Kant[...] no merecen, es verdad, grandes alabanzas; pero la idea general que él puso como base e hizo valer, *es la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción*, perteneciente a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento. En un principio, por cierto, esto es válido solamente en la medida en que la razón aplica estas determinaciones a las *cosas en sí*; pero precisamente el hecho de que se hallan en la razón y con relación a lo que es en sí, constituye su naturaleza." [2] De este modo, Kant descubrió la naturaleza dialéctica de la razón, aunque desde su punto de vista no podía demostrar la necesidad de la contradicción en las cosas mismas. Su dialéctica era idealista. Las contradicciones eran transportadas de la realidad —donde no existen ni pueden, supuestamente, existir— a la razón humana, al sujeto. No obstante, según vemos, Kant llegó a plantear el problema de la contradicción.

---

[2] HEGEL, *Obras*, ed. rusa, t. V, págs. 35-36.

II

La gran Revolución Francesa produjo una profunda subversión en la vida espiritual, política y cultural de la humanidad, ante todo en los países más avanzados, despertando también de su sueño secular a los pueblos atrasados.

Personalidades eminentes de Alemania acogieron con entusiasmo la Revolución Francesa, en particular los filósofos: Kant, Fichte, Schelling y Hegel. La revolución descubría ante ellos una serie de valores que les movieron a reflexionar sobre el proceso histórico mundial. Ante todo, establecieron que la historia, a juzgar por la Revolución Francesa, es un proceso de desarrollo de la libertad, un proceso progresivo.

Un acontecimiento como la Revolución Francesa —escribía Kant— no puede ser olvidado porque ha revelado en la humanidad la capacidad de progreso. "Y aunque los fines perseguidos por la revolución no hubiesen sido alcanzados, aunque hubiera sufrido una derrota completa, no perdería su significación filosófica como acontecimiento sobre cuya base podemos *predecir* los destinos futuros de la humanidad. ¿Son posibles en general las *predicciones* históricas?", pregunta Kant. Y contesta afirmativamente: "Las predicciones son posibles sobre la base de unos u otros acontecimientos que de por sí no son causas, sino, simplemente, síntomas históricos que caracterizan la tendencia del avance." (3)

Un acontecimiento sobre cuya base es posible predecir tanto la capacidad de la humanidad de avanzar hacia el progreso, como incluso, su tendencia, lo ve Kant en la Revolución Francesa. Este acontecimiento —dice él— es demasiado importante, se halla demasiado entrelazado con los intereses de la humanidad, para que los pueblos, en circunstancias favorables, no sientan el deseo de repetirlo y no traten de hacerlo.

Las concepciones histórico-filosóficas debían servir, a la nueva clase en ascenso, de posición de partida para fundamentar las reivindicaciones políticas y sociales. En la base de la nueva concepción del mundo se encontraba la idea del progreso humano, de la unidad del género humano, de la educación de la humanidad en un espíritu de ciudadanía universal.

La Revolución Francesa movió a las mentes a prestar atención particular, y a veces exclusiva, a la vida político-social. La política pasó al centro de los intereses de los ideólogos de la burguesía, que se preparaban a desempeñar un papel dirigente en el Estado. Y se comprende, puesto que la política abarca, en esencia, todos los aspectos de la vida humana, ya que el hombre es miembro de la sociedad y es incapaz de salir de ella aunque lo quisiera. La política abarca, en esencia, todo el conjunto de los intereses vitales del hombres. Todas las esferas restantes del saber —filosofía, literatura, arte,

(3) KANT, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, S. 142.

al igual que las ciencias naturales— se hallan unidas inseparablemente a la política en cuanto se encuentran al servicio de la vida, de las necesidades del hombre.

Los ideólogos de la Revolución Francesa, que había dado un vigoroso impulso a los intereses reales de la clase avanzada, de la burguesía, se ocuparon intensamente de los problemas del derecho, del Estado, de la historia, etc.; en una palabra, de la política.

Pero antes de pasar a cuestiones más concretas, hemos de referirnos a la posición de Kant frente a la Revolución Francesa.

Más arriba hemos recogido algunas de sus entusiastas manifestaciones sobre este tema. Ahora bien, no hay duda alguna de que en sus juicios sobre la revolución existen graves contradicciones: por una parte la saludaba y por otra prohibía al súbdito toda "meditación" sobre los asuntos del Estado y recomendaba la subordinación a las autoridades. Acerca de esta contradicción, Kuno Fischer ha escrito acertadamente que Kant no podía menos de comprender que "el paso de un Estado históricamente dado a un Estado construido por la razón, en la práctica apenas si es posible de otro modo que en forma de subversión revolucionaria. Y esta revolución forzosamente tenía que realizarse como contradicción a la ley existente, al régimen estatal existente, por medio de la anarquía (!). Al rechazar la revolución, Kant habría negado el único recurso para la realización del Estado de derecho puro al que él mismo atribuía la significación absoluta del fin racional. Por otra parte, al aceptar la revolución habría concedido dentro del Estado campo libre a la fuerza ilegítima y habría reconocido, junto a las autoridades estatales, otro poder que se encontraba al margen de toda ley. Pero la ley pierde vigor allí donde termina la justicia social y todo orden estatal. Como medio para alcanzar el Estado de derecho, la revolución es necesaria; como derecho en el Estado es imposible y debe ser rechazada. Tal es la contradicción en la que Kant se mueve con sus conceptos. Finalmente, decide así: la revolución hay que aceptarla como un hecho consumado, reconocer sus importantes consecuencias para la humanidad, reconocer sus méritos desde el punto de vista de la idea moral, pero, junto a ello, hay que rechazar la legitimidad de toda revolución." (4)

Kuno Fischer supone, por lo demás, que Kant se vio obligado a observar cierta cautela en atención a las circunstancias, que no le eran favorables.

De este modo, el cambio estatal legítimo es la reforma. (5)

Marx caracterizaba la doctrina de Kant como "teoría alemana de la Revolución Francesa". Toma el sistema de Kant en su *conjunto*

---

(4) KUNO FISCHER, *Historia de la Filosofía Moderna*, t. IV, San Petersburgo, 1865, pág. 200.

(5) Al mismo tiempo, Kant justifica las llamadas revoluciones espontáneas y rechaza rotundamente la restauración después de la revolución, exigiendo que ésta asegure las reformas fundamentales (KANT, *Sämtliche Schriften*, Bd. VI, S. 154).

y lo examina no de manera abstracta, fuera del tiempo y del espacio, sino de manera concreta, históricamente, en relación con todo el estado de Alemania, con el terreno donde había crecido. La situación de Alemania a fines del siglo XVIII, según Marx, se refleja por entero en la *Crítica de la razón práctica*. La forma característica que adoptó en Alemania el liberalismo francés —apoyado en intereses de clase reales— la encontramos también en Kant. De este modo la filosofía de Kant era, en opinión de Marx, la ideología del liberalismo alemán y reflejaba de manera completamente clara y decidida la situación de Alemania a fines del siglo XVIII.

En otras palabras, la filosofía de Kant era la ideología de la clase social avanzada de Alemania, y en esta medida era, dentro de su tiempo, avanzada, es decir, progresiva. Pero como la burguesía alemana era entonces extraordinariamente débil e impotente, ya que el atrasado modo de producción no permitía la transformación de la misma en una clase activamente revolucionaria, esta impotencia, esta debilidad y pasividad de la burguesía alemana encontró reflejo en la doctrina de Kant.

Esta impotencia de la burguesía alemana explica, según observa Marx, la circunstancia de que el liberalismo representase dentro del país "un sueño vacío, el reflejo ideológico de un liberalismo real". Por cuanto las relaciones económicas alemanas estaban aún muy lejos de haber alcanzado un grado de desarrollo que correspondiese a estas formas políticas, los burgueses alemanes reconocían estas formas solamente como ideas abstractas, como principios reales en sí mismos, como deseos y sueños piadosos, como la buena voluntad de Kant.

Éste, sigue Marx, divorciaba la expresión teórica de los intereses materiales respecto de los intereses mismos y "convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* del «libre arbitrio», de la voluntad en sí y para sí", convirtiéndola de este modo en "determinaciones puramente ideológicas y postulados morales". [6] Desde este punto de vista se hace comprensible el dualismo entre la teoría y la práctica, entre el ideal y la realidad, la cosa en sí y el fenómeno, la voluntad pura y las inclinaciones sensoriales, la forma ideal del Estado y el régimen estatal existente, la moral y el derecho, un dualismo que penetra todo el sistema de Kant. Para el ideólogo de la burguesía liberal y radical alemana, la Revolución Francesa es un sueño hermoso, un maravilloso cuento que, por causa de la impotencia de esta burguesía, no podía convertirse en realidad en el suelo de Alemania.

---

[6] K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. III, pág. 184.

III

Debemos parar mientes en una serie de tesis interesantes en grado sumo (nueve en total) dedicadas a la filosofía de la historia. Kant enunció la *idea del desarrollo y de la lucha de fuerzas antagónicas en toda la naturaleza.* La idea del desarrollo no excluye, sino que presupone la idea de ley. La historia, que describe acciones humanas, nos infunde la esperanza de que es capaz de descubrirnos en ella la marcha acertada, es decir, de establecer con relación a todo el género humano el desarrollo incesante de los gérmenes que en él figuran. Pero como los hombres no se mueven sólo de conformidad con instintos, como los animales, sino según un plan establecido, es evidente que la sujeción a ley en la historia de los mismos parece imposible. Ahora bien, si el filósofo no puede descubrir en este juego sin sentido de las acciones humanas un fin racional que se planteasen los propios hombres, acaso en estas acciones sea posible descubrir un plan determinado perseguido por la naturaleza y que no depende de los propósitos y fines subjetivos del individuo.

Los propósitos de la naturaleza, piensa Kant, se reducen al desarrollo completo y congruente de todas las capacidades de un ser determinado. En el hombre, como único ser racional existente en la Tierra, las capacidades que exigen la aplicación de la razón alcanzan el desarrollo completo *no en el individuo, sino en el género.* La naturaleza tiende a que el hombre cree por sí mismo, con ayuda de su propia razón, todo cuanto rebasa los límites de la estructura mecánica de su existencia animal. Los hombres —seres racionales— están condenados a la muerte, pero el género humano es inmortal, por lo que el desarrollo completo de las capacidades del hombre es posible sólo en el género y, por consiguiente, sólo en el *proceso de desarrollo histórico.* Los medios de que la naturaleza se vale para alcanzar el desarrollo de todas las facultades del hombre es el antagonismo dentro de la sociedad. (7)

Antagonismo es para Kant la "sociabilidad no sociable" de los hombres, es decir, las necesidades opuestas de éstos de *comunicación* y de *separación.* El hombre posee la necesidad de, y la inclinación a *socializarse,* pues en este estado se siente más persona. Mas, por otra parte, muestra la tendencia a aislarse, temiendo la oposición que otros puedan manifestarle. En el hombre actúan, pues, dos *fuerzas opuestas* entre las cuales se produce la lucha: *la fuerza de la atracción y la fuerza de la repulsión,* conceptos que Kant transporta del campo de las ciencias naturales al campo de las relaciones sociales.

El hombre, dice Kant, desea la concordia, la paz, pero la naturaleza sabe mejor lo que es necesario para bien del género: quiere la discordia, la lucha. Se vale del antagonismo, de la discordia, como un recurso en interés del desarrollo del género humano. Los sansi-

(7) KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1793.

monianos hicieron suyo el principio kantiano del antagonismo, transportándolo de la esfera psicológica del individuo, a que Kant se refería, a la región económica, y ampliando este concepto hasta el *antagonismo de las clases*. Marx proporcionó la fundamentación genuinamente científica de la lucha de clases y del antagonismo en las entrañas de la sociedad.

El fin de la historia no es el bien del individuo, sino la perfección del todo. No es el fin de individuos aislados. Éstos actúan sin plan alguno, siguiendo los dictados de sus pasiones y de sus intereses egoístas. Sobre este tenaz material trabaja la historia universal. Pero justamente estas fuerzas crueles y al parecer opuestas, las fuerzas de este antagonismo general de la sociedad humana, se convierten durante la marcha histórica de las cosas en medio para alcanzar el fin general, en causa de un orden sujeto a leyes. El egoísmo engendra la discordia, enciende el deseo de posesión y de dominación; empieza la rivalidad que, junto a un gran número de calamidades, desarrolla también todas las capacidades de la naturaleza humana. La revelación de las capacidades, la satisfacción de las necesidades y la división del trabajo exigen la libertad del individuo y un campo asegurado para esta libertad, para la unión civil en cuyo marco se desarrollaran y compitieran los intereses antagónicos de los hombres.

La necesidad crea el Estado. Sólo el Estado proporciona y asegura a cada uno la posibilidad de una gran libertad. También la protege mediante leyes exteriores revestidas de la autoridad suprema. El Estado puede alcanzar sus fines sólo uniendo la libertad y la ley, es decir, mediante la justicia en su forma más perfecta, justicia que es la única base sólida para la emulación de las fuerzas humanas, para el progreso de la cultura.[8]

El gran problema del género humano, dice Kant, a cuya resolución le mueve la naturaleza, es la consecución de la sociedad civil de derecho. Como resultado de la lucha entre los individuos surge y se desarrolla la relación, la solidaridad. El derecho nace en el fuego de la lucha de las fuerzas contrarias. La necesidad material obliga a los hombres a agruparse en sociedad, dentro de la cual la coacción y la libertad se combinan armónicamente. El hombre puede defender su existencia y desarrollo únicamente dentro de la sociedad, pero sus intereses egoístas se dirigen, al mismo tiempo, contra la sociedad. De la lucha de estas tendencias opuestas nace el régimen social, la organización civil justa, que es la tarea mayor del género humano.

Todo esto merece gran atención, por cuanto a fines del siglo XVIII, bajo la acción de las grandes conquistas de las ciencias naturales y de la evolución interna de los estados europeos avanzados —del progreso de la industria, del comercio y de la ciencia— ante los hombres de vanguardia de la época se planteaban muy agudamente los problemas de la comprensión del proceso histórico, del

---

(8) *Ibídem*, Satz. 4-5 (véase: KANT, *Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Vorländer*, Bd. VI, S. 8-10).

estudio de las leyes del desarrollo, el problema de la organización de las colectividades humanas, de la sociedad y del Estado. Los pensadores partían de ciertas premisas metodológicas tomadas de las ciencias naturales. De la misma manera que la naturaleza se halla subordinada a determinadas leyes, en la cual los fenómenos se hallan relacionados entre sí por un vínculo causal interno, así, la historia debía ser examinada bajo el ángulo de mira de un vínculo no casual, sino racional y lógico, de los acontecimientos. Vemos cómo Kant se debate con estas cuestiones. El profundo interés hacia ellas era prueba de que había advenido una época nueva, en la cual la humanidad empezaba a mirar conscientemente su destino, la marcha de la evolución histórica, el sentido de la existencia, los problemas sociales y estatales. Kant desarrolla de manera muy interesante su posición, aplicando el método dialéctico al estudio de los problemas que le preocupan.

Sin embargo, debemos hacer una observación muy importante a este respecto. Kant confundía dos formas diferentes de existencia de los hombres: la sociedad y el Estado. Emplea en el mismo sentido los conceptos de "sociedad civil" y "Estado". No se puede negar, cierto, que expone una serie de valiosas ideas en cuanto a la sociedad civil, que más tarde habían de ser desarrolladas por Hegel hasta quedar resueltas en el plano científico por el marxismo. Sin la labor previa de Kant y Hegel, habría sido más difícil solucionar estos problemas. Lenin dice que Marx resolvió aquellos problemas que habían sido planteados por sus predecesores, pero que éstos no pudieron esclarecer.

La delimitación, en cuanto a los principios, de sociedad civil y Estado correspondió a Marx. Kant aspiraba a una sociedad civil perfecta, que en él figura con la denominación de Estado de derecho; ese Estado era una necesidad económica y política de la burguesía en ascenso. Pero, aun siendo ideólogo de esta clase, Kant enunció una serie de ideas que rebasaban el marco de la ideología burguesa.

En sus intentos de buscar sentido histórico a la vida de los hombres, distingue entre *plan de la naturaleza* y *plan del individuo*. La naturaleza persigue sus fines independientemente de los deseos y del entendimiento de las personas. Se comprende, los idealistas, y en parte el propio Kant, ven los fines de la naturaleza y su plan como obra de la providencia; con todo, en esta afirmación hay cierta parte de verdad, en la medida en que como plan de la naturaleza entendamos la marcha objetiva de los acontecimientos, el proceso objetivo de desarrollo, el automovimiento del proceso histórico, que tiene lugar a espaldas de los hombres. De este modo, en los juicios de Kant hay un núcleo racional. A la marcha objetiva de las cosas se opone la conciencia de los acontecimientos históricos.

Kant distingue la historia natural de la humanidad y la historia de la libertad. La historia universal es la historia de la libertad humana, la historia de lo que la humanidad hizo para sí misma mediante el "automovimiento" en la serie sucesiva de los acontecimientos.

La historia del género humano es el proceso de realización del plan oculto de la naturaleza, el cual consiste en la creación de un régimen estatal interno —y, con estos mismos fines, externo— como único estado en el que todos los gérmenes y capacidades de la humanidad puedan adquirir desarrollo multilateral y completo.

El ideal de la sociedad perfecta, enunciado por Kant, en el siglo XVIII era en sí algo nuevo. Esta circunstancia era prueba de que la sociedad había dado un gran paso adelante en la vía del progreso, del desarrollo. Pero dicho ideal presentaba un carácter puramente abstracto. Y a pesar de todo, cumplió un papel progresivo.

El propio Kant dice que su teoría (idea) ostenta un carácter filosófico y que convendría que ella misma pudiera convertirse en un factor que contribuyese a la realización de la idea. Y Kant quiere comprobar si la experiencia confirma su conclusión filosófica. Para el historiador, dice, es muy importante descubrir ciertas tendencias o, siquiera sea, débiles huellas de aproximación al fin. Kant se esfuerza en señalar estos signos. Los ve en el desarrollo de la libertad civil, que no puede ser violentada excesivamente sin daño sensible para el comercio y para la industria. En cuanto a los estados, se encuentran en tal situación y, lo principal, en tales relaciones recíprocas, que se ven obligados a preocuparse de un modo u otro por el desarrollo de la cultura interna.

Los gobernantes, dice Kant, invierten todos los recursos del país en la guerra y en la preparación de la misma. Pero la propia guerra se convierte en una empresa tan complicada, arriesgada y peligrosa, que a consecuencia del entrelazamiento de los intereses comerciales e industriales de todos los estados de Europa, unos se ven obligados, en virtud del peligro que les amenaza, a actuar de mediadores entre otros, y de este modo preparan para el futuro un cuerpo único que abarque a todos los estados y que en tiempos pretéritos fue desconocido. Y aunque ese cuerpo político existía entonces solamente en sus perfiles inciertos, ya se sentía la necesidad del mismo, y ello hacía esperar que, como resultado de una serie de revoluciones y de muchas transformaciones, sería alcanzado, por fin, lo que constituía el propósito supremo de la naturaleza, y se llegaría en la tierra a una situación de ciudadanía universal en cuyo seno alcanzarían su expansión todos los gérmenes acumulados en el género humano.

La humanidad atraviesa en su desenvolvimiento histórico por dos fases: del estado natural al estado moral. En el primero, la naturaleza impera sobre el hombre. Éste, en dependencia de la naturaleza, sigue su instinto. La segunda fase consiste en la emancipación del poder del instinto y de la naturaleza. Ahora el hombre sigue no el instinto, sino su voluntad, su razón. Aspira a subordinar a su poder la naturaleza. No obstante, para alcanzar este fin el hombre debe trabajar. Kant dio un gran paso adelante en la interpretación del desarrollo histórico de la humanidad, colocando *el trabajo como comienzo de la cultura*, como factor fundamental de la vida humana en un nivel histórico más alto.

La idea del trabajo adquiere desarrollo ulterior en Fichte y Hegel. Kant establece tres grados en el desenvolvimiento humano: 1) período de paz y felicidad; 2) período de trabajo y discordia y 3) unificación de los hombres en la sociedad.

Dos instintos imperan sobre el hombre: el de la conservación y el de la continuación de la especie. En el transcurso del proceso histórico, ambos procesos cambian de forma bajo la influencia de la razón. Si en un principio los instintos imperan sobre el hombre, más tarde la razón pasa a dirigir la actividad humana. *Con el despertar de la razón el hombre se convierte en señor de la naturaleza.* Este proceso histórico es formulado por Kant como paso del poder de la naturaleza sobre el hombre al estado de libertad. El estado de inocencia o estado natural se ve sustituido por el estado de lucha de intereses, por la época de trabajo y de discordia. En esta fase de desarrollo el hombre domestica a los animales, encuentra recursos para su alimentación en la cría de ganado y el cultivo de la tierra, y entonces también surge la propiedad privada; precisamente bajo esta última forma de economía surgen aldeas y ciudades, en una palabra, nace la cultura como oposición al estado natural, a la naturaleza. Pero la cultura engendra la desigualdad entre los hombres, lo cual es origen de tantas calamidades, aunque también proporciona la seguridad civil. La cultura es fruto del arte humano, es decir, de la actividad del hombre, de su trabajo. Mas el género humano no puede detenerse en esta fase. El descontento con este estado y todas las contradicciones en él encerradas son la causa motriz del ulterior desarrollo. Las contradicciones entre la naturaleza y la cultura se resuelven en la fase superior de desarrollo de tal modo que "el arte perfecto se convierte de nuevo en naturaleza".

Del estado primario donde impera el instinto —inocencia y salvajismo—, a través de la lucha y de toda una serie de calamidades provocadas particularmente por las guerras, la humanidad alcanza el dominio de la cultura, de la razón, la cual, a su vez, entra en lucha con nuestras reivindicaciones morales, conduce a la humanidad adelante, al establecimiento de *la ciudadanía universal, fundada en la paz general.*

Hay que hacer justicia a Kant, quien previó en lo fundamental la marcha general del proceso histórico. Consideraba que la historia se desarrolla hacia la unificación de todo el género humano en un "organismo" único, en la ciudadanía universal, y esto es sólo posible en un ambiente de paz general; pero no pudo prever que este ideal era realizable únicamente sobre las bases del socialismo.

Así, la humanidad sale del reino de la necesidad y entra en el reino de la libertad. La historia no es sino un progreso en la conciencia de la libertad, como más tarde habría de formularlo Hegel. Este proceso histórico se cumple a espaldas de los hombres, por la marcha objetiva de las cosas. El fin del proceso histórico, dice Kant, consiste en que la humanidad, después de tomar conciencia de las leyes de la naturaleza, *empieza a crear su historia conscientemente.*

De este modo, Kant da una solución distinta a la antinomia de

Rousseau. En sus trabajos histórico-filosóficos, parte de las proposiciones y antinomias de éste, tratando de resolverlas.

Kant, uno de los grandes campeones de la Ilustración, supera ya las concepciones históricas de esta misma corriente.

En este sentido, percíbese la influencia que sobre él ejerce la Revolución Francesa. Ésta, dice Kant, ha demostrado que cada pueblo tiene derecho a establecer en su país la organización civil y política que encuentre más conveniente y apropiada; además, por cuanto se trata del fin perseguido por la Revolución Francesa, hay que reconocer que sólo puede ser admitido como bueno en el sentido jurídico y moral el régimen estatal que "por su naturaleza" se halla estructurado de tal modo que haga imposibles las guerras ofensivas. Ese régimen estatal puede ser sólo la *república.*

Kant se equivocaba al imaginar que la república, como forma política, era capaz de garantizar la existencia pacífica, la supresión de las guerras, etc. No comprendía que el papel decisivo en la vida político-social de los hombres pertenece a la propiedad. La ciudadanía universal con que Kant soñaba es también imposible mientras exista la propiedad privada. Sin embargo, a pesar de haber sido incapaz de resolver tan importantes problemas de la vida político-social, es un honor para él figurar entre los primeros que plantearon diversas cuestiones trascendentales de la vida histórico-social de los hombres.

Kant llamó particularmente la atención hacia el hecho de que la Revolución Francesa era un acontecimiento histórico formidable que no podía ser dejado de lado, pues había revelado en la humanidad la capacidad de perfeccionamiento, de progreso. Gran importancia teórica y práctica tuvieron las reflexiones kantianas sobre los problemas de *la posibilidad de prever y predecir los acontecimientos históricos para el desarrollo ulterior de la ciencia social.*

A Kant le interesaban, lógicamente, las condiciones bajo las cuales es posible la previsión del futuro. Las predicciones —escribía— son posibles sobre la base de unos u otros acontecimientos que de por sí no son causa, sino únicamente síntomas históricos que caracterizan la tendencia de avance. [9]

Así, pues, el proceso histórico (lo que Kant denomina "naturaleza"), que transcurre a espaldas del hombre, en virtud de los antagonismos internos conduce al logro de una organización civil perfecta, con relaciones internacionales justas. Este fin debe ser también nuestro ideal, es decir, el objeto de nuestras acciones y aspiraciones conscientes.

La organización civil perfecta tiene como contenido la *idea del derecho.*

---

[9] KANT, *Der Streit der Fakultäten,* S. 142.

IV

Kant divide todos los fenómenos en los que son propios de la naturaleza y los que son propios de la sociedad, es decir, los fenómenos de orden social. La razón humana, según Kant, es legislador de la naturaleza y legislador de la voluntad; más exactamente, legislador de la naturaleza es el intelecto, y legislador de la libertad (de la sociedad, de la moral) es la voluntad, la cual es la *razón práctica.*

La tarea de la ciencia, según Kant, *consiste en descubrir las leyes, sin cuyo conocimiento la ciencia no existe.* Las leyes, a su vez, expresan la necesidad de los fenómenos, pero la necesidad no es siempre la misma, varía en dependencia de la naturaleza de la ley. Las leyes de la naturaleza son rígidamente necesarias, se cumplen con independencia de nuestro deseo o falta de deseo. Algo distinto ocurre con las leyes de la libertad, las cuales obligan, pero no por vía de violencia. "Por consiguiente, pueden ser cumplidas y pueden no serlo. Los cambios y los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza están siempre sujetos a leyes. En cuanto a las acciones humanas, no siempre ocurre así: pueden conformarse y no conformarse con la ley moral." (10)

La razón humana es, según Kant, origen de una legislación doble: la natural y la moral. Las leyes de la libertad son de doble género: morales y jurídicas o de derecho.

La *Metafísica de las costumbres,* que trata de los problemas del derecho y del Estado, se preocupa también de la propiedad. Kant rechaza el comunismo primitivo como hecho histórico real, admitiendo, sin embargo, un "período inicial de posesión colectiva" (*communio fundi originaria*) en calidad de idea base para la explicación del origen de la propiedad privada.

De la misma manera que a lo largo de toda la sociedad de clases la lucha entre éstas deja una huella de sangre en torno al instituto de la propiedad, así, en las doctrinas políticas este mismo problema es el eje alrededor del cual giran todas las reflexiones de los teóricos. Todos los publicistas y escritores políticos burgueses se manifiestan contra el comunismo, rechazando hasta la posibilidad misma de su existencia en los tiempos más remotos. La filosofía política de Kant también se caracteriza por su hostilidad hacia el comunismo.

Pero Kant rechaza el derecho innato de propiedad afirmando que se trata de un *derecho adquirido,* cosa que se ajustaba entonces a las exigencias del desarrollo capitalista e iba contra la propiedad feudal. En la época de transición del régimen de servidumbre feudal al capitalista, el reconocimiento de la propiedad privada sólo sobre las cosas, pero no sobre las personas, era ya de por sí un fenómeno progresivo.

Kant explica el origen de la propiedad privada partiendo de la "idea" de la ocupación. La adquisición inicial de propiedad puede

(10) KUNO FISCHER, Obra cit., pág. 171.

realizarse solamente a través de la ocupación, de la atribución. En un principio, dice Kant, existía la posesión común de la tierra (*Gesamtbesitz*). En la sociedad civil, a diferencia del "estado natural", el derecho a la adquisición de propiedad se hace efectivo a través del contrato, que Kant coloca en la base de la alianza social y del Estado. En el "estado natural" no hay relaciones jurídicas. La sociedad civil descansa en la ley. En ella impera el derecho público, el cual integra un sistema de leyes que abarcan las relaciones mutuas de los hombres que viven en estado jurídico y se hallan unidos por una voluntad única. El estado civil y el estatal se hallan unidos entre sí de la manera más íntima. El primero significa las relaciones mutuas entre los hombres, mientras que el segundo es la unidad y lo integral en relación a sus miembros. En el Estado impera una voluntad única, que es la ley. Por esta razón Kant define el Estado como la agrupación de hombres bajo el poder de "leyes jurídicas" (*unter Rechtgesetzen*). En cada Estado Kant distingue tres poderes: legislativo, que él denomina soberano, ejecutivo o gobierno y judicial.

Para evitar la injusticia, dice Kant, es necesario que las leyes sean obra de todos. El poder legislativo pertenece sólo a la voluntad unificada del pueblo, donde cada uno toma parte, ya que el hombre puede someterse sólo a aquellas leyes a las que dio su conformidad. En esto consiste la libertad no sólo según Kant, sino también según Rousseau, en el que aquél estudió lo referente a la política.

A pesar de que según el sentido directo de su doctrina el Estado debe hallarse organizado de tal manera que en su poder legislativo se halle unificada la "voluntad de todos", Kant divide a los ciudadanos en activos y pasivos, desposeyendo así de derecho electoral a la mayoría. Ciudadanos pasivos son las mujeres, y también quienes se ganan la existencia sirviendo a otros; la existencia misma de estas personas es definida por él como inherencia (*Inhärenz*) de otro sujeto; con esta palabra se niega personalidad civil a todos cuantos se encuentran bajo la dependencia económica de otros. Eso no está ya lejos del reconocimiento de la servidumbre. Kant, contradiciéndose a sí mismo, se apresura a manifestar que esta dependencia de los obreros, empleados y otros de la voluntad ajena no niega en modo alguno su libertad en calidad de hombres. De este modo, Kant abre un profundo abismo entre *hombre* y *ciudadano*. Se trata de un burdo sofisma al que, dicho sea de paso, recurrieron en más de una ocasión las clases dominantes a lo largo del siglo XIX para privar de derechos políticos a las masas del pueblo. El propio Kant tomó estas ideas reaccionarias de políticos de la Revolución Francesa. La división de ciudadanos en activos y pasivos tiene su origen en la Constitución Francesa de 1791.

"El Estado, pues —escribe Kant—, se compone de tres poderes distintos que aseguran su autonomía, es decir, que le permiten formarse y mantenerse según las leyes de la libertad. En la unificación de estos tres poderes está el bien (*das Heil*) del Estado, bajo el cual no se debe entender el bien de los ciudadanos y su felicidad,

pues la felicidad (como afirma Rousseau) puede ser alcanzada antes y mejor dentro del estado natural o bajo un gobierno despótico. Por bien del Estado hay que entender la concordancia máxima de la constitución con los principios del derecho, a lo cual nos obliga a aspirar la razón con la ayuda del imperativo categórico." (11)

Del mismo modo que apartaba al hombre del mundo real en el plano teórico, ahora le arrebata el derecho de disfrutar de la vida, de vivir y trabajar para el bien suyo y el bien de la humanidad. A cambio de la actividad viva en el mundo real, ordena, en nombre del imperativo categórico, conformarse con las "ideas" abstractas de la concordancia de la constitución con los principios jurídicos, con unos principios que además son tan injustos. En verdad que el propio Kant se presenta ante nosotros como una categoría abstracta, y no como un hombre vivo.

Previamente al estudio de las formas de gobierno, Kant se detiene con detalle en una serie de cuestiones que no pueden menos de interesarle. Se trata, ante todo, de las relaciones entre los ciudadanos y el poder supremo, del derecho del pueblo a rebelarse contra el poder supremo, etc. Kant prohíbe al pueblo el meditar acerca del origen de este poder. Más aun, el pueblo debe juzgar del poder supremo, obligatoriamente, de completo acuerdo con el jefe del Estado. Para el pueblo, dice el filósofo, no tiene utilidad alguna el remover el problema de si existió un contrato inicial entre él y el jefe del Estado o si éste se adueñó del poder por la fuerza. El pueblo vive ya en un Estado en el que dominan las leyes y este régimen no debe ser sometido a la amenaza que significarían las búsquedas de las bases en que se apoya. Todo aquél que haga vacilar la autoridad del Estado debe ser castigado severamente.

La expresión de que "todo poder viene de Dios", dice Kant, aunque no puede ser considerada como fundamentación histórica del origen del poder, en calidad de *principio práctico de la razón* expresa la idea de que hay que obedecer al poder existente cualquiera que sea su origen.

"De aquí —prosigue Kant— se desprende la regla (ley) de que el jefe del Estado tiene solamente derechos y ningún deber con relación a los súbditos." (12) Contra el poder supremo legislativo del Estado no hay resistencia legítima del pueblo, el cual, por consiguiente, no tiene derecho a sublevarse y, menos aun, a provocar una revolución. Kant exige el castigo más severo, "por lo menos", según se expresa, la pena de muerte, para todo aquel que ose levantarse contra el poder.

En *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político*, Kant escribe: "Toda resistencia al poder legislador supremo, es decir, toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle como rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, crímenes supremos, dignos del

(11) KANT, *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 141.
(12) *Ibidem*, S. 143.

mayor castigo, porque destruyen los cimientos de la misma. Esta prohibición es incondicionada." (13)

Más aun, incluso en el caso en que el jefe del Estado, el poder legislador o sus agentes incumplan el contrato inicial, perdiendo así sus derechos legítimos, incluso entonces a los súbditos les está prohibida la resistencia. Como argumento para esta prohibición Kant aduce que el pueblo carece en absoluto de todo derecho a pensar y a juzgar acerca de la dirección del Estado.

Kant polemiza con Achenwall, un profesor de Gotinga, quien en su obra *Ius Naturale* justificaba el levantamiento armado del pueblo cuando el gobierno incumplía el contrato social, y critica esta tesis. Los argumentos de Kant son muy superficiales. Se detiene en las tres insurrecciones que hasta entonces habían sido coronadas por el éxito (la de Suiza, la de los Países Bajos y la Revolución Inglesa) y afirma que sólo el éxito aseguró a los "culpables" la gloria del vencedor. En caso de derrota, estos mismos revolucionarios habrían sido condenados "merecidamente", según él, y el pueblo habría aprobado esta condena. Aunque con retraso, Kant expresa su descontento por estos levantamientos del pueblo, que él califica de injustos e ilegítimos. En una palabra, Kant niega al pueblo, por principio, todo derecho a la resistencia violenta al poder, afirmando que en ninguna condición está facultado para utilizar la violencia con relación al jefe del Estado.

Kant hace distinción entre forma de gobernación (*forma imperii*) y forma de gobierno (*forma regiminis*). Las formas fundamentales de gobernación son tres: autocracia, aristocracia y democracia Las formas de gobierno se dividen en dos categorías: republicana y despótica; en esta última incluye también la democracia, y la republicana la atribuye incluso a la monarquía. Kant prefiere el sistema representativo, que él denomina "república", al margen de si a la cabeza del Estado figura un monarca o la aristocracia.

Y en efecto, Kant consideraba que la Prusia de su época era una autocracia "justa", que Federico II era un soberano "ideal". Era adversario de la democracia. El régimen republicano, que el filósofo anunciaba como la mejor forma de gobierno, no debía contener ningún elemento de democracia.

Como libertad, los franceses entendían la emancipación del yugo del absolutismo, la participación en los trabajos legislativos, la libertad frente a cualquier arbitrariedad de las autoridades, etc. Los filósofos alemanes, en cambio, por libertad entendían, ante todo, la libertad "espiritual", la libertad de pensamiento. Kant veía la coronación de todo derecho del pueblo en la "libertad de imprenta" (*die Freiheit der Feder ist das einzige Palladium der Volksrechte*). (14)

Kant se mostraba partidario de las reformas, las cuales, en su opinión, eran el procedimiento único para modificar el régimen es-

(13) *Ibídem*, Bd. VI, S. 97. (Cfr. KANT, *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 160).

(14) *Ibídem*, S. 102.

tatal. Estas reformas eran aplicadas por el propio soberano, y no por el pueblo. (15)

Kant ha sido en la Edad Contemporánea una de las mayores "autoridades" en materia de reformismo. Los revisionistas, con Bernstein a la cabeza, partían en sus concepciones oportunistas y contrarrevolucionarias de la filosofía de Kant. Éste sirvió también de apoyo a los reformistas y oportunistas rusos. Bastará recordar a Piotr Struve, quien en una "investigación" especial, guiándose por la doctrina de Kant, afirmaba que las revoluciones son imposibles lógicamente o, mejor dicho, gnoseológicamente; en cuanto a aquellas revoluciones que, a pesar de todo, se habían producido en la historia, lo único que podía afirmarse era que resultaba peor para ellas.

Así, pues, Kant *promovió las reformas contra la revolución*: a la vía revolucionaria de desarrollo opone la evolución como único camino posible. Todos los oportunistas y traidores a la clase obrera se han apoyado en la filosofía de Kant.

"Si los acontecimientos históricos —dice Kuno Fischer— se hallan vinculados entre sí en líneas generales y en su conjunto, esto no puede producirse de otro modo más que como desarrollo del género humano, como desarrollo de los gérmenes en virtud de los cuales la humanidad se emancipa de la dependencia natural y entra en la vía del desarrollo autónomo. La historia mundial es el progreso en la conciencia de la libertad. Esta tesis de Hegel es de origen kantiano. Si la historia mundial consiste en el desarrollo de la libertad, su fin debe ser el estado de libertad de los hombres en su conjunto, la realización de la justicia en el Estado y en las relaciones internacionales. La organización estatal justa para Kant es el concepto supremo del derecho racional, base y condición de todo orden internacional. Todavía no existe, pero debe ser realizado, y no mediante el derrocamiento violento del régimen vigente, sino por la vía legal de su desarrollo consecutivo. *No la revolución, sino la evolución conformada a la razón es la forma de su establecimiento: la historia mundial es esta evolución.*"(16)

De este modo, Kant fue uno de los primeros ideólogos del reformismo. Lo mismo en su filosofía teórica que en su doctrina de la sociedad y del Estado, expresó la esencia misma de la psicología y el pensamiento burgueses.

V

Pasando a la filosofía práctica de Kant, es necesario subrayar, ante todo, que él entendía como tal el conocimiento de las leyes de la moral y del derecho, y en general, de todo cuanto se refiere a las

(15) *Ibídem*, S. 146.

(16) K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. V, S. 238-239 (el subrayado es mío. - *A. D.*).

disciplinas sociales: a la política y al Estado. Nosotros no podemos entrar aquí en el examen de la doctrina kantiana de la moral. Para nuestros propósitos basta con recordar que su moral presenta un carácter tan formal como su crítica de la razón pura.

En el plano de la moral, Kant prohíbe seguir las inclinaciones naturales. La voluntad es un fin en sí mismo. Las obras no desempeñan de por sí ningún papel. Sólo los motivos internos determinan el valor moral de los actos. El hombre debe cumplir su deber por el deber, y no por la fuerza de las inclinaciones naturales, las cuales anulan el valor moral de las acciones humanas. La obligación, el deber, excluyen las inclinaciones, que se hallan en contradicción con aquéllos. El deber y la obligación, según Kant, son un concepto, una idea abstracta. Él interpreta la voluntad como expresión de la libertad interior, que no depende de ninguna condición exterior, de ninguna causa. De este modo, la voluntad no se determina por condiciones materiales objetivas, no es consecuencia de la acción que sobre ella ejerce el mundo exterior, sino que queda determinada por la idea subjetiva, por el pensamiento.

Kant compuso todo un himno a la "idea del deber", a la cual glorifica por el hecho de que "no encierra en sí nada amado que halague nuestros sentidos, sino que exige obediencia". Su origen, según él, "no es otra cosa que la *personalidad,* es decir, la libertad y la independencia respecto del mecanismo de la naturaleza entera". (17)

La ley fundamental por la que el hombre debe regirse en toda su actividad es el imperativo categórico, el cual representa el *principio abstracto de la voluntad abstracta.* El imperativo categórico como ley moral excluye todos los elementos de aficiones y sentimientos humanos y se reduce a una fórmula muerta y abstracta que exige la subordinación absoluta de los ciudadanos a la justicia abstracta, en aras de la cual puede incluso perecer el mundo.

Kant niega que los actos determinados por sentimientos humanos puedan ser morales. Los únicos que pueden serlo así son los que se ejecutan en contra de la inclinación natural del hombre.

Kant coloca como base del Estado el abstracto "principio de la justicia", al que no infunde ningún contenido concreto. Bastará decir que en el Estado de Federico II veía la encarnación, en forma política, de los deberes prescriptos por el imperativo categórico. La filosofía de Kant es ajena a las bases del humanismo, es la justificación ideológica de la indiferencia hacia el hombre. El "deber" abstracto, incluidas las órdenes de las autoridades: a eso se reducen toda la moral y toda la política de Kant.

En Marx encontramos una profunda crítica del imperativo categórico kantiano, es decir, de su ética.

"El estado de Alemania a fines del pasado siglo —escribe— se refleja por completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Al mismo tiempo que la burguesía francesa, mediante la más gran-

(17) KANT, *Sämtliche Werke,* Bd. XI, S. 112.

de de todas las revoluciones que la historia conoce, alcanzaba la dominación y conquistaba el continente europeo, al mismo tiempo que la burguesía inglesa, políticamente ya emancipada, revolucionaba la industria y sometía a la India políticamente, y al resto del mundo comercialmente, en ese mismo tiempo los impotentes burgueses alemanes habían llegado solamente a la «buena voluntad». Kant se conformaba con la «buena voluntad» simplemente, incluso si ésta no daba ningún resultado en absoluto, y transportaba la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades e inclinaciones de los individuos, *al mundo del más allá.* Esta buena voluntad de Kant corresponde por completo a la impotencia, a la sumisión y a la mediocridad de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no fueron nunca capaces de elevarse hasta los intereses generales, nacionales, de clase, y que por ello fueron constantemente explotados por la burguesía de todas las naciones restantes. A estos intereses locales y mezquinos correspondía por una parte, la limitación, realmente local y provincial, de los burgueses alemanes y, por otra, su presunción cosmopolita. En general, desde los tiempos de la Reforma el desarrollo alemán adoptó un carácter completamente pequeñoburgués." (18)

Y sigue: "La forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en intereses de clase reales, la encontramos también en Kant. Ni él ni los burgueses alemanes, expresión adornada de los intereses de los cuales era, advirtieron que estos pensamientos teóricos de la burguesía descansaban sobre intereses materiales y sobre la *voluntad,* condicionada y determinada por las relaciones materiales de producción; por ello Kant separaba esta expresión teórica de los intereses expresados en ella, convirtiendo las determinaciones materialmente motivadas de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* del *«libre albedrío»,* de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, haciendo de ella, de este modo, una determinación puramente ideológica de los conceptos y postulados morales. Los pequeñoburgueses alemanes se apartaron por eso horrorizados de las prácticas de este enérgico liberalismo burgués en cuanto se manifestó como dominación del Terror, lo mismo que como desvergonzado lucro burgués." (19)

La ética de Kant presenta un carácter antisocial y formalista claramente manifiesto. En ella no hay humanismo. Es vacía, carece de alma. La ética kantiana y su imperativo categórico son una atracción pura, una fórmula esencialmente sin contenido. Bastará decir que su ética no se orienta hacia la felicidad de los hombres y que la excluye incluso. Cuanto menos relación guarda con las inclinaciones humanas, tanto más elevada, pura e ideal es. La ética kantiana tiene presente el deber como tal, al margen e independientemente de los intereses de los hombres vivos. Kant excluye por completo de su concepción ética hasta toda alusión al contenido de la

(18) K. MARX y F. ENGELS, Obras, t. III, pág. 182.
(19) *Ibídem,* pág. 184.

ley moral. El imperativo categórico es un reflejo idealizado de las relaciones a que en tiempos de Federico II se había llegado entre los súbditos y el rey, un reflejo de la disciplina que se aplicaba en el ejército. El deber desnudo, el deber puro sin relación alguna con el hombre vivo, con sus intereses y aficiones, con sus necesidades. Kant llega a condenar la aspiración misma del hombre a la felicidad.

Kant es una de las mayores autoridades de la burguesía en el campo del pensamiento político. Se mantenía en el terreno del derecho natural, siguiendo a Rousseau en este aspecto lo mismo que en todas las demás cuestiones relativas a la política. La doctrina política kantiana se distingue de las otras teorías basadas en el derecho natural en dos aspectos. Primero, Kant no considera que el estado natural sea un hecho histórico. Al contrario, afirma que el estado natural, lo mismo que el contrato social, son meras ideas de la razón, sin las cuales no se concibe el desarrollo del derecho y de la sociedad. Segundo, las ideas de la moral y del derecho sirven de base para la transición del estado natural al estado civil. La "originalidad" de la doctrina política kantiana consiste en su aspiración a fundamentar la transición del estado natural al civil con ayuda de factores morales y jurídicos. El deber moral, dice, provoca en los hombres la necesidad de crear una sociedad erigida sobre los principios del derecho y de la moral. La sociedad civil asegura el goce de los derechos naturales no para la obtención de ventaja alguna, sino por la fuerza del deber moral.

La teoría política kantiana es una concepción puramente idealista que no tiene nada de común con la marcha real del desarrollo histórico, al cual atribuye como fuerzas motrices las ideas del derecho y de la moral. Dichas ideas no son generalización de relaciones reales, expresión de condiciones objetivas e históricas, sino que representan un producto de la "razón pura". La construcción de Kant cojea en muchos sentidos. No se comprende en absoluto, por ejemplo, en virtud de qué condiciones reales los hombres que viven en estado natural —aun admitiéndolo como imaginado, y no como real— sienten despertar repentinamente en ellos la conciencia moral, cómo surge la idea del deber y de la obligación. Kant no nos señala el modo cómo transcurre este proceso de despertar del deber moral. Sus ideas del derecho y de la moral se hallan divorciadas por completo de la realidad, representando productos apriorísticos, sin base y estériles, de nuestra conciencia. De la misma manera que su imperativo categórico es una ley puramente formal, desprovista de todo contenido concreto, las leyes del derecho presentan en él ese mismo carácter formal. Y estas "ideas" formales son los supuestos motores del desarrollo histórico.

Esta teoría sirvió a Kant para construir su concepción del Estado de derecho (*Rechtsstaat*). Tanto esta concepción como la denominación misma —perteneciente a él— adquieren carta de naturaleza entre los juristas y políticos burgueses, quienes veían en ese Estado su ideal. En esencia, Kant no aportó nada nuevo y original con su Estado de derecho, ya que no se trataba más que de una denomina-

ción distinta del régimen representativo traído a la vida por las revoluciones burguesas de Inglaterra, Estados Unidos y Francia. En todas ellas la lucha por la implantación de un Estado de derecho la mantuvo la burguesía, exigiendo una constitución que asegurase a los ciudadanos la inmunidad personal y otros bienes protegidos por la ley. Las reivindicaciones de la burguesía se reducían al imperio de la ley en todas las esferas de la actividad humana, a la supresión de toda arbitrariedad por parte de las autoridades.

El "régimen de derecho" es necesario para el libre desarrollo de la industria y del comercio. Por consiguiente, Kant no descubrió nada nuevo con su Estado de derecho: es la forma "natural" del Estado que asegura la dominación de la burguesía.

En su calidad de ideólogo de la burguesía en ascenso, Kant enunció toda una serie de ideas progresivas en el campo de la política y del derecho político. Observaremos de pasada que en el problema de las razas se hallaba completamente limpio de todo género de prejuicios, del menor rastro de chovinismo. De ahí que defendiera la paz en las relaciones internacionales. Era enemigo de los conflictos armados, y únicamente reconocía las guerras defensivas.

Cualquier pueblo está obligado a defender su independencia. Kant justifica las guerras de liberación, que él considera como defensivas, ya que el pueblo oprimido tiene derecho a luchar por su libertad, por su liberación del yugo extranjero. El pueblo vencido en la guerra no debe ser esclavizado y el país no debe ser convertido en colonia. Ningún pueblo tiene derecho a imponer leyes a otro pueblo. Estas ideas y exigencias progresivas no expresaban sólo el sentir de Kant, sino también el de la burguesía avanzada de Alemania y Francia, donde durante la revolución, en declaraciones y constituciones, se mantuvo la idea de la solidaridad de todos los pueblos y donde se había proclamado oficialmente que el pueblo francés renunciaba a las guerras de conquista, considerando como justas únicamente las guerras de liberación y defensivas.

La guerra significa el estado natural entre los pueblos, el cual, dice Kant, debe ser suprimido mediante la creación de una *unión de pueblos,* a modo de una "Sociedad de las Naciones". Esta unión de pueblos debería asegurar la paz a todo el mundo. Kant era suficientemente perspicaz y "realista", a pesar de todo el carácter fantástico de su proyecto dentro del siglo XVIII: se mostró conforme con la *federación,* rechazando el Estado mundial único. La federación en su conjunto respetaba la individualidad y la soberanía de cada uno de sus miembros. La creación de un "congreso permanente de los pueblos" era para Kant la tarea más grande que la humanidad tenía ante ella.

La esencia de la doctrina política de Kant puede ser expresada con una palabra: *libertad.* Entendía la libertad como "el derecho a ser dueño de sí mismo". A esto se reducían en aquel tiempo las reivindicaciones de la burguesía como clase en ascenso, que necesitaba para su desarrollo de libertad en todos los órdenes. Sin embargo, cualesquiera que fuesen las conclusiones que Kant sacaba del prin-

cipio de la "libertad" para el mundo empírico, ésta era en él producto de la "autodeterminación de la voluntad pura" y presentaba, por consiguiente, un carácter metafísico claramente manifiesto.

VI

Los pueblos mantienen una existencia independiente, formando estados que en el estado natural forman colectividades hostiles entre sí. En el estado natural impera la fuerza, y no el derecho. Y Kant se preocupa de cómo ese estado puede ser convertido en político, es decir, en legítimo, en el que impere el derecho, y no la fuerza.

La justicia exige la agrupación de todos los pueblos en una comunidad única con leyes iguales para todos los hombres. En una palabra, Kant plantea el problema del Estado internacional, de la república mundial única.

Pero él, a pesar de todo su utopismo, era lo bastante realista como para advertir la imposibilidad de ese Estado mundial único. Comprendía muy bien que no podía ni hablarse siquiera de la supresión de la pluralidad de los pueblos. "La forma buscada puede ser no la agrupación, sino sólo la *relación;* no el Estado internacional, sino la *unión de los pueblos,* no la república mundial, sino la federación de estados."[20]

La situación de los estados es tal, decía, que el mundo se halla bajo el agobio constante de la guerra. Los estados no cesan de amenazarse con recurrir a las armas. La paz es una ilusión. El llamado estado de paz no es sino un período de preparación para la guerra.

Para alcanzar realmente el período de la paz es necesario que los estados conserven su independencia completa y que cada pueblo sea el único señor dentro de su estado, que nadie tenga derecho a mezclarse en su vida y a dictarle condición alguna, que un estado no pueda acrecer su territorio a expensas de otro ni por razones sucesorias, ni por permuta, donación o compra. [21]

Y Kant aduce ejemplos repugnantes del modo cómo los estados —según su expresión— contraen matrimonio, comercian con sus súbditos, ceden a otro estado sus ciudadanos para hacer la guerra contra pueblos con los que ellos no se encuentran en relaciones hostiles, etc.

Kant ve con toda razón un mal enorme en los ejércitos permanentes, respecto a cuya supresión insiste. [22]

Con los ejércitos permanentes los hombres se convierten en máquinas, en meros instrumentos que otros utilizan para sus propios fines. Se comprende, Kant es bastante realista y comprende que el pueblo necesita una fuerza militar voluntaria (milicia) para la

---

(20) KUNO FISCHER, Obra cit., pág. 215.
(21) KANT, *Sämtliche Werke,* Bd. VI, S. 119.
(22) *Ibídem.*

ha preocupado de que éstos pudieran vivir en todos los sitios. Se ha valido de las guerras para hacer que fuesen poblados lugares antes deshabitados. Por consiguiente, la guerra ha sido en manos de la naturaleza un medio para alcanzar sus fines.

Kant expone, a este respecto, la historia de la domesticación de los animales y de la aparición de las distintas formas de economía, desde la caza y la pesca hasta la agricultura.

Siempre, en la historia de la humanidad rigen leyes dialécticas, aunque Kant habla muy poco de ello. Hasta la guerra, según él señala, es internamente contradictoria: tiene su causa en el egoísmo y, al mismo tiempo, impulsa a los hombres a agruparse.

La naturaleza separa y une a los pueblos. Medios para la separación son las diferencias idiomáticas y religiosas. Contra la guerra actúa el comercio, la pasión adquisitiva. El comercio trae como resultado el desarrollo de las relaciones entre los estados a amplia escala. Da origen a la riqueza y al poderío financiero, que son incompatibles con la guerra. (27)

Garantías de la paz son, en opinión de Kant, la fuerza del dinero y la industria mundial.

La afirmación de Kant de que el comercio, el poderío económico y la industria mundial son incompatibles con la guerra correspondía a las condiciones reales de la época en que el filósofo vivía, cuando el capitalismo acababa de nacer, particularmente en Alemania. Kant podía soñar que bajo las nuevas condiciones político-sociales la guerra dejaría de ser un factor tan importante en la vida de los pueblos. Por lo demás, hay que decir que durante el período del capitalismo industrial no hubo muchas guerras, aunque esto no significa que no las hubiera en absoluto.

En lo que se refiere a la época del imperialismo, precisamente el capital financiero y la lucha entre los estados capitalistas por los mercados de venta y una inversión ventajosa de capitales, son las causas fundamentales de las guerras más feroces y sangrientas.

VII

A Kant se debe un trabajo muy interesante sobre las relaciones entre la teoría y la práctica. A pesar de su idealismo, ese tratado ofrece muchos aspectos merecedores de atención. Ante todo, Kant insiste en la importancia extrema de la teoría. Particular interés ofrece la afirmación de que la teoría es necesaria en política, cosa que de ordinario era negada, pues se consideraba que la política es la sabiduría práctica. La teoría nos ofrece las normas para la práctica, enseña Kant. Tal es la significación práctica de la teoría. Kant censura muy duramente a quienes niegan el valor de la teoría para la práctica. Establece una diferencia entre el político moral y el mo-

(27) *Ibídem*, S. 148.

ralista político. El modo de pensar del político moral se caracteriza por la combinación de la moral y la política. En cuanto al modo de pensar de los moralistas políticos, al considerar que la única guía para su actividad es la política, esta última deja de ser moral. (28)

"Toda la tarea de estos moralistas políticos —explica Kuno Fischer el pensamiento de Kant— se reduce a resolver el *problema del arte político*. Cuanto más acierto y habilidad se demuestra en la resolución de este problema, tanto mejor es la política. El empleo de recursos injustos no despierta en ellos el menor remordimiento. Lo único que la sensatez exige es que la injusticia no resalte demasiado, que sea enmascarada y que, cuando sea posible, se presente como si fuese justicia. Cuanto mayor es la destreza en presentar la injusticia como justicia, tanto mejor y más hábil es la política. La significación y la fuerza políticas figuran en primer plano, y todo lo demás es secundario. Lo primero de todo es conseguir el objetivo, ganar el juego. Cuando la causa ha sido ganada, adornadla, presentad las acciones injustas como justas y necesarias. Si un asunto despreciable no se puede ni perdonar ni justificar, afirmad que no lo cometisteis vosotros, que sois inocentes, y que los culpables de todo son otros." (29)

Tal es la cacareada diplomacia de todos los estados de clase, la cual, en nuestro tiempo, no sólo no se ha hecho mejor, sino que es muchísimo peor que entonces.

Cuanto más "civilizado" es un estado capitalista, tanto más criminal es su política.

La historia del capitalismo, y en particular de la época del imperialismo, ha convertido a los hombres en fieras. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la negación completa de los principios elementales de la moral en la vida de los hombres y de los estados. La política moral, según Kant, es la combinación de la fuerza y la justicia. Es el acuerdo entre la moral y la política. "La política —dice Kant— proclama: «Sed prudentes como las serpientes», y la moral añade: «y sencillos como las palomas». Si estas dos reglas no pueden ser unidas en la conducta, en realidad se produce una contradicción entre la moral y la política. Si ambos conceptos han sido unidos, no se produce ninguna contradicción entre ellos." (30)

Para fundamentar su posición, Kant introduce otro momento: la *justicia social*. Lo que no se opone a la justicia social tampoco es contrario a la moral, y lo que ayuda a la justicia social coincide con aquélla.

Ofrece interés la distinción que Kant establece entre "voluntad de todos" y "voluntad común". La voluntad de todos no es sino la voluntad de todos los hombres por separado (individualmente). Contrapone a la voluntad de todos los individuos la *unidad de las voluntades asociadas*, es decir, según él mismo explica, de la colec-

(28) *Ibídem*, S. 153.
(29) KUNO FISCHER, Obra cit., pág. 290.
(30) KANT, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, S. 151.

tividad. Al ser alcanzada la paz eterna, la moral y la política se mostrarán completamente de acuerdo.

La política es el arte de dirigir personas. Donde no existen la libertad y la ley basada en ella, allí todo se cumple según el "mecanismo de la naturaleza", allí la política es sabiduría puramente práctica, y el concepto de derecho no es más que una idea sin contenido.

La honestidad, proclama Kant, es la mejor de las políticas. Hace falta observar las leyes de la moral lo mismo en la vida individual que en la actividad pública, del Estado. A este respecto hay que decir que la prédica de ideas elevadas, morales y de otra índole, es muy útil. Mas para aplicarlas la prédica no es bastante. Todo depende de las condiciones sociales reales dentro de las cuales es posible la realización de los ideales elevados. En la sociedad capitalista y, en general, en la sociedad de clases, que descansan en la opresión y explotación de la mayoría del pueblo, ninguna prédica moral puede alcanzar efecto alguno.

La burguesía afirma que los comunistas niegan la moral. Esto es falso, se comprende. Lo que ocurre es que la moral de la burguesía y la moral de los comunistas se diferencian radicalmente. Más arriba hemos coincidido con Kant en que la moral deriva de la libertad. Lenin nos ofrece a este respecto la siguiente explicación: "Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto ya definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no existan diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación hacia los medios sociales de producción), *sólo* entonces «desaparecerá el Estado y *podrá hablarse de libertad*». Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, que no implique, en efecto, ninguna restricción. Y sólo entonces comenzará a *extinguirse* la democracia, por la sencilla razón de que los hombres, liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, *se habituarán* poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos; a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, *sin ese aparato especial* de coacción que se llama Estado." (31)

VIII

El formalismo preside toda la filosofía y la política burguesas, particularmente las alemanas. Su teoría del conocimiento, como es sabido, trata de formas y categorías, pero en modo alguno del contenido concreto.

---

(31) V. I. LENIN, *Obras completas*, t. XXXIII, pág. 89. (Cfr. V. I. LENIN, *Obras escogidas en tres tomos*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f, t. II, pág. 374.)

Bajo la influencia de los pensadores franceses e ingleses, Kant se propuso investigar los límites de la razón y la naturaleza del libre albedrío. En su crítica de la razón pura parte del principio de la libertad de la razón. El proceso de conocimiento tiene como contenido lo que es dado en la conciencia y de lo que la razón dispone libremente. La ciencia debe conocer la esencia de la razón. Kant encontró que la razón es libre, puesto que partiendo de ella misma produce las determinaciones puras del pensamiento, que no existen en ninguna experiencia exterior. El sistema de estas determinaciones puras del pensamiento constituye el contenido de la razón pura, el mundo cerrado de los pensamientos puros, el *reino libre de las ideas*. El principio de la libertad, de este modo, es trasladado a la esfera de la razón. Ésta es libre en su actividad, y ello le resulta suficiente al filósofo alemán para el triunfo de la libertad. De este modo, Kant trataba la libertad "francesa" con un sistema de categorías, de determinaciones puras del pensamiento, que en esencia son cadenas para este último.

El libre albedrío kantiano consiste en la independencia respecto de su mundo real. Kant no sólo aislaba, divorciaba del mundo real la razón, sino que la cegaba con las anteojeras que le colocaba en forma de categorías subjetivas. El mundo real y objetivo resultaba inaccesible a nuestro conocimiento, era una cosa en sí.

En oposición a los partidarios de la Ilustración y materialistas franceses, que sometían a una crítica dura e implacable el régimen existente, desde el punto de vista de las demandas de la razón burguesa —aunque con limitaciones históricas y de clase—, Kant sometió a crítica la razón como tal, analizó las capacidades humanas de conocimiento, levantando con sus categorías subjetivas formales entre la razón y la realidad una barrera que debía imposibilitar al hombre la penetración en el mundo real al objeto de conocerlo y de modificarlo.

Los pensadores franceses proclamaban la *independencia de la razón* frente a la realidad. Kant proclama la *impotencia de la razón*, la incognoscibilidad del mundo, que es inaccesible al hombre. A la capacidad cognoscitiva le marcó fronteras infranqueables y, además, eternas. Lo que no se presta al conocimiento no se presta al cambio. Por consiguiente, con su teoría Kant trataba de hecho de defender la realidad alemana —atrasada y feudal— frente a cualquier "atentado" contra ella. Por eso hay que considerar totalmente equivocada la afirmación de Hegel de que la filosofía idealista alemana había sido cómplice de la subversión revolucionaria producida en Francia a fines del siglo XIX. La filosofía kantiana tenía la tarea de poner un freno a la razón humana. De este modo estaba dirigida contra la revolución, que se apoyaba en la omnipotencia de la razón. El agnosticismo kantiano abría de par en par las puertas a toda clase de prejuicios religiosos, al resurgimiento de las autoridades derrocadas por los materialistas franceses.

Engels subraya que el entusiasmo por la Revolución Francesa era típicamente alemán. "Era un entusiasmo a la manera alemana,

tividad. Al ser alcanzada la paz eterna, la moral y la política se mostrarán completamente de acuerdo.

La política es el arte de dirigir personas. Donde no existen la libertad y la ley basada en ella, allí todo se cumple según el "mecanismo de la naturaleza", allí la política es sabiduría puramente práctica, y el concepto de derecho no es más que una idea sin contenido.

La honestidad, proclama Kant, es la mejor de las políticas. Hace falta observar las leyes de la moral lo mismo en la vida individual que en la actividad pública, del Estado. A este respecto hay que decir que la prédica de ideas elevadas, morales y de otra índole, es muy útil. Mas para aplicarlas la prédica no es bastante. Todo depende de las condiciones sociales reales dentro de las cuales es posible la realización de los ideales elevados. En la sociedad capitalista y, en general, en la sociedad de clases, que descansan en la opresión y explotación de la mayoría del pueblo, ninguna prédica moral puede alcanzar efecto alguno.

La burguesía afirma que los comunistas niegan la moral. Esto es falso, se comprende. Lo que ocurre es que la moral de la burguesía y la moral de los comunistas se diferencian radicalmente. Más arriba hemos coincidido con Kant en que la moral deriva de la libertad. Lenin nos ofrece a este respecto la siguiente explicación: "Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto ya definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no existan diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación hacia los medios sociales de producción), *sólo* entonces «desaparecerá el Estado y *podrá hablarse de libertad*». Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, que no implique, en efecto, ninguna restricción. Y sólo entonces comenzará a *extinguirse* la democracia, por la sencilla razón de que los hombres, liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, *se habituarán* poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos; a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, *sin ese aparato especial* de coacción que se llama Estado." [31]

VIII

El formalismo preside toda la filosofía y la política burguesas, particularmente las alemanas. Su teoría del conocimiento, como es sabido, trata de formas y categorías, pero en modo alguno del contenido concreto.

---

[31] V. I. LENIN, *Obras completas*, t. XXXIII, pág. 89. (Cfr. V. I. LENIN, *Obras escogidas en tres tomos*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f, t. II, pág. 374.)

Bajo la influencia de los pensadores franceses e ingleses, Kant se propuso investigar los límites de la razón y la naturaleza del libre albedrío. En su crítica de la razón pura parte del principio de la libertad de la razón. El proceso de conocimiento tiene como contenido lo que es dado en la conciencia y de lo que la razón dispone libremente. La ciencia debe conocer la esencia de la razón. Kant encontró que la razón es libre, puesto que partiendo de ella misma produce las determinaciones puras del pensamiento, que no existen en ninguna experiencia exterior. El sistema de estas determinaciones puras del pensamiento constituye el contenido de la razón pura, el mundo cerrado de los pensamientos puros, el *reino libre de las ideas.* El principio de la libertad, de este modo, es trasladado a la esfera de la razón. Ésta es libre en su actividad, y ello le resulta suficiente al filósofo alemán para el triunfo de la libertad. De este modo, Kant trataba la libertad "francesa" con un sistema de categorías, de determinaciones puras del pensamiento, que en esencia son cadenas para este último.

El libre albedrío kantiano consiste en la independencia respecto de su mundo real. Kant no sólo aislaba, divorciaba del mundo real la razón, sino que la cegaba con las anteojeras que le colocaba en forma de categorías subjetivas. El mundo real y objetivo resultaba inaccesible a nuestro conocimiento, era una cosa en sí.

En oposición a los partidarios de la Ilustración y materialistas franceses, que sometían a una crítica dura e implacable el régimen existente, desde el punto de vista de las demandas de la razón burguesa —aunque con limitaciones históricas y de clase—, Kant sometió a crítica la razón como tal, analizó las capacidades humanas de conocimiento, levantando con sus categorías subjetivas formales entre la razón y la realidad una barrera que debía imposibilitar al hombre la penetración en el mundo real al objeto de conocerlo y de modificarlo.

Los pensadores franceses proclamaban la *independencia de la razón* frente a la realidad. Kant proclama la *impotencia de la razón,* la incognoscibilidad del mundo, que es inaccesible al hombre. A la capacidad cognoscitiva le marcó fronteras infranqueables y, además, eternas. Lo que no se presta al conocimiento no se presta al cambio. Por consiguiente, con su teoría Kant trataba de hecho de defender la realidad alemana —atrasada y feudal— frente a cualquier "atentado" contra ella. Por eso hay que considerar totalmente equivocada la afirmación de Hegel de que la filosofía idealista alemana había sido cómplice de la subversión revolucionaria producida en Francia a fines del siglo XIX. La filosofía kantiana tenía la tarea de poner un freno a la razón humana. De este modo estaba dirigida contra la revolución, que se apoyaba en la omnipotencia de la razón. El agnosticismo kantiano abría de par en par las puertas a toda clase de prejuicios religiosos, al resurgimiento de las autoridades derrocadas por los materialistas franceses.

Engels subraya que el entusiasmo por la Revolución Francesa era típicamente alemán. "Era un entusiasmo a la manera alemana,

era puramente metafísico y se refería sólo a las teorías de los revolucionarios franceses. En cuanto las teorías se vieron desplazadas a un segundo plano por el peso de una plétora de hechos, en cuanto el acuerdo de la corte francesa y del pueblo se hizo en la práctica imposible —a pesar de la alianza teórica sellada por la teórica Constitución de 1791—, en cuanto el pueblo hizo valer *prácticamente* su soberanía mediante el «Diez de Agosto» y, por añadidura, cuando esta teoría fue obligada definitivamente a callar con el derrocamiento de los girondinos el 31 de mayo de 1793, entonces el entusiasmo de Alemania se tornó en un odio fanático a la revolución." (32)

La filosofía clásica alemana fue el reflejo específico de la Revolución Francesa en un país feudal, atrasado. Los alemanes no dejaron pasar de largo esta revolución. Ella se produjo en sus mentes, en las mentes de sus ideólogos y filósofos. En Francia tuvo lugar una *revolución política y social,* mientras que en Alemania era una *revolución filosófica,* la cual ejerció también enorme influencia sobre el curso de la historia mundial. La revolución filosófica ofreció a la humanidad una serie de grandes valores espirituales, que posteriormente habían de servir de punto de partida para una ideología auténticamente revolucionaria.

Marx explica el problema de las relaciones entre los principios y el movimiento práctico.

"Para explicar la supresión de las relaciones feudales de propiedad, los historiadores modernos debieron exponer el movimiento en cuyo curso la burguesía en formación alcanzó un punto en el que sus condiciones de vida resultaban lo suficientemente desarrolladas como para que pudiera suprimir todos los estamentos feudales y su propio modo feudal anterior de existencia y, por consiguiente, las relaciones feudales de producción, en cuyo marco estos estamentos feudales producían. De este modo, la supresión de las relaciones feudales de propiedad y la fundación de la sociedad burguesa moderna no fueron en modo alguno resultado de cierta doctrina, que emanaba de determinado principio teórico como de su *núcleo,* sacando de él las conclusiones ulteriores. Al contrario, los principios y teorías enunciados por los escritores de la burguesía durante la lucha de ésta con el feudalismo, no eran otra cosa que expresión teórica del movimiento práctico, pudiéndose seguir con exactitud el modo cómo esta expresión era, en grado mayor o menor, utópica, dogmática, doctrinaria, según se relacionase a una fase más o menos desarrollada del movimiento real." (33)

Los sistemas filosóficos alemanes, incluido el de Kant, se hallan presididos por los principios del individualismo, de la libertad, de la igualdad, del gobierno representativo, del contrato social, de la soberanía popular y del imperio de la razón. Estos principios los encontramos en la base de la concepción burguesa del mundo y de los sistemas filosóficos de la época. "Libertad", "igualdad" e "inde-

(32) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. II, pág. 562.
(33) *Ibídem,* t. IV, págs. 318-319.

pendencia" de los ciudadanos (en vez de 'fraternidad") son para Kant los tres lemas y postulados fundamentales de la razón. Se trata para él de principios apriorísticos de la razón.

El concepto de razón aproxima a Kant a los partidarios franceses de la Ilustración, los cuales veían también sus tesis como exigencia absoluta de la razón. La igualdad política y jurídica de los ciudadanos, es decir, la libertad y la igualdad puramente formales, según Kant, eran perfectamente compatibles "con la máxima desigualdad económica". Por lo tanto, Kant veía este antagonismo social, pero encontraba lógico que el bienestar de unos dependiese de la voluntad de otros, que el bienestar de los pobres dependiese de la voluntad de los ricos, que unos obedeciesen, como los hijos a los padres o como la esposa al esposo, y otros ordenasen, etc. Y si Kant en otro lugar dice que no hay nada más repulsivo que la esclavitud, que "el hombre que se halla bajo la dependencia de otro pierde la dignidad de hombre, deja de ser hombre", en ello no hay contradicción alguna. Porque en el último caso se trata precisamente de la libertad *formal,* de la igualdad *formal.* Aquí Kant mantiene la lucha en calidad de ideólogo de la burguesía contra la servidumbre, contra los privilegios jurídicos de los grandes terratenientes, pero en defensa de la propiedad privada burguesa. En el primer caso se trata también de la *desigualdad de bienes,* de fortalecer el derecho de propiedad privada.

Y así vemos cómo Kant, en nombre de los "derechos del hombre y del ciudadano", considera posible y "justo" que en el plano de las relaciones económicas burguesas el hombre sea sólo un medio, mientras que en el plano del derecho exige que el hombre sea un fin en sí mismo. Más aun. ¿Quién es hombre? ¿Quién es ciudadano activo? Kant da la misma respuesta que dio la burguesía francesa. La sociedad y el Estado, desde el punto de vista de Kant y de la revolución burguesa en Francia, formaban ciudadanos económicamente autónomos. En otras palabras, Kant defiende *la sociedad burguesa y el Estado burgués,* los derechos del hombre burgués y del ciudadano burgués. El hombre es el propietario, y sólo éste es auténtico hombre y ciudadano. El proletariado y las mujeres son excluidos de la sociedad y del Estado burgués.

Esto significa que la sociedad burguesa es incompatible con el reconocimiento de derechos humanos y civiles a los trabajadores. Esto significa que la sociedad y el Estado burgueses son organizaciones de dominación de la burguesía sobre el pueblo, que hace falta suprimir a la burguesía para que el proletariado se convierta en clase dominante, para que adquiera los "derechos del hombre y del ciudadano". De este modo, la evolución misma de la sociedad y del Estado conduce a la necesidad de la subversión social y política.

Este resultado negativo tenía significación positiva. La afirmación de Kant de que la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley son compatibles con la "máxima desigualdad económica", encerraba la contradicción interna que con el desarrollo

ulterior de las relaciones sociales debía revelarse con claridad completa en una encarnizada lucha de clases. Esta contradicción entre la democracia formal y la material puede ser resuelta sólo por el socialismo y el comunismo. Este problema no existía en absoluto para Kant, quien se mantenía firmemente sobre el terreno de la sociedad burguesa, del derecho burgués y del Estado burgués. Y por ello todos los intentos de erigir el socialismo sobre la base del formalismo ético de Kant, carecen por completo de sentido. Kant es ideólogo de la sociedad burguesa, teórico del Estado de derecho. Su sociedad civil mundial no es más que la sociedad burguesa mundial. Cada ciudadano debe preocuparse él mismo por su felicidad, según el filósofo alemán.

El gobierno no debe poner trabas a la libertad económica, es decir, a la libertad de explotación. La libertad política y la dependencia económica de los pobres respecto de los ricos son perfectamente compatibles. "El deber del gobierno —escribe Kant— consiste no en quitar preocupaciones a los particulares, sino en contribuir al logro de la armonía entre ellos." (34)

No obstante, la doctrina de Kant se ajustaba por completo a los intereses de la burguesía incipiente de la atrasada Alemania. Pero al mismo tiempo, en su "sensata" doctrina hay un elemento atípico. Kant estaba firmemente convencido de que sobre el terreno de la sociedad burguesa era posible la federación de estados y la paz eterna. No comprendía que las guerras son consecuencia inevitable de las sociedades "civiles" basadas en la propiedad privada.

La revolución burguesa de fines del siglo XVIII en Francia y su ideología ejercieron sobre toda Europa una influencia excepcional, quebrantando el viejo régimen feudal y proporcionando a todo el mundo civilizado ideas y lemas que eran expresión de las nuevas relaciones sociales que estaban madurando o que en algunos lugares ya habían madurado. Nacía el mundo burgués, el cual, según lo imaginaban sus ideólogos, era un orden social que por primera vez correspondía a la "naturaleza de las cosas" y, por consiguiente, a las exigencias de la razón humana, y no sólo humana, sino también mundial.

La filosofía clásica alemana, en particular la filosofía de Kant, se caracteriza por el neto divorcio entre la teoría y la práctica, divorcio determinado por el atraso de Alemania, la cual en el sentido práctico no había madurado para la revolución, pero que, por otra parte, contaba con pensadores que teóricamente se habían elevado hasta la exigencia de transformaciones radicales de la sociedad.

Las ideas nacidas y desarrolladas en Francia, al pasar por el medio político-social y cultural alemán, adquirieron un nuevo matiz que las hizo muy distintas del original.

La interpretación teórica de las ideas empíricas francesas adoptó el carácter de ideas metafísicas, absolutas, es decir, universales,

(34) KANT, *Gesammelte Schriften*, Bd. XV. Akademische Ausgabe, S. 631.

eternas, del más allá, o sea unas ideas desprovistas de existencia terrenal, a las que la humanidad puede aspirar, pero que nunca llegará a realizarlas en el mundo real. Estas ideas no tenían relación alguna con la vida, con la realidad. Alemania era un país en el que predominaba la teoría; Francia era un país práctico en el que la teoría era instrumento de la práctica.

Marx consideraba que la filosofía alemana del Estado y del derecho de aquel entonces se mantenía al nivel de la "nueva actualidad oficial". Esto significaba que en el plano de la teoría el pensamiento alemán seguía el mismo camino que el francés. Pero mientras en Francia la historia contemporánea era la realización de su teoría del Estado y de la sociedad, al ser expresión de condiciones materiales, en Alemania existía entre ellas un profundo divorcio, semejante al que existía entre el atraso de su economía y la estructura económico-social de Francia. Y Marx invitaba al pueblo alemán a "incorporar esta historia onírica suya a sus condiciones existentes y someter a crítica no sólo estas condiciones existentes, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta". (35)

(35) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. I, pág. 420.

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE FICHTE (1762 - 1814)

I

La revolución burguesa de 1789 en Francia produjo a Fichte gran impresión. Convertido en ardiente defensor de la misma, escribió varios trabajos en los que exponía su posición ante este importante acontecimiento histórico. Una de sus primeras obras es *Aporte a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa.* En el mismo plano podemos colocar el artículo-discurso *Reivindicación de la libertad de pensamiento.* [1] Kuno Fischer observa acertadamente que "el discurso filosófico se ve inspirado en ambas obras por la llama de la convicción apasionada y a menudo fluye en torrentes de elocuencia que recuerdan el lenguaje y el énfasis de la revolución misma". [2]

El principio de la libertad es la piedra angular que Fichte coloca en sus reflexiones. Parte de la convicción de que antes de concertar el denominado contrato social, el hombre conocía sólo la ley de la autodeterminación moral, que es la base de los derechos inalienables del hombre. El elemento genuino de nuestra personalidad es la libertad como parte de nuestro ser. Por ello la libertad es inalienable.

La libertad es inseparable de la actividad. El hombre está llamado a la actividad, y no a la contemplación. Nuestra única felicidad en la Tierra —dice Fichte— es la autonomía libre, no estorbada por nada.

Para el hombre representa un placer la tensión de sus energías durante la realización de los fines determinados que él se fija. Los soberanos y los servidores de la Iglesia ven la virtud máxima del hombre en el sufrimiento, en la paciencia pasiva. Fichte ve el placer supremo y la virtud en la actividad. [3]

Fichte protesta por que los reyes mantengan al pueblo en la

---

(1) FICHTE, *Züruckforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten,* 1792.

(2) KUNO FISCHER, *Historia de la filosofía moderna,* t. VI, San Petersburgo, 1909, pág. 250.

(3) FICHTE, *Sämtliche Werke,* Bd. VI, 1845, S. 29.

ignorancia y las tinieblas; la verdad sólo puede ser descubierta al hombre por la investigación libre, la cual encuentra, sin embargo, toda clase de obstáculos de parte de los soberanos. La dominación de los reyes únicamente es posible entre seres ciegos y engañados. La ignorancia y las tinieblas son "el elemento de que los soberanos se rodean; la luz del día la temen, puesto que los ciudadanos ilustrados les vuelven la espalda entre maldiciones". (4)

Fichte erige su doctrina de la sociedad y el Estado sobre el *contrato social,* que es la base de la sociedad, del Estado, del poder estatal y, por consiguiente, también del poder de los príncipes, de los soberanos. Condición del contrato es el libre albedrío de la personalidad autónoma.

Por consiguiente, el origen del poder del soberano, del príncipe, es la sociedad. Ésta, por su parte, puede transferir a su delegado plenipotenciario —el príncipe— únicamente aquellos derechos que habían sido enajenados en virtud del contrato con los distintos individuos. De este modo, el monarca no goza de derechos primarios, no es soberano. Su poder es prestado, transferido, confiado por la sociedad. No pasa de ser un representante de la sociedad. Por otra parte, ésta puede transferir solamente los derechos alienables, pero no los inalienables, de los cuales no es quién para disponer. En cuanto a la libertad de pensamiento y de intercambio de ideas, figura entre los derechos inalienables e imprescriptibles del individuo. Vale decir que toda limitación o restricción de los soberanos en este sentido es una violencia irritante contra la cual los individuos deben luchar por todos los medios. La libertad de pensamiento tiene como fin el conocimiento y la propagación de la verdad. Si no hay libertad de pensamiento, no hay investigación de la verdad. El poder no tiene derecho a levantar barrera alguna a la investigación y a la libertad y a su comunicación libre a otras personas.

El "siglo de las luces y de la libertad" tenía como primer objetivo la conquista o "recuperación de la libertad de pensamiento", que los gobernantes habían usurpado. Este movimiento del siglo XVIII condujo en Francia a la revolución, la cual era, en opinión de los reaccionarios, consecuencia funesta de la libertad de pensamiento. En relación con ello, Fichte se fija la tarea de argumentar la legitimidad de la revolución y, con ello, de "rectificar los juicios del público sobre la Revolución Francesa".

Como idealista y utopista, Fichte estima que el problema de la legitimidad y conveniencia de la revolución puede ser resuelto por el individuo situado al margen de las clases, sobre las partes interesadas, por un individuo que no es ni opresor ni oprimido. Los intereses de los hombres, supone él, deforman el juicio humano. Muy a menudo claman hablando de injusticias cuando se les impide hacer algo injusto a otros. Esto es completamente lógico. Naturalmente, de los intereses de cada uno depende su punto de vista

(4) *Ibidem,* S. 24.

sobre la revolución. El propietario a quien le desposeen de la tierra para entregarla al bracero que nada tiene, considera que para él este acto es injusto e ilegítimo. Pero los esclavos que él oprime, agrega Fichte, manifiestan por su parte que los ricos no forman parte del pueblo y no deben gozar de derechos humanos. Tal punto de vista se ajusta a los intereses de los oprimidos. Fichte se coloca al lado del pueblo oprimido. Pero es idealista y por eso para él lo relativo a la legitimidad de la revolución es un problema *jurídico-moral;* no es la historia, sino la ley moral la que decide si la revolución puede ser tolerada.

Históricamente, los estados existentes se apoyan en el derecho del más fuerte, en la opresión y represión violenta de los débiles. Fichte ofrece una definición excelente del Estado y del derecho: *todos los llamados estados* —escribe— *no son sino el aplastamiento de los más débiles por los más fuertes bajo el pretexto del derecho a fin de tener la posibilidad de utilizar este derecho como crean conveniente.* El derecho público no es más que la doctrina de los límites hasta los cuales los más fuertes pueden ser injustos sin perjudicarse ellos mismos. Pero el Estado de derecho debe reposar en el contrato, en el acuerdo voluntario de los miembros de la sociedad civil a someterse a la ley. Si el hombre acepta que una voluntad ajena le dicte sus leyes, con ello renuncia a su dignidad humana. Debe reconocer solamente aquellas leyes que él mismo se dicta. El fin último de toda unión estatal es el establecimiento de la libertad. El régimen estatal que se oponga al fin último de toda unión estatal, debe ser modificado. No obstante, en Fichte, en su calidad de idealista, los procesos histórico-reales se ven revestidos de una forma idealista, adoptan el carácter de postulados morales.

El régimen estatal debe corresponder al fin moral, a la ley moral. Pero este fin es una "tarea" infinita. Nunca puede ser logrado por completo. Los hombres no pueden más que acercarse a él gradualmente. Este proceso de acercamiento es el progreso infinito. El orden estatal debe ser de carácter progresivo, teniendo presente el fin al cual tiende. (5)

De conformidad con la ley de la razón, el único fin posible de la unión estatal es el "retorno a la libertad". Los estados existentes —dice Fichte— persiguen fines diametralmente opuestos: la esclavitud de todos y la libertad de uno. La naturaleza misma del Estado lleva en sí la necesidad de la modificación del mismo, puesto que el logro del fin propuesto es la aspiración a conseguirlo, el proceso ininterrumpido. El derecho a modificar el régimen estatal es un derecho inalienable. La inmutabilidad del régimen social y estatal se encuentra en oposición irreductible con el "espíritu de la humanidad", dice Fichte. Defender el régimen existente en su intangibilidad, sin cambio alguno, significa quedarse en el grado de cultura que ya se alcanzó y, por tanto, detener el desarrollo de la humanidad. Esto conduciría a que dentro de mil años nuestros des-

(5) K. FISCHER, *J. G. Fichte,* 1890, S. 364-365.

cendientes conservasen nuestro modo de pensar, nuestras instituciones políticas y nuestro nivel teórico y moral. Este compromiso, aunque hubiese sido otorgado en el momento de concertarse el contrato social, no puede tener fuerza, pues es contrario al "espíritu de la humanidad" y, por consiguiente, ilegítimo.

Los estados existentes se basan en la esclavitud, y con ello se oponen a su misión. De ahí se desprende que la modificación del régimen social y político es una tarea moral, un deber moral de los ciudadanos. "No hay régimen estatal inmutable —dice Fichte—; el cambio está en la naturaleza de cada uno de ellos. Un régimen malo, que se contrapone al fin último necesario de toda unión estatal, debe ser modificado; un régimen bueno, que propicia la realización de este fin, se modifica él mismo. El primero es como una rama podrida que arde sin dar ni luz ni calor. El segundo es un candil que se consume a sí mismo, al dar luz, y se apaga al llegar el día." (6)

Por confuso e idealista que fuese el planteamiento del problema en Fichte, a fines del siglo XVIII tenía un sentido progresivo y hasta revolucionario. El derecho a modificar el régimen estatal, según él, es tan inalienable como el derecho al desarrollo infinito, al progreso infinito. Si los reyes incumplen el contrato social, el pueblo tiene derecho a la revolución. En esencia esto no es siquiera un derecho, sino un deber. Tal es la conclusión a la que el filósofo llega.

El derecho a la modificación del régimen estatal es inmutable. Pero hay quien afirma que el rompimiento del contrato por el pueblo lleva consigo la indemnización de daños al poder estatal, que el Estado tiene derecho a pretender a los bienes de quienes llevan a cabo una revolución. Esto plantea a Fichte el problema del *fundamento jurídico de la propiedad.*

En un principio, dice él, nosotros mismos somos propiedad nuestra. Nuestro cuerpo es representante de nuestro "yo", de nuestra personalidad en el mundo de los sentidos. Mi cuerpo me pertenece a mí y a ninguno otro. Este derecho primario natural del hombre —el de disponer de su cuerpo según su libre albedrío— es la base de la propiedad. El hombre subordina a su persona las cosas exteriores, que él convierte en propiedad suya. Sin propiedad no hay personalidad, dice Fichte.

Nadie puede ser señor nuestro. El "yo" espiritual en nosotros es el dueño de nuestra sensoriedad, de todas nuestras energías corporales y espirituales. Alrededor de nosotros existe el mundo de las cosas, las cuales, sin embargo, no pertenecen a nuestro "yo" sensorial directo. Nosotros tenemos derecho a utilizar nuestras fuerzas, aplicándolas a las cosas y convirtiéndolas en medio para el logro de nuestros fines. *La transformación de las cosas por nuestras fuerzas es el verdadero fundamento legal de la sociedad.* Quien elabora una cosa, proporcionándole cierta forma, es el propietario de

(6) FICHTE, *Sämtliche Werke,* Bd. VI, S. 103.

la misma. Por consiguiente, el trabajo es la base del derecho de propiedad. Hay quien se opone, dice Fichte, al lema de que "el que no trabaja no come". Ciertamente, también el que no trabaja puede comer, pero sólo si yo le doy de buen grado. Pero de lo que se trata es de que quien no trabaja no tiene derecho a exigir que le den de comer aunque se muera de hambre. Cada uno debe trabajar si quiere vivir, pues sólo el trabajo personal otorga el derecho a la vida, el derecho a las cosas.

El hombre no crea materia, en este sentido no crea nada nuevo. No hace más que transformar las materias primas, el material sin elaborar, dándole cierta forma. Por esta razón, las materias primas, el material sin elaborar, no pueden ser objeto de propiedad privada. No pertenecen a nadie. Cada uno tiene derecho a ellas y cada cual puede utilizarlas para su trabajo.

Sólo el trabajo humano da a la materia la forma apropiada. El derecho de propiedad sobre la materia no existe. Existe únicamente con relación a la forma elaborada por el trabajo del hombre. Cualquier forma tiene como fundamento la materia, la cual constituye, por así decirlo, su substancia. Y precisamente esta materia, en la cual se incluyen la tierra y todos los medios de producción, no puede ser objeto de propiedad privada. Existe solamente un modo de adueñarse de la materia: el acto de formación, de transformación de la misma en una cosa apropiada mediante el trabajo.

De este modo, el derecho a las materias primas, a la materia de la naturaleza, es un *derecho de apropiación,* mientras que el derecho a los materiales transformados es *derecho de propiedad.* Pero si las materias primas no pueden pertenecer a nadie, tampoco pueden pertenecer al Estado. Mi propiedad es producto de mi trabajo, y por eso el Estado no puede pretender a ella. En cuanto a la materia, no es propiedad mía, pero tampoco lo es del Estado, por lo que éste no puede aspirar a ella.

De estas reflexiones hay que llegar a la conclusión de que la forma y el contenido son inseparables, porque la materia, es decir, la materia de la cosa a la que ha sido aplicada trabajo humano, pertenece también a quien la elaboró. De este modo, Fichte trata de demostrar que al ser roto el contrato, es decir, en el caso de revolución, el Estado no puede pedirme que yo le entregue mi propiedad, puesto que no le perteneció nunca.

Fichte no pudo llegar a la idea de que el territorio sobre el cual vive el pueblo y todas sus riquezas —lo mismo las que se encuentran en la superficie que en el subsuelo— pertenecen al pueblo, a la sociedad en su conjunto, que son propiedad social.

Fichte hace distinción entre la sociedad y el Estado, entre el hombre y el ciudadano.

En el caso de rompimiento de mi contrato con el Estado, yo obro en calidad de ciudadano, pero sigo siendo miembro de la sociedad, la cual es mucho más amplia que el Estado y abarca el campo de los contratos en general; en una palabra, sigo siendo hombre. El Estado no tiene derecho a rebasar los límites de su poder. La

propiedad no ha sido adquirida por mí en calidad de ciudadano, sino en calidad de hombre, por la fuerza de mi contrato con la sociedad, y no con el Estado, en virtud de mis derechos humanos y naturales, y no políticos. El Estado está llamado a defender mi propiedad mientras yo no salga de la unión estatal. En este último caso deja de defenderme, pero, al mismo tiempo, no tiene derecho alguno sobre mi propiedad.

Estas mismas reflexiones hace Fichte con relación a la instrucción que yo he adquirido en la sociedad, incluso con la ayuda del Estado. La instrucción y la cultura las debemos a la sociedad, a la humanidad entera, y no al Estado. Esta idea significa que la sociedad está por encima del Estado, que todo lo debemos a la sociedad, y no al Estado; que *el hombre es superior al ciudadano*, por lo que los derechos del hombre se hallan sobre los del ciudadano; que tenemos el derecho a retirarnos de la unión estatal, sin que, además, debamos resarcir los gastos relacionados con la instrucción que hayamos adquirido.

Así, pues, los ciudadanos tienen derecho a la revolución, la cual significa la destrucción del Estado viejo y la creación de otro nuevo. En el Estado viejo el nuevo se forma antes de que el primero se derrumbe definitivamente.

En la entraña de cada Estado moderno —dice Fichte— existen varios "Estados": el clero, la nobleza, los militares, etc., forman, de hecho, Estados dentro del Estado. Todos esos estamentos o Estados autónomos tienen intereses no ya particulares, sino contrarios a los del resto de los ciudadanos. Forman Estados realmente hostiles entre sí. [7] El Estado viejo, es decir, las clases dominantes, no sólo carece del derecho a la compensación de "daños" por parte del Estado nuevo, sino al contrario, exige Fichte, considerando que es una reivindicación legítima la confiscación por el Estado nuevo de las tierras eclesiásticas y de los grandes propietarios.

La revolución tiene como finalidad el establecimiento de un régimen estatal en el que todos los ciudadanos sean iguales en derechos, dice Fichte. Las clases dominantes gozaban dentro del viejo orden de privilegios específicos en virtud del denominado contrato de protección, el cual aseguraba a los terratenientes y a otros estamentos privilegiados preferencias especiales. Sin embargo, añadía, las pretensiones de las clases privilegiadas no pueden ser obstáculo para el progreso de la revolución. Al ser desposeídos de los privilegios, los terratenientes, por ejemplo, pierden algo sobre lo que no tenían un derecho legítimo: así era el que tenían sobre los campesinos y los obreros subordinados a ellos. A fin de alcanzar una distribución por igual de los bienes, Fichte pide la supresión de las ventajas de los terratenientes, la abolición de la dependencia servil de los campesinos y la emancipación de las fuerzas de trabajo del hombre; considera necesario que el nuevo Estado confisque las tierras de la Iglesia y de los grandes propietarios.

---

[7] *Ibidem*, S. 153.

Una moderada indemnización que podía ser concedida a las clases "afectadas", debía servir para crear una serie de condiciones que les permitiesen pasar a una vida nueva, de trabajo.

Una noble cólera invade a Fichte cuando habla de quienes viven en el lujo y la riqueza, obligando a otros a trabajar para ellos. Hay quienes compadecen a aquellos que se ven obligados inesperadamente a cambiar la vida en la opulencia por una vida de moderación. "Porque en esas lamentaciones —escribe Fichte—, se acepta como algo totalmente incondicional el sistema en el que una sola clase de mortales tiene no sé qué derecho a satisfacer todas las necesidades que pudiera inventar la imaginación más disoluta; una segunda, no tanto como la primera; una tercera, no tanto como la segunda, etc., hasta llegar, en fin, a la clase que debe conformarse con lo absolutamente imprescindible a fin de poder proporcionar a esos mortales superiores lo más prescindible de todo. O la base de este derecho la ven sólo en la costumbre y razonan así: como *una* familia ha venido consumiendo lo necesario para millones, forzosamente debe continuar haciéndolo en lo sucesivo." (8)

Personas de buen corazón, prosigue Fichte, suelen indicar que los primeros se han habituado a la vida de lujo, mientras que los segundos tienen la costumbre de vivir entre privaciones. Pero eso es falso. Nadie se puede acostumbrar al hambre, a alimentos antinaturales, a la pérdida de energías, etc. Si encuentran ingenuo el lema de "quien no trabaja no come", nosotros consideramos injusto, dice Fichte, el otro lema de que quien trabaja no come.

El hombre tiene el derecho inalienable a poseer todo cuanto necesita. Y si en el Estado hay siquiera sea una sola persona a quien con su trabajo le es imposible adquirir lo más necesario para la vida, la vida opulenta de los otros debe ser limitada implacablemente. Cada miembro de la sociedad está obligado a trabajar. Sólo a condición de que el ciudadano aplique adecuadamente sus energías, tiene derecho a los medios de vida. Por otra parte, nadie tiene derecho a dejar sus energías sin utilización y a vivir a expensas de los otros. En el caso de reorganización revolucionaria de la sociedad, las clases antes acomodadas, que vivían de la explotación del trabajo ajeno, deben acomodarse a las nuevas condiciones e iniciar una vida de trabajo. Deben aprender a trabajar y convertirse en miembros útiles de la sociedad.

Con toda su visión idealista de la sociedad y del Estado, según hemos visto, Fichte razona en muchos casos sensatamente y hasta con espíritu revolucionario, y comprende mejor que muchos de los hombres de su tiempo la significación histórico-mundial de la revolución burguesa en Francia y de los problemas sociales por ella promovidos. Fichte no concibe el Estado como algo ideal, sino como algo empírico, como una organización real, que no representa un todo único. Al contrario, él ve muy bien el carácter de clase del Estado y su misión específica. Refiriéndose al Estado y al papel que en él de-

(8) *Ibídem*, S. 184.

sempeñaban los nobles, manifiesta que la nobleza forma un Estado en el Estado. Como el poder político (en Alemania, por ejemplo) se encontraba en manos de los nobles, frente a éstos se hallaba toda la masa del resto de los ciudadanos, los cuales, por su parte, formaban un "Estado autónomo".

La nobleza como "Estado", es decir, como clase dominante, aplasta en la sociedad a las otras clases, ejerciendo, diríamos nosotros, su dictadura de clase. Los privilegios de la nobleza la convierten en una clase particularizada, los otros ciudadanos no tienen acceso a los cargos públicos, carecen de derechos civiles y han sido convertidos en esclavos. Fichte no se forjaba ilusiones acerca de la burguesía, la cual, a su llegada al poder, no sería mejor que la nobleza. La burguesía estaba también poseída por un espíritu gremial, es decir, clasista, se hallaba dominada por intereses estrechamente egoístas. "Si jamás hubiera habido nobles y burgueses, si nunca hubiese habido otra cosa que ciudadanos —dice Fichte—, ni el noble ni el burgués otorgarían la preferencia a sus iguales, pues entonces todos serían sus iguales." (9)

II

En *El destino del hombre,* Fichte sigue exponiendo sus concepciones sobre la sociedad y el Estado. Lo común es la forma eterna y "natural" de la existencia. El fin de la sociedad es el progreso y perfeccionamiento infinito del género humano. La vida en sociedad es el fin y la misión del hombre. El Estado, a diferencia de la sociedad, no pertenece a las formas necesarias de la convivencia humana. Es un medio, y no un fin en sí como la sociedad. El Estado es un medio para alcanzar una sociedad nueva, y todas las instituciones humanas, que cumplen la función de medios, con el tiempo están condenadas a la desaparición. Al alcanzar el fin para el cual existen, se niegan. Por ello, concluye Fichte, *el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno.* (10)

Como si le hubiera asustado una conclusión tan radical, se apresura a tranquilizar al lector, afirmando que pasarán miríadas y miríadas de años antes de que esto llegue, antes de que los hombres alcancen tal "perfección". Mas él no duda de que en su desarrollo infinito el género humano llegará a alcanzar una fase en la que el Estado se convertirá en algo superfluo.

Fichte afirma que la base de la sociedad del futuro debe ser la coordinación y la cooperación de sus miembros y no la subordinación, como en su tiempo ocurría. El soporte de la convivencia no es la dominación de unos sobre otros, sino la vida en común sobre los principios de la igualdad y la libertad. El fin último de

(9) *Ibídem,* S. 237.
(10) *Ibídem,* S. 306.

la sociedad consiste en la realización de la igualdad de todos sus miembros y en el desarrollo completo de sus aptitudes.

De este modo, Fichte apoya sus construcciones no en las condiciones materiales, históricas y reales, de desarrollo de la sociedad, sino en argumentos puramente especulativos, en los conceptos lógicos de lo verdadero y lo ideal.

La doctrina de la sociedad y del Estado de Fichte descansa en la idea de la libertad comprendida en un sentido idealista y metafísico. Nosotros, dice, no poseemos todavía el sentido de la libertad o de la independencia. En el caso contrario desearíamos ver libres también a nuestros semejantes. Quien se considera señor de otros, es él mismo esclavo. La sociedad moderna, afirma Fichte, se basa en la esclavitud. Se halla integrada por diversos estamentos, lo cual presupone la desigualdad.

La desigualdad es de dos géneros: natural y social. La desigualdad natural tiene su origen en la naturaleza. Por su naturaleza, los hombres son físicamente desiguales. En cuanto a la desigualdad social, su origen está en las relaciones sociales. Pero Fichte no comprendía el carácter de las relaciones sociales, veía en ellas relaciones morales, pero no materiales.

Por desigualdad física Fichte entendía todo el conjunto de nuestras aptitudes, tanto corporales como espirituales.

El hombre, que mantiene una lucha constante con la naturaleza, aspira a subordinarla a sus fines prácticos. Pero sólo la sociedad en su conjunto se halla en condiciones de unificar las fuerzas de todos los hombres. Estos esfuerzos unificados de seres desiguales físicamente benefician a cada uno de los miembros de la sociedad.

De este modo, la desigualdad física, la diferencia de aptitudes, de talento y de profesión sirve de vínculo que agrupa a los hombres en un todo único. Cada uno trabaja para todos y todos trabajan para cada uno. La sociedad, dice Fichte, está llamada a corregir los errores de la naturaleza, ayudando a que todos sus miembros se desarrollen armónicamente.

Tal es la utopía de Fichte, quien exige que la vida práctica se acomode a su ideal.

Un papel particular en el desarrollo social atribuye Fichte a la ciencia. Subraya que el conocimiento científico está llamado a servir al progreso humano, a los avances de la humanidad. La sociedad no puede conformarse con un conocimiento abstracto de las necesidades y aficiones del hombre. La ciencia debe plantearse como tarea el desarrollo y satisfacción de las necesidades, aptitudes e inclinaciones humanas. Debe fijarse tareas prácticas, buscar los medios necesarios para satisfacer las necesidades del hombre.

Fichte critica duramente las concepciones de Rousseau en cuanto a la ciencia, el arte y el desarrollo de la sociedad humana. Esta polémica, en forma de diálogo, la expone en la quinta lección de

El destino del sabio. [11] El fin de la humanidad es el desarrollo de la cultura, de las aptitudes de los hombres y la satisfacción de sus necesidades. Los hombres de ciencia deben ser guardianes de los intereses de la cultura. Han de contribuir por todos los medios a su progreso y desarrollo.

Para Rousseau, la cultura es el origen de todas las calamidades que afligen a la humanidad. Invoca el pasado, el estado natural. De este modo, dice Fichte, para Rousseau la regresión es progreso, el estado natural es el fin último de las aspiraciones humanas. En el estado natural el hombre vive como las bestias. No conoce las necesidades ni los vicios humanos, puesto que allí donde no hay necesidades tampoco hay vicios.

En la interpretación del proceso histórico, Fichte aventaja a Rousseau. Mientras que éste se manifiesta como romántico y ve la Edad de Oro en el pasado, aquél mantiene el punto de vista del progreso histórico. Muy a menudo, dice Fichte, los hombres consideran que aquello a lo que deben aspirar y que todavía han de alcanzar, ya ha sido perdido. Rousseau olvida o no comprende que la humanidad puede acercarse a ese estado solamente mediante el trabajo, las preocupaciones y la lucha. La naturaleza, cuando la mano del hombre no ha llegado a ella, es salvaje, virgen. Y está bien que así sea, pues con ello el hombre se aficiona a salir del estado natural pasivo y a influir activamente sobre ella, cultivándola, lo cual conduce a la transformación del hombre —"obra de la naturaleza"— en ser racional libre. Los primeros pasos por este camino están unidos al trabajo y a la miseria. Pero el desarrollo de las necesidades que deben ser satisfechas, le obligan a trabajar. El origen del vicio no está en las necesidades. Al contrario, éstas son un estímulo para la actividad y la virtud. El origen del vicio está en la pereza, en la pasividad, en el ocio.

Rousseau, dice Fichte, veía los padecimientos del hombre, pero no compartía la aspiración activa a suprimirlos. A nada conducen, dice Fichte, los llantos femeniles en torno a la corrupción de los hombres, a sus sufrimientos y calamidades. Es necesario obrar, es necesario luchar si queremos que los hombres sean más felices.

El destino de nuestra especie estriba en agruparse en un todo único, en un cuerpo único, como dice Fichte. "A este fin, desde el principio mismo, condujeron la naturaleza y hasta las pasiones y los vicios de los hombres: una parte considerable del camino ha quedado atrás, y puede esperarse con seguridad que ese fin... será alcanzado cuando llegue el momento. Que no se pregunte, sin embargo, a la historia, si los hombres se han hecho más morales en general. Han desarrollado una actividad de producción enorme, prometedora y vigorosa, mas su situación les ha conducido práctica-

---

[11] FICHTE, *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.* 1811 (*Fichte's Nachgelassene Werke,* Bd. III); *Die Bestimmung des Menschen,* 1800 (*Sämtliche Werke,* Bd. II, 1838).

mente de un modo necesario a que esta actividad sea empleada casi exclusivamente para el mal." (12)

En otro lugar Fichte expone la idea de que la humanidad, por ahora, conquista con trabajo su sustento y asegura su existencia entre las fuerzas de la naturaleza que se le oponen. Pero la naturaleza se hace cada vez más permeable para nosotros, se subordina a nuestro poder. La necesidad de trabajo humano, dice Fichte, debe disminuir gradualmente hasta aquellos límites en que el trabajo es necesario al cuerpo del hombre para su desarrollo, crecimiento y salud. Y este trabajo debe dejar de ser un peso, una maldición, pues un ser racional no está destinado a ser portador de graves cargas.

No puede menos de provocar nuestra admiración la fe de Fichte en la emancipación del hombre, en el desarrollo progresivo de la humanidad. En la lucha con la naturaleza, la sociedad humana sigue, en efecto, el camino que Fichte trazaba: de la impotencia, las calamidades y la miseria a la sumisión completa de la naturaleza a un estado donde, gracias al desenvolvimiento gigantesco de las fuerzas productivas, el hombre pone la naturaleza a su servicio y se convierte en señor de la misma. Esta conquista del poder sobre la naturaleza se alcanza mediante una lucha y un trabajo largos y rudos, en los que las necesidades son estímulos para el desarrollo. Esto genera el bien; el vicio genera la virtud; la esclavitud se convierte en su opuesto, en libertad.

Quiero ser señor de la naturaleza, escribe Fichte, y ella debe ser mi servidora; quiero tener la influencia sobre la naturaleza que corresponde a mi fuerza, pero ella no debe tener ninguna influencia sobre mí. Esta idea de que la naturaleza no debe tener ninguna influencia sobre nosotros se desprende del punto de vista idealista-fantástico de Fichte, según el cual el progreso infinito conduce a que la humanidad se emancipe completamente del "no-yo" y a su transformación en "yo" puro, es decir, en un ser racional libre que no reconoce la naturaleza absoluta y mantiene sobre ella un imperio completo, al transformarse en espíritu puro. La dialéctica de este proceso consiste en que el "yo" puro, que es la esencia y el comienzo de todo, a través de la lucha con el "no-yo" llega a sí mismo mediante la superación y eliminación del "no-yo".

El proceso dialéctico universal lo formula Fichte con las siguientes palabras: "Mi ojo ve esta vida y este movimiento eterno en todas las fibras de la vida sensorial y espiritual a través de lo que a otros parece una masa muerta. Ve que esta vida no cesa de elevarse y de crecer, esclareciéndose hasta una expresión más espiritual de sí misma. El universo no es ya para mí un círculo que se cierra, un juego que se repite constantemente, un monstruo que se devora para volver a nacer tal como había sido; ante mis ojos se ha espiritualizado y ostenta el sello propio del espíritu: el avance

(12) FICHTE, *El destino del hombre*, San Petersburgo, 1905, pág. 92.

constante en línea recta que va a la infinitud, a una perfección cada vez mayor.

El sol sale y se pone, las estrellas se ocultan y vuelven a aparecer, y todas las esferas se mueven en su danza circular; pero nunca ocupan la situación que antes tenían; en las fuentes luminosas de la vida reside la vida y el desarrollo. Cualquiera de las horas que ellas nos traen, cualquier mañana, cualquier tarde descienden sobre el mundo trayendo un nuevo amanecer; la nueva vida y el nuevo amor fluyen de las esferas como el rocío de las nubes, y abrazan la naturaleza como la noche fresca a la tierra" (13).

Desde el punto de vista de Fichte no hay nada estable y petrificado. Existen únicamente la sucesión constante de fenómenos, el desarrollo progresivo, el movimiento ininterrumpido y eterno. La esencia interna del universo es la actividad. Fichte envuelve al universo y su actividad en un ropaje fantástico e idealista, en un ropaje ético. Pero como la base del mundo es para él la actividad, se ve obligado a contemplarlo como campo de acción de la práctica humana. Más aun, el problema de la realidad del mundo, del criterio de la verdad, es para él un problema de práctica. Así escribe: "La conciencia del mundo real se desprende de la necesidad de acción, y no al contrario, la necesidad de acción de la conciencia del mundo; esta necesidad es lo primero, la conciencia del mundo es derivada. Nosotros no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque nuestra predestinación es obrar; la razón práctica es la raíz de toda razón".(14).

Este principio del desarrollo dialéctico y del cambio sirve de base a la concepción que Fichte tiene del proceso histórico-social. La naturaleza, las pasiones y los vicios de los hombres, según él, conducen a un estado social superior, donde el hombre impera sobre la naturaleza y los intereses del todo social se funden armónicamente con los intereses de los distintos ciudadanos.

Fichte comprendía muy bien que los abusos de que el pueblo era víctima por parte de las clases dominantes no podían menos de provocar resistencia. Los hombres sufrirán hasta cierto tiempo. Pero cuando la opresión alcance el grado máximo y sea totalmente insoportable, entonces los oprimidos adquirirán la fuerza necesaria para la lucha y el triunfo. Fichte prevé una revolución que creará el "Estado auténtico". El establecimiento de la paz interna entre los ciudadanos traerá inevitablemente consigo el cese de las guerras actuales.

"En un Estado en el que todos son iguales —escribe—, el producto del robo no puede ser botín de unos pocos, sino que ha de ser distribuido por igual entre todos, y la parte que alcanzaría a cada uno no merecería una guerra. La guerra con fines de rapiña es posible y se comprende sólo allí donde los beneficios son para un pe-

(13) *Ibidem*, pág. 131.
(14) *Ibidem*, pág. 84.

queño número de opresores, mientras que las pérdidas, el trabajo y los gastos recaen sobre el númeroso ejército de los esclavos."

Y sigue: "Así, necesariamente, la legitimidad en las relaciones exteriores de los pueblos y la paz general de los estados se desprenden del régimen de derecho establecido dentro del Estado y del fortalecimiento de la paz entre los distintos ciudadanos. Y el establecimiento del régimen de derecho dentro del Estado y la emancipación del primer pueblo que se convierte en verdaderamente libre, se desprenden por fuerza del yugo de los «estamentos» dominantes [...] que no cesa de crecer hasta hacerse insoportable." Este progreso, que nada puede evitar, seguirá con toda seguridad a las pasiones y a la ceguera de las clases dominantes. (15)

III

Fichte consideraba que sólo el trabajo es origen de la propiedad; exigía que ésta abarcase a todos los ciudadanos. Según opinión de Kuno Fischer, esto es suficiente para poder calificarle de socialista. De hecho, el socialismo se apoya en la comunidad de bienes, presupone la propiedad colectiva, social.

Fichte era utopista. Soñaba con el futuro feliz de la humanidad, y no se limitaba a soñar, sino que creaba su proyecto para la construcción de lo que él llama "Estado auténtico". Todas las ideas sobre el derecho en general, el contrato civil, la propiedad, las funciones y los límites del poder, etc., manifestadas en diferentes obras suyas, adquieren su desarrollo y culminación en el tratado filosófico *El Estado comercial cerrado*, donde el autor trata de ofrecer un modelo de Estado que garantice los derechos de los ciudadanos.

El derecho inalienable fundamental del hombre es la vida. "Tener la posibilidad de vivir es propiedad inalienable y absoluta de todos los hombres",(16), escribe Fichte. De ahí que, en su opinión, la tarea primera y principal de un régimen estatal racional es el asegurar a sus ciudadanos la posibilidad de vivir, lo que es muy importante, de vivir de su trabajo. Mas el trabajo, dentro del sistema de Fichte, está unido a la posesión de bienes. No se imagina la posibilidad de trabajar sin recursos e instrumentos de trabajo personales, y esto determina toda la orientación de su utopía, que no es comunista, sino pequeñoburguesa.

La voluntad de poseer una cosa es la condición primera y primordial de la propiedad, aunque no la única. El reconocimiento de la misma por parte de los otros, por parte de los conciudadanos, la ratifica. Es imposible concebir la propiedad de uno mismo si no se reconoce al mismo tiempo la de otros. Toda propiedad descansa en su

(15) *Ibídem*, págs. 94-95.
(16) Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. II, 1908, S. 215-216.

reconocimiento recíproco por los ciudadanos, por la sociedad. Estos derechos a la propiedad se ven refrendados por el contrato social. El contrato fundamental se refiere a la propiedad. A este sigue un segundo contrato: el de la protección. El tercer contrato, que culmina la formación del Estado como un todo, es el de unificación *(Vereinigungsvertrag)*.[17]

A diferencia de Rousseau, quien admitía que el derecho de propiedad era anterior al contrato estatal, Fichte considera que el poder del Estado "santifica" la propiedad, la cual no existe antes de que se concierte el contrato social o estatal.

Fichte es contrario a que el Estado "deba limitarse a observar la situación de las posesiones tal como éstas se encuentran entre sus ciudadanos". Quiere que sean satisfechas las necesidades de todos los ciudadanos, que todos coman bien, tengan buenas viviendas, posean ropas cómodas y de abrigo antes de que nadie se vista con lujo[18]. Y por eso, partiendo de su punto de vista sobre el trabajo y la propiedad, ve la misión del Estado, ante todo, en que éste "siempre debe preocuparse en primer lugar de la satisfacción de las necesidades"[19].

En el "Estado de la razón" no debe haber ni pobres ni vagos.

"El hombre debe trabajar, pero no como una bestia, que se queda dormida bajo el peso de la carga y después de una escasa reparación de sus fuerzas agotadas debe arrastrarla de nuevo. Ha de trabajar sin temor, de buen grado y con elegría."[20] Debe disponer de tiempo libre para el desarrollo espiritual. Con una jornada reducida al mínimo en cuanto a la dureza y la duración, el trabajador debe obtener la complacencia y satisfacción máximas. Fichte se opone con razón al término de "riqueza nacional", bajo el cual los tratadistas burgueses de economía política entendían la riqueza del pueblo, pues el bienestar de la nación no es lo mismo que la riqueza de una minoría insignificante del pueblo. El bienestar supremo de "unos cuantos individuos", dice Fichte, "es a menudo el indicio más claro y la causa real de la situación calamitosa de la nación. El bienestar debe extenderse a todos en un grado aproximadamente igual". [21]

¿Cómo concibe Fichte que se pueda alcanzar este bienestar en su Estado?

Ante todo, con la reglamentación. La cantidad de productos de la industria se determina por la cantidad de materias primas recibidas de la agricultura. La necesidad de intercambiar unos y otros productos determina, a su vez, el volumen del comercio. Por otra parte, el Estado debe tener presentes las necesidades de la población y, en relación con ellas, propiciar el incremento de la producción. El Estado cerrado vive con arreglo a un plan, el gobierno cuida de que

---

(17) *Ibídem*, pág. 208.
(18) FICHTE, *El Estado comercial cerrado*, Moscú, 1923, pág. 44.
(19) *Ibídem*, pág. 44.
(20) *Ibídem*, pág. 60.
(21) *Ibídem*, pág. 61.

se conserve el equilibrio en la vida económica y en las relaciones sociales.

De conformidad con las formas de actividad necesarias para la existencia de la sociedad, Fichte divide toda la población del país en tres estamentos: productores, que extraen bienes naturales de la naturaleza; artesanos-artistas *(Künstler)*, que elaboran y "dan forma" a las materias primas convirtiéndolas en cosas apropiadas para el consumo, y comerciantes. Además de esto, en la sociedad hay personas que ejercen "funciones públicas", las cuales tienen a su cuidado la dirección, la educación y la defensa de la nación, así como estudiantes y otras categorías.

El número de miembros de cada estamento debe ser rígidamente delimitado partiendo de las necesidades de la sociedad en su conjunto; cada estamento es una entidad cerrada en la que no entran miembros nuevos sin una disposición especial del gobierno. De ahí se desprende inevitablemente la falta de libertad en la producción y en el comercio. En cuanto al comercio exterior, Fichte lo pone por completo en manos del Estado. Los ciudadanos no pueden mantener relaciones comerciales con países extranjeros. Se trata de un monopolio estatal. Y en general, los miembros del Estado fichteano se hallan aislados por completo del mundo exterior. La única excepción son los hombres de ciencia. Fichte atribuye a la ciencia importancia excepcional para el perfeccionamiento de la sociedad humana, la cual, en su actividad, debe guiarse por los conocimientos científicos.

La solicitud por el avance constante de la ciencia debe tomar expresión en la formación de jóvenes investigadores y en el estímulo constante de las investigaciones independientes. El progreso de la humanidad y su emancipación del predominio de las fuerzas exteriores son posibles mediante la conquista por el hombre del dominio sobre la materia, sobre el mundo exterior, y en este plano corresponde un papel esencial a los inventos técnicos. A la vez que prohíbe a los ciudadanos de su Estado visitar otros países, Fichte exige que los investigadores de su país desarrollen en todos los órdenes los contactos con los hombres de ciencia de otros países, cambiando experiencias y procurando el desarrollo de la ciencia mundial.

El idealismo de Fichte le lleva, también aquí, a afirmar que sólo la ciencia es capaz de destruir todo antagonismo entre los estamentos y las clases. "No hay nada más que la ciencia —escribe— que destruya por completo toda diferencia en la situación entre los pueblos y pertenezca sólo y exclusivamente al hombre como tal, y no al ciudadano. Sólo la ciencia y nada más que ella intercambiarán y deberán intercambiar constantemente los hombres después de que en todo lo demás culmine su aislamiento como pueblos. Sólo esto seguirá siendo su patrimonio general después que en todo lo demás se encuentren separados. Estos vínculos no los destruirá ningún estado cerrado, el cual, al contrario, contribuirá a establecerlos, ya que el enriquecimiento de la ciencia por los esfuerzos unidos del género humano propicia incluso sus tareas terrenas particularizadas. Los

tesoros de la literatura extranjera serán incorporados al país por las academias sostenidas a expensas del Estado y se intercambiarán con los propios" [22]. Fichte tiene mil veces razón al afirmar que la ciencia (lo mismo que el arte) pertenece al principio espiritual unificador que ningún estado cerrado es capaz de destruir.

Como el Estado comercial cerrado mantiene una vida completamente aislada, renunciando a mantener relaciones políticas con otros países, según Fichte, no debe temer en absoluto agresiones del exterior y no necesita mantener un ejército para hacer frente a invasiones extranjeras. Fichte no prevé la posibilidad de que su Estado del futuro sea atacado por enemigos exteriores con fines de rapiña o de ocupación. El ejército hace falta solamente para guardar el orden interior, y deberá ser muy reducido.

Podríamos sospechar que Fichte es contrario al levantamiento del pueblo dentro de su Estado, pero no es así. Al contrario, considera que el pueblo no sólo tiene derecho, sino que se debe rebelar cuando su libertad se ve amenazada. Cierto que la libertad, desde nuestro punto de vista, es muy relativa en este "Estado auténtico", lo mismo que sus garantías, si en manos del gobierno se encuentran el ejército y el poder en toda su plenitud.

Fichte distingue los poderes legislativo, ejecutivo, judicial y de los éforos; el ejecutivo y el judicial no deben ser divididos. Los éforos estaban destinados, como en la antigua Esparta, a ejercer el control sobre todos los órganos del Estado. Pero esta institución no podía ser garantía contra los abusos del poder y contra la opresión del pueblo. La historia de Esparta nos muestra que los éforos, al fin y al cabo, eran cómplices en la obra de reprimir a los elementos democráticos del país.

En un principio, el pueblo establece la ley fundamental, la constitución. En cuanto a las formas de gobierno, Fichte considera que todas ellas son legítimas por la fuerza de la voluntad inicial de todos, es decir, de la comunidad, la cual instaura la constitución; corresponde a la política, y no a la teoría del derecho, el problema de la forma mejor de gobierno. Fichte, según hemos dicho, cifra particulares esperanzas en los éforos, este poder especial que la constitución debía instituir.

Fichte asigna un lugar reducido al poder legislativo, subrayando el papel especial del poder ejecutivo y de los éforos. Un papel importante corresponde a las asambleas del pueblo, al cual pertenece el poder supremo institucional y constituyente. En los casos necesarios deben ser reunidas las comunas *(die Gemeinden)* o asambleas de todo el pueblo, que deciden definitivamente las cuestiones litigiosas. Pero en Fichte no encontramos ningún órgano legislativo. En esencia, todo el poder se halla concentrado en manos del poder ejecutivo, que es responsable directo ante el pueblo. Los acuerdos de la asamblea popular son leyes constitucionales por las cuales deben guiarse tanto el poder ejecutivo como la totalidad de los ciudadanos.

---

[22] *Ibídem*, pág. 173.

Pero como las asambleas populares para la celebración de un referéndum o para la aprobación de proyectos de ley sólo pueden ser reunidas en casos excepcionales, según señala el propio Fichte, el único órgano supremo al que se pudiera apelar era el poder ejecutivo. Hay que suponer que Fichte entrega a unas mismas manos todo el poder: el ejecutivo, el judicial y, de hecho, el legislativo.

De la división de poderes se ha hablado mucho, dice Fichte; se ha afirmado que el poder legislativo debe estar separado del ejecutivo; pero en esta afirmación hay algo indefinido[23]. Y él, en esencia, elude la respuesta al problema de las relaciones entre el poder legislativo y los restantes. "Como quienes ejercen el poder ejecutivo —prosigue— deben guardar en general el derecho y son responsables de su observancia en general, se les debe conceder la solicitud en cuanto a los medios necesarios para la realización del derecho y a las disposiciones necesarias (decretos), que no son leyes nuevas, sino interpretación definida y aplicación de la ley fundamental única, la cual dice: esta colectividad humana debe vivir, en las relaciones de unos con otros, sobre la base del derecho." [24]

De lo dicho se desprende claramente que Fichte entrega todo el poder al poder ejecutivo.

El poder de los éforos es puramente de veto. Los éforos carecen de poder legislativo, judicial o ejecutivo, y no obstante, su función como fiscales es muy grande. Tienen derecho a anular todos los órganos jurídicos, todos los poderes. Se les prohíbe ejercer funciones ordinarias de gobierno. Fichte llama a este "instituto" *interdicción*, por analogía con la prohibición eclesiástica de ejercer oficios divinos. Los papas recurrían en la Edad Media a esta medida con relación a las autoridades laicas. Semejante institución medieval es la que Fichte quería implantar en la vida política moderna. Está claro que era una utopía.

Hemos dicho más arriba que Fichte prefiere la monocracia. Es justo, sin embargo, señalar que no rechaza la república allí donde, según sus palabras, la ley rige en virtud de su peso interno. En el Estado deben imperar el derecho y la justicia, y para que así sea hay que conceder al poder supremo —responsable ante la nación— la facultad de designar a todos los funcionarios y empleados según su arbitrio.

El pueblo no influye para nada en la elección de los dirigentes responsables del Estado. No ha alcanzado aún el nivel de cultura que para ello se requiere. Debe renunciar a sus derechos de elección de los gobernantes. Esto nos recuerda de nuevo las prerrogativas que se conceden al poder ejecutivo.

Las concepciones de Fichte sobre el Estado experimentaron una evolución: en un principio el Estado era para él una "institución" jurídica, de derecho; tenía como tarea la protección de los derechos de propiedad. Al pasar al Estado comercial cerrado, sus funciones

---

(23) FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 164.
(24) *Ibidem*, S. 165.

cambian. Se convierte en una organización económica donde todo está rígidamente reglamentado: los precios de las materias primas y de los artículos fabricados, el derecho a dedicarse a uno u otro trabajo, etc. Cierto, ese Estado era un "Estado de la razón", una utopía; presentaba todos los rasgos del atrasado Estado prusiano semifeudal, incluso la disciplina cuartelera que imperaba en aquel régimen social ideal y "perfecto".

Fichte no veía el carácter progresivo de la nueva sociedad capitalista con su libertad para los negocios; no comprendía que en el Estado por él proyectado la presencia de clases —de fabricantes y de obreros— llevaría inevitablemente consigo la lucha entre ellas. Pero sería una severidad excesiva condenar a Fichte por ello. Todos los utopistas toman para su Estado "perfecto" materiales de la realidad que le rodea. Y la realidad prusiana ofrecía unos materiales de mala calidad para la creación de su ideal.

No podemos menos de señalar, sin embargo, que Fichte, a diferencia de Kant, Hegel y otros pensadores alemanes de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, *se interesaba por la suerte de los trabajadores, exigía que se proporcionase a todos los ciudadanos todo lo necesario para una vida alegre y feliz.* El mero planteamiento de que "quien no trabaja no come", es indudablemente un mérito suyo en pleno régimen feudal, en un ambiente donde los grandes propietarios, los Junker y la burguesía trataban a los campesinos y a los obreros como si fueran bestias.

El "Estado de la razón", es decir, su "Estado comercial cerrado" es, según palabras del propio Fichte, producto de la especulación. "Quien se habituó a restablecer en el pensamiento no sólo lo existente en la realidad, sino también lo posible, crea libremente con relación a sí mismo y muy a menudo encuentra vínculos y relaciones de las cosas totalmente distintas a las existentes, y tan posibles como estas últimas, incluso mucho más posibles, naturales y racionales."(25)

El Estado de la razón surge, según el propio Fichte, sobre la base de *conceptos jurídicos.* Es, pues, una construcción puramente lógica, mental, pero en esencia casi todas las utopías presentan este carácter. Fichte quiere implantar su utopía con medios pacíficos, pero casi todos los utopistas mantenían esa posición.

Los acontecimientos históricos que siguieron a la ofensiva de Napoleón contra Alemania movieron a Fichte a revisar sus concepciones, y ante todo las relativas al Estado como instrumento principal con cuya ayuda se podía luchar y hasta vencer al enemigo exterior. Fichte se convierte en nacionalista, en un patriotero extremista. Este período de su actividad empieza con los *Discursos a la nación alemana.*

Fichte dio el viraje del cosmopolitismo al nacionalismo en 1806-1807. Antes consideraba que su patria era toda Europa, o más exactamente, el Estado que se hallaba en las cimas de la cultura. Sus posiciones cambian ahora radicalmente.

---

(25) FICHTE, *El Estado comercial cerrado,* pág. 94.

El patrioterismo de Fichte tiene su origen en los acontecimientos políticos e históricos de comienzos del siglo XIX. La invasión napoleónica tuvo para Alemania consecuencias de extraordinaria gravedad. El país se vio, en esencia, destruido como Estado independiente, despojado de su independencia y su libertad. Advino la desintegración completa del pueblo alemán. Nada agrupaba a los alemanes en una nación única. El pueblo se veía ante la necesidad de su renacimiento, de su agrupación para mantener la guerra de liberación nacional contra el yugo napoleónico.

Fichte se daba cuenta de que era necesario crear la nación alemana única, agrupando al pueblo mediante la creación de un Estado nacional único. Sus *Discursos a la nación alemana* (y no "al pueblo", como de ordinario se traduce) tenían como objeto ayudar a ese renacimiento elevando la conciencia nacional de los alemanes.

La catástrofe que siguió a 1806 colocó a Alemania al borde de la desaparición. La salvación del pueblo alemán —escribía Fichte— podía venir sólo de "su renovación moral". Ésta era posible a través de *un nuevo sistema de educación del pueblo*. El instrumento para la educación y acción sobre el pueblo alemán eran según Fichte la nueva ciencia, es decir, la filosofía alemana —la filosofía de Kant y su propia *Teoría de la ciencia*—, por una parte, y el nuevo régimen estatal, por otra. Los franceses, decía él, plantearon estos dos problemas, pero no podían realizar lo que debía ser obra de los alemanes.

Los *Discursos a la nación alemana* los dio a conocer Fichte en Berlín en un momento crítico para el país, durante el invierno de 1807-1808. Fichte llamaba a los alemanes a la lucha de liberación nacional, al levantamiento armado, viendo en la renovación de Alemania la causa de la humanidad entera.

En el proceso de su lucha por la independencia nacional, por la libertad y la unidad de la nación alemana, Fichte se deslizó hasta un patrioterismo reaccionario, que ejerció funesta influencia sobre el desenvolvimiento ulterior de los alemanes. A fin de justificar la guerra de liberación nacional contra el yugo extranjero, se esforzó en colocar a los alemanes sobre todos los pueblos, en "demostrar" su superioridad sobre ellos, desplegando, de este modo la teoría racial y llamando a la dominación de los alemanes sobre el mundo.

IV

La doctrina práctica de Fichte —el derecho, la economía, la moral y el Estado— se halla unida de la manera más íntima a su filosofía teórica. Indudablemente, esta última es sin duda un "reflejo" de sus ideas sobre los problemas prácticos enunciados por la historia y, principalmente, por la Revolución Francesa.

Toda la filosofía teórica de Fichte encuentra su última explicación en la doctrina de la ciencia práctica. La aspiración práctica, a

diferencia del pensamiento teórico, se dirige a objetos exteriores. En el plano práctico se halla el último fundamento del mundo en general. El mundo existe sólo para el cumplimiento de sus fines prácticos, para la realización del ideal moral. El aspecto práctico prevalece sobre el teórico. Pero una vez que ha surgido y cobrado forma en un sistema definido, la propia filosofía teórica se convierte en origen de la "elaboración" de los problemas prácticos maduros. Puede afirmarse positivamente que en el enfoque de todos los problemas Fichte parte del punto de vista de su doctrina de la ciencia y, en particular, del método dialéctico tal como él lo entendía.

La razón teórica se ve limitada por determinados marcos, formas, categorías, mientras que la razón práctica ve ante ellas horizontes infinitos. En esta primacía de la razón práctica sobre la teórica se advierte el reflejo de las aspiraciones prácticas de la nueva clase —la burguesía— a realizar las grandes tareas históricas promovidas por el desarrollo de las relaciones sociales. Mas la propia actividad práctica presenta en Fichte, lo mismo que en Kant, un carácter abstracto, teórico, ya que las condiciones auténticas de la realidad oponen a esta actividad práctica fronteras definidas. Desde este punto de vista resulta interesante ver cómo Fichte consideró el problema de la propiedad en los distintos períodos de su vida.

En las páginas anteriores hemos tenido la oportunidad de dar a conocer a los lectores la interpretación fichteana del problema de la propiedad en relación directa con la legitimidad de la revolución francesa. Sus concepciones son desarrolladas posteriormente en *Fundamentos del derecho natural, El Estado comercial cerrado* y *Sistema de la ciencia del derecho.*

Según queda dicho, Fichte edifica su sistema sobre la idea de la libertad y la actividad. La libertad significa, ante todo, la capacidad de obrar, de influir sobre el mundo exterior. Toda la filosofía práctica, según Fichte, tiene como principio supremo la base tercera de la doctrina del derecho, según la cual el "no-yo" está determinado por el "yo", contrariamente a las ciencias teóricas, donde el "yo" es determinado por el "no-yo", es decir, por los objetos. En la esfera de la actividad práctica el sujeto ejerce su acción sobre el objeto, sobre el mundo exterior.

Pero en la vida social el hombre tropieza ante todo con otros hombres, es decir, con seres racionales, activos y libres como él mismo. Por esto, la libertad absoluta de cada ciudadano en el seno de la sociedad es imposible, pues excluiría y limitaría la libertad de los otros. Cada uno, por consiguiente, debe limitar su libertad a fin de que, en general, la vida social sea posible. Esta limitación de la libertad es recíproca y no regulada por el derecho.

Los seres racionales ejercen la interacción mediante la actividad, que es su libertad. De ahí que el concepto de derecho se refiera solamente a los seres racionales y a la esfera de su actividad. "El concepto de derecho —dice Fichte— es el concepto de una relación entre seres racionales. Existe, por tanto, sólo bajo la condición de que tales

seres sean concebidos en relación entre sí..."[26] En una palabra, las relaciones de derecho son relaciones entre hombres, y no entre hombres y cosas.

Es absurdo hablar del derecho del hombre a la naturaleza, a la tierra, a los animales. Sólo por intermedio de personas es posible también el derecho a las cosas. Únicamente cuando al mismo tiempo que yo hay otro que "se refiere" a la misma cosa, surge el problema del derecho sobre la misma, pero esto no es sino una expresión abreviada para el derecho sobre otra persona, para el derecho a excluir a otros de la utilización de esta cosa, según estima Fichte. El derecho a la cosa es, por consiguiente, un simple derecho derivado. La propiedad, desde este punto de vista, es una relación determinada entre los hombres que tiene como objeto la cosa o, más exactamente, la actividad humana.

La relación jurídica emana del contrato, el cual tiene como fin la delimitación de las esferas de acción de los hombres sobre el mundo exterior. "El contrato presupone diálogo, una dificultad dialéctica resuelta por los esfuerzos mutuos de seres racionales; presupone la palabra racional dirigida a cada uno y que expresa la norma como solución hallada", dice Visheslávtsev. El contrato, en opinión de Fichte, realiza la síntesis de las partes en discordia, es la solución pacífica de la discusión. "El contrato es, ante todo, unificación *(contractus)*, síntesis." "El derecho existe sólo allí donde se produce una diferencia. El contrato es el vínculo y la unidad de los contrarios."[27]

El contrato de propiedad es la base de toda organización social, jurídica y estatal. Así, el propio Fichte dice que el contrato de propiedad determina la relación jurídica de cada ciudadano en el Estado y constituye por ello el fundamento de lo que se llama legislación civil.[28] El contrato de propiedad garantiza a cada miembro de la sociedad una parte determinada del mundo sensorial como esfera exclusiva de su interacción con este mundo. Objeto del contrato de propiedad es una esfera determinada de la actividad. Esto se corresponde por completo con el sentido y el espíritu de la doctrina de Fichte, quien en el lugar del ser coloca la realidad. No hay propiedad sobre las cosas, la propiedad existe solamente en relación con la esfera de la actividad. La propiedad es, por consiguiente, "el derecho a la actividad libre en el mundo sensorial".

V

La naturaleza ha predestinado al hombre a la libertad, es decir, a la actividad, dice Fichte. Pero como la aspiración a prolongar la existencia está condicionada por la actividad en el presente y ésta, a su vez, determinada por la aspiración a prolongar la vida, la na-

---

(26) FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 1845, S. 55.
(27) B. VISHESLÁVTSEV, *La ética de Fichte*, Moscú, 1914, págs. 399-400.
(28) FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 210.

turaleza gira aquí en un círculo vicioso. Para resolver esta contradicción la naturaleza ha escogido la necesidad, el dolor, el cual unifica sintéticamente los dos momentos indicados. El hambre y la sed originan un sentimiento de dolor y sufrimiento, obligando al hombre a tratar de satisfacer las necesidades. La necesidad de alimentarse es, según estima Fichte, la síntesis suprema que agrupa a todas las contradicciones indicadas; es el estímulo inicial y el fin último del Estado, lo mismo que de cualquier vida y actividad humana. El fin supremo de cualquier actividad libre del hombre es la posibilidad de vivir, de satisfacer esta necesidad fundamental. Si ese fin superior y fundamental no se consigue, no hay libertad. Propiedad absoluta e inalienable de todos los hombres, por consiguiente, es la posibilidad de vivir. Al hombre se le asigna una determinada esfera de objetos para su utilización exclusiva. Y esto se le da para que tenga la posibilidad de vivir. De este modo, el sentido real del contrato de propiedad consiste en garantizar a cada uno esta posibilidad. Cada uno debe vivir de su trabajo: tal es la ley fundamental de cualquier organización estatal y social.

El Estado debe crear las instituciones necesarias para asegurar las necesidades de cada uno, pues al estipular el contrato de cada uno con todos, todos recibieron igual promesa de que a cada uno le sería garantizada la existencia.

El Estado no puede y no debe tolerar la necesidad de sus ciudadanos. Si alguno de éstos es desprovisto de los medios de subsistencia, el contrato con relación a él pierde su vigor; ha sido despojado de lo que es suyo, es decir, de lo que le corresponde en derecho. No se le puede pedir que siga observando las leyes; puede negarse a reconocer la propiedad ajena.[29]

En otro lugar Fichte es aun más tajante: "Todas las violaciones del derecho se ven justificadas por la necesidad. Quien desea perpetuar la necesidad, desea la falta de derechos para su propio beneficio, es un enemigo del género humano; hace falta decirlo así y hay que tratarlo como a un enemigo."[30]

En el Estado no debe haber ni necesitados ni ociosos. Cada uno debe tener la posibilidad de vivir de su trabajo. No puede haber un derecho que no cumpla esta condición primera y fundamental de toda convivencia. Sin propiedad, entendida como derecho a obrar sobre la naturaleza en una esfera definida, asignada a cada hombre, no hay personalidad, en general no hay hombre. El derecho de propiedad pertenece, según la doctrina de Fichte, a los derechos originarios del hombre, los cuales son anteriores al Estado. Junto al derecho de propiedad existe también el de la conservación y el de actividad libre. Todos ellos son condiciones necesarias con las cuales son posibles la persona y la sociedad.

Todas las relaciones de derecho deben ser reguladas y confirmadas por el cuerpo social, y no por los distintos individuos. Este

---

[29] *Ibidem*, S. 213.
[30] *Ibidem*, Bd. IV, S. 398.

papel del cuerpo social —del Estado— significa cierta superación del individualismo. No obstante, Fichte, en *Fundamentos de derecho natural*, mantiene casi por completo el punto de vista individualista y, como veremos más abajo, gremial. La base de partida de Fichte es la persona, la cual, cierto, no existe aisladamente, pero cuyos derechos deben ser tomados como fundamento del orden estatal y social. La esfera de las acciones libres debe ser dividida entre las distintas personas, y dentro de estas distintas esferas surge la propiedad. Únicamente en cuanto esta esfera de acción reservada a cada individuo contiene objetos, estos últimos se convierten, en calidad de material para una actividad determinada, en propiedad del individuo. Los individuos restantes no tienen derecho a irrumpir en la esfera de mi actividad y de los objetos en ella incluidos.

Para esclarecer mejor la original idea de Fichte, consideramos necesario recoger unos fragmentos bastante largos de su obra. *El Estado comercial cerrado* descansa por completo, según el propio autor subraya, en la teoría de la propiedad. Si esta última es cierta, la idea del "Estado comercial cerrado" también lo es, pues no resulta más que una conclusión lógica inevitable de la nueva teoría de la propiedad, que se diferencia bastante profundamente de todas las anteriores.

"A mi entender —escribe Fichte—, la equivocación fundamental de la teoría opuesta a la de la propiedad es el origen primero del que proceden todas las afirmaciones erróneas sobre ella; la causa real de la falta de claridad y de la casuística de muchas doctrinas, la causa verdadera de la unilateralidad y falta de plenitud de su aplicación a la vida real, consiste en que la propiedad primera e inicial se ve en la posesión de una *cosa*. ¿Qué tiene de extraño que bajo el imperio de este punto de vista hayamos conocido incluso una teoría por la cual el estamento de los grandes propietarios de tierra, o nobles, se considera como el único propietario verdadero, los únicos ciudadanos que forman el Estado, mientras que todos los demás son simples allegados que deben adquirir el derecho a que se les acepte en las condiciones que los primeros tengan a bien hacerlo?

¿Qué tiene de extraño, digo, cuando entre todos los demás objetos la tierra es lo que se convierte de manera más evidente en propiedad y excluye con la severidad máxima cualquier intervención ajena?"(31)

En este fragmento Fichte revela el fondo político-social que le condujo a negar la teoría de la propiedad tal como había sido formulada por primera vez en el derecho romano. Fichte es un revolucionario que toma partido por la Revolución Francesa; miraba con desagrado los reclamos de los terratenientes y no podía aceptar que éstos fueran "los únicos ciudadanos que forman el Estado". Fichte afirma que ciudadanos del Estado son todos los miembros que le integran. Mas como según su doctrina el Estado lo integran propietarios, necesitaba declarar que cada ciudadano es propietario. Fichte

(31) FICHTE, *El Estado comercial cerrado*, pág. 82.

aspiraba a proporcionar a los artesanos, a los menestrales y a los obreros, todos los derechos del ciudadano y del hombre. A este objeto necesitaba establecer una nueva teoría de la propiedad que "justificase" la actividad económica de las clases inferiores de la sociedad de aquel entonces. El impulso para ello lo recibió también de la Revolución Francesa, y en particular de la conspiración de Babeuf.

Sin propiedad no hay persona, no hay ciudadano, no hay Estado, pensaba Fichte. Pero como todos los ciudadanos son miembros de la sociedad iguales en derecho, todos ellos son propietarios. No obstante, la carencia de cosas y objetos en un gran número de ciudadanos es un hecho irrebatible. Por consiguiente, el derecho de propiedad no descansa en la posesión de la cosa, sino en algo distinto. Así surge la nueva teoría de la propiedad.

"En oposición a esta teoría (la anterior, de la que se hablaba más arriba. - *A. D.*) —escribe Fichte—, nuestra teoría establece la propiedad primera e inicial, base de cualquiera otra, *en el derecho exclusivo a una determinada actividad libre.* Esta actividad libre puede ser determinada y se determina (en el sentido de descripción, de caracterización, de denominación) sólo *por el objeto a la cual se extiende;* por ejemplo, el derecho a emprender *todo lo posible,* lo que uno quiera, en una región *determinada* y *con esta región,* y oponerse a todo el resto del género humano respecto a cualquier modificación en esta región. *Figurada y arbitrariamente,* esta misma región podía ser denominada *propiedad* de la persona revestida con este derecho, aunque, *estrictamente hablando, sólo su derecho exclusivo a cualquier posible modificación de esta región* es propiedad suya. En la vida real yo no conozco ni un solo ejemplo de tan ilimitado derecho de propiedad. O esta actividad libre es determinada por sí misma, por su propia forma (por su modo, su fin, etc.), sin tomar en consideración en absoluto el objeto al que ella se extiende. El derecho exclusivo a ejercer un arte (a coser un traje a otros, a hacer su calzado, etc.) y de impedir a otros que practiquen ese mismo arte. Aquí tenemos presente la propiedad sin posesión de *cosa* alguna. O, finalmente, esta actividad libre es determinada por *lo uno* y *lo otro,* por la forma propia y por el objeto al que se dirige, el derecho exclusivo a manifestar sobre cualquier objeto una actividad determinada y excluir a todas las personas restantes de ese mismo uso del mismo objeto."[32]

De este modo, la propiedad no es sino el derecho exclusivo a la actividad libre. La propiedad sobre los objetos de la actividad se desprende del derecho a la actividad libre. "La actividad libre es el origen de la lucha de fuerzas", como dice Fichte. Sólo cuando los hombres empiezan a manifestar su actividad chocan entre sí, y sólo entonces surge la necesidad del contrato relativo a la distribución de las esferas de actividad. Esta distribución o división de las esferas

---

[32] *Ibídem,* págs. 82-83.

de actividad da origen a la propiedad. Ahora bien, ¿en qué principio debe basarse esta distribución? Dicho principio debe guardar correspondencia, ante todo, con las leyes del derecho. En la sociedad moderna las acciones libres necesarias para la vida humana han sido distribuidas arbitrariamente entre algunos estamentos.

La base del Estado racional debe estar fundada en el principio siguiente: "Vive tú mismo y deja vivir a los demás".

Cualquier actividad humana tiene como fin el logro de la posibilidad de vivir. Todos aquellos a quienes la naturaleza ha traído a la vida, poseen igual derecho a ella. La división debe ser, por eso, realizada de tal modo que todos puedan conservar la vida. En el Estado moderno unos se han apoderado de mucho, dejando poco a los otros. Pero en el Estado de la razón todo debe descansar en bases racionales, que Fichte expone. La primera misión de ese Estado debe ser, por eso, la justa distribución o división de las esferas de actividad. Cada uno quiere que su vida sea lo más agradable posible. Y como esto lo exige en calidad de hombre y como nadie es más que otro hombre, en este sentido todos tienen igual derecho. El reparto general debe ser realizado de tal modo que la vida de cada uno sea todo lo agradable que le permitan las condiciones dadas. Y esta parte que a cada uno corresponde en las condiciones existentes, es decir, que le cabe en suerte en la distribución de esferas de actividad, es propiedad suya, le pertenece en derecho. De ahí que la misión del Estado sea el conceder a cada uno lo que le corresponde, lo que es propiedad suya.

En el Estado de la razón el hombre recibe su parte justa en la esfera de actividad libre. "Sólo aquí, por primera vez, cada uno tiene asegurado lo que es suyo. Y no lo posee gracias a la suerte ciega, a la superioridad sobre otros y a la violencia, sino que le corresponde por la ley. En ese Estado todos son servidores del todo y reciben en cambio su parte justa de los bienes del todo. Nadie puede enriquecerse particularmente, pero, en cambio, nadie puede caer en la pobreza. A cada uno en particular se le garantiza el mantenimiento ulterior de su situación, y con ello se garantiza al todo su existencia apacible y regular",[33] dice Fichte.

VI

El derecho no es parte ni de las ciencias naturales ni de la ética, enseña Fichte. Cualquier derecho afecta al Estado. Por esta razón no es correcto hablar de derecho natural en el sentido de existencia del derecho fuera del Estado. La ley jurídica descansa en el hecho de que muchos seres libres se mantienen en determinadas relaciones recíprocas, en interacción. Precisamente porque los hombres se encuentran en esta esfera común a todos ellos, la libertad de

(33) *Ibidem*, pág. 56.

unos puede ser turbada por la libertad de otros. Allí donde no se da la posibilidad de turbar la libertad de otros, no existe, en general, el concepto de derecho.

En la esfera de la razón pura, según dice Fichte, la ley jurídica es imposible en absoluto. En el Estado de la razón, es decir, en la sociedad ideal del futuro, el derecho cede su puesto a la ley moral, o sea, cesa su existencia. Pero es necesario que el hombre pase por la fase del derecho y del Estado antes que la libertad adquiera tal desarrollo que no haya necesidad alguna de coacción ni de violencia en general. El fin último del desarrollo histórico de la humanidad es el logro de la perfección moral, el triunfo de la ética, pero no de la moral abstracta, sino de la concreta. Su contenido es la libertad, y para la realización de la libertad concreta es necesario que la humanidad atraviese una serie de fases en su desarrollo social, en su existencia como especie.

La economía, o el contrato de propiedad, es la base de toda convivencia civil. El derecho y el Estado, como veremos más abajo, forman diferentes grados históricos en este proceso de realización de la libertad y del imperio de la especie sobre la naturaleza. Lo mismo el derecho que el Estado son, por ello, meras fases de transición, simples recursos para la educación de la humanidad. Pero al ser alcanzados los fines, los medios "se extinguen". Para el gran pensador que era Fichte estaba claro que la realización de la libertad, de la moralidad suprema, sólo era posible sobre la base de la organización "socialista" de la sociedad. Sólo con una organización racional de la sociedad era posible la expansión máxima de la moral, y sólo con ella desaparecía la necesidad de la organización jurídica y estatal.

De este modo, el derecho encierra en sí una contradicción dialéctica interna, por cuanto parte de la libertad y, al mismo tiempo, significa la limitación de la libertad en nombre de la libertad de todos. Mas esta limitación, vinculada a la coacción, que es negación de la libertad, al mismo tiempo es un medio para la negación de esta limitación y coacción, ya que es un recurso educativo para la afirmación última de la libertad, cuando se convertirá en algo superfluo. Lo mismo puede decirse del Estado. En este sentido, el derecho y el Estado forman grados de la libertad como fin último de todo el desarrollo histórico. Por consiguiente, la libertad o moral, por otra parte, es lo "esencial" que se ve desarrollado por el derecho y el Estado, que se revela en el proceso histórico, constituyendo su sentido interno.

Pero cualquier derecho y cualquier Estado tienen su base y fundamento en la economía. "La vida del hombre y su actividad en el mundo sensible —dice Fichte— están condicionados por ciertas relaciones de este último con la materia. Si los hombres deben convertirse en seres morales, han de vivir; y las condiciones de su vida en la naturaleza material deben ser creadas, por cuanto se encuentran bajo el poder del hombre. De este modo, el asunto más insignificante y bajo, en opinión de muchos, se relaciona con la realiza-

ción del fin de la razón. Se refiere al mantenimiento de la existencia de seres morales y de su actividad libre, y por ello es tan sagrado como lo más sublime."[34]

En la sociedad bien organizada todos responden de la situación de cada uno, y cada uno, a su vez, debe preocuparse en primer término del todo. En otras palabras, como todos deben vivir, cada uno debe limitar, en nombre de la libertad de todos, su actividad libre; pero, a su vez, todos deben ponerse límites a sí mismos, de tal modo que cada uno pueda vivir. "Como todos son iguales, cada uno limita en el campo del derecho la libertad de cualquier otro en la misma medida precisamente en que este último limita su propia libertad. *Esta igualdad* en la limitación de todos por todos figura en la ley jurídica y no depende del arbitrio."[35]

El Estado debe preocuparse de que esta igualdad sea realizada realmente. Su primer cometido es —junto a la "obtención de productos", que según expresión del propio Fichte, constituye el "fundamento del Estado"— la preocupación por dar satisfacción a las necesidades de todos los ciudadanos. "Todos deben sentirse satisfechos y poseer buenas viviendas antes de que uno de ellos adorne su casa; todos deben vestir prendas cómodas y de abrigo antes de que alguien vista lujosamente. El Estado donde aún hay una agricultura atrasada necesitada de gran número de brazos para su perfeccionamiento, donde no hay bastantes oficios mecánicos ordinarios, no puede admitir la opulencia dentro de él. Es intolerable que uno diga: «Yo puedo pagarlo». La injusticia se revela también en el hecho de que uno puede pagar aquello de lo que puede prescindir mientras que uno cualquiera de sus conciudadanos no tiene en su casa ni puede pagar lo vitalmente necesario",[36] escribe Fichte.

La misión del Estado no consiste en conservar la propiedad tal y como se encuentra entre sus ciudadanos. Al contrario, debe preocuparse, lo primero de todo, por la distribución justa de la propiedad, y luego ya de la protección de la misma. De este modo, ejerce un tipo especial de dictadura, por cuanto en nombre de la "libertad" de todos, es decir, con vistas a la destrucción de la necesidad y al establecimiento de la igualdad material de todos los ciudadanos, está obligado a aplicar toda una serie de medidas "despóticas", a irrumpir en el derecho de propiedad a fin de poner punto a la injusticia que supone que unos lo posean todo mientras que otros no tienen nada. Quien nada posee, según la doctrina de Fichte, no está obligado por el derecho existente y puede prescindir de él por completo. Para quien carece de propiedad no existe la propiedad ajena. En la sociedad racional todos deben preocuparse de cada uno y cada uno de todos. Esto, en opinión de Fichte, se desprende del contrato de cada uno con todos.

Vemos lo lejos que, en relación con otros filósofos, va Fichte

---

(34) FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 344-345.
(35) FICHTE, *El estado comercial cerrado*, pág. 87.
(36) *Ibídem*, págs. 44-45.

en la interpretación de los problemas de la propiedad y del Estado. Ve la esencia de la cultura en la libertad, pero no se detiene en el terreno de la libertad formal. En este sentido se halla muy por encima de los hombres de su tiempo, que vivían la "luna de miel" de la democracia burguesa, la cual había recibido su fundamento teórico en los trabajos de los filósofos y políticos y se había visto realizada en la Revolución Francesa.

La libertad es actividad, es decir, el derecho y la obligación del hombre de influir sobre el mundo exterior.

Por esta razón, la libertad del hombre presupone la propiedad, concebida en el sentido del derecho exclusivo a una actividad determinada en una región determinada. La limitación mutua de la libertad se desprende de la afirmación recíproca y general de la libertad y de la igualdad. Ciertamente, la doctrina de Fichte en cuanto a la propiedad no es, en cierto sentido, más que la fundamentación teórica e idealización del régimen gremial, dentro del cual a cada uno se le atribuye una esfera determinada de actividad, refrendada por el Estado y la ley. Esta doctrina incluye elementos del pasado, es decir, supervivencias del régimen feudal y gremial, y elementos del futuro: ideas progresivas referentes al derecho a vivir, al derecho al trabajo y al derecho al descanso. Su "socialismo" presenta un carácter extremadamente peculiar; es expresión de unas relaciones sociales atrasadas. Fichte mantiene el punto de vista del reparto de bienes, reflejando en este aspecto las aspiraciones pequeñoburguesas de los artesanos y campesinos.

VII

Con relación a ello debemos detenernos aún en la posición de Fichte frente al derecho del hombre a la "pereza" o, más exactamente, al tiempo libre. Este derecho es consecuencia de esa misma libertad que constituye el sentido de toda la historia humana, lo mismo que la esencia del hombre como tal. El hombre está llamado a imperar sobre la naturaleza, a subordinarla por completo, en absoluto. En calidad de "no-yo", la naturaleza debe ser superada por la actividad creadora del "yo". Debe diluirse en el "yo", debe ser absorbida por él. En cierto sentido, Fichte exige la "destrucción", la negación de la naturaleza, cosa que se desprende de los fundamentos de su doctrina de la ciencia. La cultura es un proceso de negación gradual de la naturaleza y de afirmación sobre ella del poder del "yo" absoluto.

El fin último del proceso histórico es el triunfo de la libertad sobre la necesidad natural. Hay que decir que Fichte, como, por lo demás, cualquier idealista, se contradice al reivindicar la libertad absoluta —supuesta esencia del mundo—y al subordinarla, de una manera u otra, a la necesidad de la naturaleza. En efecto, de sus premisas fundamentales se desprende que el "yo" debe destruir al "no-yo", es decir, que el espíritu debe destruir a la naturaleza. Si

la libertad es la esencia del espíritu, la esencia del "yo", es evidente que la naturaleza y la necesidad no pueden representar para la libertad un obstáculo. Pero el propio Fichte escribe muy sensatamente que en el mundo todo se realiza de conformidad con las leyes naturales, a las cuales el hombre es incapaz de modificar y de suprimir. Vale decir que el poder de la naturaleza, del "no-yo", sobre el hombre es algo insoslayable. Y el imperio del hombre, del "yo", sobre el mundo se reduce a subordinarlo a la naturaleza y a sus leyes. Por consiguiente, el "no-yo" no es producto del "yo", pues, en el caso contrario, el "yo" dictaría sus leyes a la naturaleza.

Como quiera que sea, Fichte considera que el resultado del proceso histórico es la libertad en el sentido de "emancipación" completa del hombre respecto de la naturaleza, del "no-yo". Partiendo de esta idea, Fichte llega a una apreciación muy alta del tiempo libre, de la libertad real. De ahí su reivindicación de que la humanidad "viva en la tierra tan fácil como libremente, imperando sobre la naturaleza de manera verdaderamente *humana*, tanto como la naturaleza se lo permita. El hombre[...] debe trabajar sin temor, de buen grado y con alegría. Le debe restar tiempo para elevar su alma y sus ojos al cielo, para contemplar aquello de lo que fue creado. Su vida no debe ser la de una bestia de carga. Su alimentación debe diferenciarse también de la comida de esta última, y su vivienda del establo, de la misma manera que la organización de su cuerpo se diferencia de la organización del cuerpo de la bestia. Es un derecho suyo porque es hombre."[37]

En otra obra, aparecida después de su muerte,[38] Fichte profundiza en el problema y reduce la libertad y la propiedad al tiempo libre. La propiedad significa ahora, según él, la libertad y el tiempo libre adquiridos mediante el trabajo. Cuanto menos tiempo libre queda después del trabajo exigido por el Estado, tanto más pobre es la sociedad, y viceversa: cuanto más tiempo libre resta, tanto más rico es el cuerpo social, pues el fin del Estado, como el de toda asociación, es la libertad, es decir, ante todo, el tiempo libre. El trabajo es solamente el medio necesario inevitable para alcanzar el fin del Estado y de toda organización social: el mayor asueto posible, es decir, la mayor libertad posible.

De este modo, la libertad coincide con el tiempo libre. Pero este último puede ser alcanzado con una organización racional de la producción, es decir, del trabajo, de la actividad. La libertad incluye los dos aspectos: la actividad y el tiempo libre. Es tarea del Estado, según la doctrina de Fichte, el aumento de la riqueza nacional, es decir, la relación más favorable entre el trabajo de toda la sociedad y su tiempo libre. [39] Vemos que Fichte ocupa también aquí, en el problema de la riqueza nacional, una posición completamente distinta de la de los economistas burgueses.

---

(37) *Ibídem*, págs. 60-61.
(38) FICHTE, *Das System der Rechtslehre*, 1812.
(39) FICHTE, *Nachgelassene Werke*, Bd. II, 1834, S. 544.

Este tiempo libre que corresponde a cada uno después de cumplir el trabajo, es su propiedad auténtica y verdadera. Y el asueto de todos los ciudadanos, de toda la sociedad, será propiedad verdadera del todo, es decir su libertad. El asueto significa para Fichte el incremento de la cultura y de la instrucción. El Estado debe preocuparse por aumentar el tiempo libre de los ciudadanos, disminuyendo así y reduciendo su jornada de trabajo. Esto es posible gracias al perfeccionamiento de los recursos técnicos y a la acertada distribución de las diversas ramas del trabajo. El ahorro de trabajo es una de las tareas principales del Estado. "La auténtica economía —escribe Marx— consiste en la economía del tiempo de trabajo, lo cual significa el aumento del tiempo libre" (40), es decir, el aumento de la libertad.

La crítica de la riqueza nacional y la significación que atribuye a la técnica demuestra hasta qué grado había aventajado Fichte a sus contemporáneos en la comprensión de las contradicciones de la sociedad moderna. "El bienestar esencial interno —escribe— consiste en que con el trabajo menos pesado y prolongado se obtenga el máximo de placeres humanos. Tal debe ser el bienestar de la nación, y no sólo de algunos individuos. El bienestar supremo de estos últimos es a menudo el síntoma más claro y la causa real de la calamitosa situación de la nación. El bienestar debe extenderse a todos a un nivel aproximadamente igual." (41)

Fichte comprende muy bien el papel y la significación de la técnica para el progreso de la humanidad. Como la naturaleza no se transforma sin nuestra acción, mediante un milagro repentino, y no anula sus leyes, el progreso puede ser basado únicamente en nuestra actividad, en la modificación de la naturaleza gracias a nuestra acción sobre ella y en la subordinación a sus leyes. Subordinarse a las leyes de la naturaleza significa utilizarlas para nuestros fines. Nuestro bienestar depende, pues, de nosotros mismos, de nuestra actividad. "Debemos ganarlo [el bienestar. - *A. D.*] con el trabajo. Y para ello no existen otros recursos que el arte y la técnica, con cuya ayuda la fuerza más reducida, aplicada adecuadamente, se hace igual a una fuerza mil veces mayor. El arte y la técnica surgen con el ejercicio constante. Surgen porque cada uno dedica su vida entera a una ocupación única y todas sus energías y pensamientos se centran en esta ocupación."(42)

De la misma manera que el régimen gremial servía a Fichte, en su conjunto, como punto de partida para construir el Estado "cerrado" con sus estamentos "cerrados", así, en el problema de "la técnica y el arte" no rebasa el marco del gremio, donde "cada uno dedica su vida entera a una ocupación única". No comprende aún toda la significación del progreso técnico, que conduce, según la

(40) K. MARX, *Grundriss der Kritik der politischen Ökonomie*, 1939, S. 89.
(41) FICHTE, *El Estado comercial cerrado*, pág. 61.
(42) *Ibidem*,

ley dialéctica, a una desintegración y simplificación del proceso productivo en el que será posible que cada uno pueda dedicarse a todo, lo cual servirá, entre otras cosas, de base para la destrucción de las profesiones y estamentos cerrados, es decir, para la realización de la sociedad sin clases sobre la base de la igualdad.

Pero Fichte tiene razón, en lo fundamental, al pedir que el Estado se preocupe ante todo por el desarrollo de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo, sin lo cual, se comprende, es imposible progreso alguno, es imposible el aumento del tiempo libre, es decir, de la libertad, y el incremento de la cultura de ello derivado. Fichte creía que el aumento del bienestar de la nación era posible solamente mediante la "división de las ramas del trabajo".

VIII

En el "Estado de la razón" los trabajadores deben ser divididos en diversos estamentos laborales o profesionales, a los cuales se asigna una esfera específica de actividad o "propiedad exclusiva". Al Estado o al organismo dirigente incumbe la tarea de dividir el trabajo conjunto de la sociedad entre los estamentos laborales, según dice Fichte. Dentro del Estado de la razón los estamentos laborales principales deben ser tres, debiendo tener cada uno limitado el número de sus miembros a una cantidad determinada.

"Cada ciudadano —escribe Fichte— debe tener asegurada la participación correspondiente en todos los productos y artículos fabriles del país a cambio de los resultados de la parte de trabajo que a él le corresponde, de la misma manera que las personas que ocupan cargos públicos, pero sin equivalente visible." [43] El Estado debe preocuparse de que se garantice a cada miembro de la sociedad lo necesario para su sustento, es decir, lo necesario para la vida. Él proporciona a sus miembros trabajo o les garantiza la venta de sus productos. Con este fin el Estado debe "limitar el número de quienes se ocupan en una u otra rama del trabajo", y también "preocuparse de que se produzca cuanto es necesario para la manutención de todos". Sólo con este carácter cerrado la rama del trabajo se convierte en propiedad de la clase ocupada en él.

El modo fundamental de existencia de la sociedad es la agricultura. De ahí que surja en primer término el problema relativo a la propiedad de la tierra. Ésta es, según expresión de Fichte, el apoyo general (*die gemeinschaftliche Stütze*) de la humanidad en el mundo sensible, la primera condición de su existencia. Sólo a la sociedad o al Estado corresponde el derecho de propiedad sobre la tierra: tal es la conclusión a que Fichte llega apoyándose en la "experiencia" de la Revolución Francesa. "La tierra es de Dios. Al hombre se le ha concedido sólo la oportunidad de cultivarla y uti-

(43) *Ibídem*, pág. 81.

lizarla adecuadamente", dice Fichte. Esta idea, desde diferentes puntos de vista, es expuesta tanto en *Fundamentos del derecho natural* (1796) como en *El Estado comercial cerrado* (1800) y en *Sistema de la ciencia del derecho* (1812).

La clase privilegiada —los grandes propietarios— se había adueñado de la tierra, la había convertido en propiedad suya. Pero como el derecho de apropiación descansa en el trabajo, es evidente que los propietarios hicieron suya la tierra por la fuerza. En derecho no les pertenece ni puede pertenecerles. El interés personal, dice Fichte, les empuja a defender la tierra con la fuerza de las armas contra los enemigos interiores y les obliga simultáneamente, mediante el reconocimiento recíproco y las garantías mutuas de su propiedad dentro del país, a mantener a sus súbditos en la esclavitud. Los terratenientes se convierten, así, en poder estatal. Por otra parte, en calidad de poder estatal, obligan a otros a trabajar para ellos, y les corresponde realmente el derecho de propiedad de la tierra, por cuanto lo usurparon al todo social, que es a quien le pertenece. No obstante, como esta violencia es ilegítima y va contra el bien del todo social, dicho régimen debe ser destruido.

Así, pues, la tierra es propiedad de toda la nación. A los individuos pertenece solamente el derecho a cultivarla. El poder estatal lleva a cabo el reparto de la tierra entre los ciudadanos y, en caso necesario, realiza redistribuciones periódicas a fin de que cada uno pueda vivir de su trabajo. Sólo los productos de su trabajo son propiedad del agricultor, y no la tierra. Lo que la naturaleza produce por sí misma, sin ayuda del hombre, es propiedad común. En cuanto a los productos obtenidos como fruto del trabajo, son propiedad privada.

IX

En nuestra opinión, Fichte debe ser incluido, lo mismo que Saint-Simon, Fourier y Owen, entre los grandes socialistas utópicos. Indudablemente, en él encontramos ideas muy profundas; es extraordinariamente instructiva su aplicación del método dialéctico para investigar y resolver los problemas sociales; algunos de éstos han sido captados y elaborados a la luz de aquel método de forma muy profunda e interesante. Pero en lo que se refiere a sus tesis generales de partida, naturalmente, no resisten crítica alguna. No obstante, en relación con ello nos interesa el llamado socialismo de Fichte. Ahora estamos ya en condiciones, sobre la base de lo expuesto, de llegar a una conclusión. Si por socialismo se entiende la socialización de los medios e instrumentos de producción, Fichte parece hallarse bastante lejos. En virtud de las condiciones históricas de lucha de la burguesía incipiente contra el régimen feudal, se coloca en el terreno del reconocimiento de la tierra como propiedad social. Pero no va más lejos. Las fábricas siguen en manos de los propietarios privados. El Estado se limita a cumplir la fun-

ción de regulador, manteniendo en un estado de equilibrio todas las ramas del trabajo y limitando la libertad del comercio y de la industria.

Fichte comprende muy bien que el Estado moderno no es más que un guarda nocturno encargado únicamente de cuidar que nadie tome nada a otro, sin preocuparse de que cada uno posea algo; que el Estado moderno forma una nación agrupada solamente por las leyes y unos tribunales comunes, mientras que su ideal es la nación unificada por la propiedad común. No puede decirse, sin embargo, que sacase todas las consecuencias que de ello se desprenden, pues deja sin tocar la propiedad privada sobre los medios e instrumentos de producción.

En efecto, el propio Fichte indica que el "tercer estado", o estamento de los "artistas", se divide en dos clases: unos poseen solamente la fuerza de trabajo y carecen de "material", es decir, de medios e instrumentos de producción, expresándonos con el lenguaje científico moderno; otros, en cambio, son propietarios de los "materiales". El Estado tiene la tarea de garantizar a los primeros, trabajo y a los segundos, la venta de sus mercancías. (44) En el *Sistema de la ciencia del derecho* llama abiertamente obreros asalariados a los primeros. (45) Es significativo que en esta obra, a la que, dicho sea de paso, se ha consagrado hasta ahora poca atención, Fichte dedique un capítulo a la clase de los obreros asalariados. Se da ya cuenta de que junto al "tercer estado", es decir, a la burguesía, existe también la clase particular de los obreros. (46)

Ahora bien, Fichte no comprendió en absoluto este trascendental problema de nuestros tiempos. Y puede decirse que su sociedad "socialista" descansa en cierto sentido sobre la esclavitud asalariada. En efecto, ¿qué lugar ocupan los obreros asalariados en su Estado de la razón?

Fichte responde: los obreros asalariados se contratan con particulares si estos últimos tienen necesidad de su trabajo. Si no encuentran ocupación en el mercado, el Estado toma sobre sí las funciones de patrono. Abre caminos, construye puentes, edificios públicos, etc., proporcionando así trabajo a los obreros. Estos últimos, en esencia, parecen ser propiedad del Estado, el cual los cede en ciertas condiciones a empresarios particulares. Hay que subrayar también que en el Estado de la razón existen capitalistas, patronos, a los que el Estado presta protección en todos los órdenes, y obreros asalariados "socializados", con los que el Estado parece negociar, asegurándoles cierto trabajo y cubriendo sus necesidades, pero considerándolos como siervos dependientes de él. Es interesante señalar asimismo la circunstancia de que, según Fichte, el Estado "no tiene derecho a intervenir directamente en la industria".

---

(44) FICHTE, *Grundlagen des Naturrechts*, etc., S. 233.
(45) FICHTE, *Nachgelassene Werke*, Bd. II, S. 553.
(46) *Ibídem*, pág. 584.

De este modo, el régimen "perfecto" del futuro se nos ofrece como sigue:

El Estado ejerce el derecho de propiedad sobre la tierra. Ésta es distribuida entre los agricultores, cada uno recibe su parcela y la cultiva ya como propiedad suya. Los productos del trabajo del agricultor son propiedad del mismo, y éste dispone de ellos, en general, a su arbitrio. De tiempo en tiempo el Estado, en interés de la justicia, puede hacer una redistribución de la tierra, pero en líneas generales se conserva el carácter de pequeño propietario de la economía campesina.

En cuanto a los trabajos artesanos, la industria y el comercio, ocurre, en general, lo mismo que en la agricultura. Se forman gremios estrictamente cerrados, cada uno con su esfera de actividad y que funcionan también según los principios de la propiedad privada. Los obreros asalariados, según hemos visto, integran la clase inferior de la sociedad, que es puesta servicialmente por el Estado a disposición de los patronos, de los capitalistas; éstos conservan en sus manos los instrumentos y medios de producción. Según nuestros conceptos actuales, este régimen social no puede ser calificado de socialista en modo alguno. El Estado de la razón de Fichte es un tipo muy peculiar de régimen social que se basa, por lo demás, en el principio clasista. Cierto que Fichte trata de colocar todas las clases de la sociedad en unas condiciones en las que tuviesen cubiertas las necesidades materiales; quiere suprimir la desigualdad y la pobreza, pero partiendo de la distribución justa de bienes o propiedades. Su Estado de la razón descansa sobre el reparto "correcto" de los bienes, pero no parte de una organización acertada de la producción.

El Estado se limita a ejercer el control de la producción y de la distribución de los bienes. Establece precios fijos sobre los productos y regula la venta de artículos en el mercado interior. El propio Estado ejerce también las funciones de productor, de fabricante y de comerciante. Concurre al mercado y posee sus propias tiendas y sus almacenes, a donde llegan los productos agrícolas y los artículos fabriles en concepto de impuesto en especie de las clases correspondientes. El Estado, gracias a su competencia, mantiene los precios a un nivel determinado, defendiendo así los intereses del consumidor. Pero el tráfico con países extranjeros, todo el comercio exterior lo retiene en sus manos como monopolio.

X

Los rasgos fundamentales de la época contemporánea —la principal obra histórico-filosófica de Fichte— figura en el mismo plano que *El destino del hombre* y *El destino del sabio*. En muchos aspectos anticipa las ideas histórico-filosóficas de Hegel. Lo que aquí nos interesa no es la exposición de las ideas que el filósofo enuncia

en *Los rasgos fundamentales de la época contemporánea,* sino, principalmente, el método de que se vale.

El propósito de esta obra era presentar "un panorama filosófico de la época contemporánea". Filosófica puede ser llamada solamente la concepción que reduce todas las diversas experiencias presentes a la unidad de un principio común y luego, de la unidad, deduce de manera exhaustiva toda la variedad. Aquí, Fichte se muestra también como idealista, como filósofo especulativo que aspira a deducir toda la diversidad de los fenómenos de un principio establecido a priori. Desprecia la experiencia y la observación, examinando el proceso histórico de manera puramente especulativa. Ahora bien, este enfoque no es óbice para que Fichte exponga una serie de pensamientos extraordinariamente interesantes que, dicho sea de pasada, ejercieron profunda influencia sobre Lassalle.

Toda época histórica determinada no es sino un momento o un eslabón del proceso de desarrollo de la humanidad entera. Puede ser comprendida no partiendo de ella misma, sino en relación con todo el conjunto de las épocas. La historia, lo mismo que la naturaleza, es un todo coherente. Por esta razón, "en cada parte conozco el todo, pues cada parte sólo gracias al todo es lo que es". Para esclarecer las particularidades de la época es necesario conocer el todo, es decir, comprender el sentido del desarrollo histórico en su conjunto, el "plan mundial", el fin de la vida de la humanidad en la tierra.

Fichte distingue en la vida del género humano dos grandes épocas: el dominio del instinto y el del arte. Entre la fase primera e inferior y la segunda y superior existen otras fases transitorias. En la primera época la razón obra como instinto, como ley de la naturaleza, como fuerza natural, es decir, como un sentimiento confuso. En la fase superior de desarrollo, la razón obra a través de la libertad. De este modo, el proceso histórico es la realización de la libertad. Entre el imperio del instinto y el de la razón libre existe un tercer miembro intermedio: la conciencia, o ciencia de la razón. Entre las épocas del instinto de la razón y de la ciencia de la razón aparecen otras dos épocas intermedias: el imperio de la autoridad de la razón y la emancipación de este imperio. Por consiguiente, la humanidad parte en su desarrollo de la fase de imperio del instinto ciego y se eleva a la fase del arte racional.

La emancipación del instinto racional está unida a la aparición de la ciencia de la razón, de conformidad con "cuyas normas deben ser estructuradas todas las relaciones del género humano mediante sus acciones libres". La humanidad debe vivir una vida consciente y libre. La ciencia de la razón es la conciencia, por la humanidad, de las leyes del mundo que le rodea. Sin embargo, para organizar la vida no basta con el conocimiento, que puede ser dado solamente por la ciencia. Es necesaria también una ciencia particular de la acción, es decir, el arte. Este arte de estructuración, de conformidad con la razón conocida científicamente, de todas las relaciones de la humanidad, debe ser realizado a través de todas las relaciones

humanas. La época del arte racional es, en cierto sentido, la vuelta a la fase del instinto de la razón. La vuelta al punto de partida, dice Fichte, es el fin de todo el proceso.

¿Cuál es el carácter de la época contemporánea?, pregunta.[47] Su respuesta es: la época actual es la época de la libertad vacía, del individualismo, del bienestar personal, del imperio del raciocinio humano ordinario, de las abstracciones desnudas, etc. "En tal situación se ve obligatoriamente la época que se emancipa del instinto racional, del primer principio de la vida de la especie, y que no posee aún la ciencia, el segundo principio de esta vida; de esta época no puede quedar nada más que un individualismo puro. La especie, lo único que existe instintivamente, se convierte para esa época en una mera abstracción vacía, la cual existe solamente en el concepto del individuo aislado, compuesto artificialmente por su capacidad de pensar; y esta época no tiene y no es capaz de concebir nada integral más que lo que se halla compuesto de partes, es decir, lo que en manera alguna es perfecto en sí, lo que no es un todo orgánico." [48]

La época actual se ha emancipado de la razón y, por consiguiente, se ha entregado al egoísmo, pues la razón, cualquiera que sea la forma en que se manifiesta, siempre tiene por fin la vida del género. Al negar la razón, lo único que queda es la vida puramente individual. Rasgo distintivo de la época contemporánea es que cada uno piensa sólo en sí y en el beneficio propio. Evidentemente, Fichte pinta con estos rasgos la época burguesa. Medios de conocimiento para esta época son la experiencia y los conceptos deducidos por vía de raciocinio, que se forman por vía puramente experimental. Es la época del conocimiento formal. La idea se opone al concepto. Una época carente de ideas es una época débil, impotente y sin voluntad; todo lo que hace es pálido y endeble. En el aspecto científico, por consiguiente, la época se caracteriza por su incapacidad en cuanto a la idea. La cuarta época, es decir, la época de la ciencia racional, que sigue a la contemporánea y prepara la época última, es la época de la ciencia real verdadera. La ciencia de la razón se convertirá con el tiempo en patrimonio de todos, pues las leyes de la razón deben ser realizadas por el arte verdadero en todo el género humano.

Los rasgos fundamentales y las determinaciones características de cualquier época están condicionados y definidos por la situación de la sociedad y, particularmente, del Estado; la organización estatal de la época actual debe ser comprendida partiendo de la historia de esta época. Las investigaciones de Fichte le llevan al establecimiento del llamado Estado absoluto, cuya esencia consiste en la igualdad y prioridad del género sobre los intereses de los indi-

---

[47] Las conferencias sobre los rasgos fundamentales de la época contemporánea fueron pronunciadas por Fichte en 1804-1805.

[48] FICHTE, *Rasgos fundamentales de la época contemporánea*, San Petersburgo, 1906, pág. 22.

viduos. "La igualdad —escribe— sólo puede existir allí donde todos sin excepción están obligados a entregar al Estado la totalidad de sus fuerzas. En ese régimen la *individualidad* de todos se diluye por completo en el *género* de todos; y cada uno percibe su aportación al conjunto de las fuerzas comunes aumentado por la fuerza común de *todos los demás*. El fin de la personalidad aislada es el placer propio... el fin del género es la cultura y, como condición de esta última, una existencia material digna."(49) Dentro del Estado cada uno se vale de sus fuerzas no para alcanzar el placer propio, sino para asegurar los fines del género, pero recibe toda la riqueza cultural del género y, además, una existencia material digna.

Fichte distingue tres formas fundamentales de Estado (u organización social, pues confunde ambos conceptos, si bien en un lugar dice que la sociedad es la organización económica y el Estado la organización política, el órgano de poder.)

Así, la forma inicial del Estado se basa en la desigualdad absoluta de los miembros que lo integran, los cuales se dividen en la clase de los señores y la de los súbditos, y mientras exista ese régimen no pueden cambiar los papeles.

La segunda forma del Estado descansa en la igualdad formal de derechos de todos. Esta igualdad de derechos de todos, no es aún la igualdad de derechos, pues los fines asegurados a los distintos individuos pueden diferenciarse mucho por su volumen; el criterio que guía al establecer estos últimos es, principalmente, el estado de posesión que existía en el momento de establecer el imperio de las leyes.

De este modo, el Estado de derecho "asigna" a cada ciudadano derechos conforme a los bienes que posee. Fichte, según puede ver el lector, revela una profundidad de comprensión y sagacidad asombrosas para su tiempo. Lamentablemente, todas estas nociones profundas y acertadas se ven veladas por sus ideas especulativas, a veces abiertamente místicas, que no tienen nada de común con la realidad. Pero depuradas de la trapería mística e idealista, las ideas fundamentales de Fichte encierran una comprensión profunda de la época.

La tercera forma fundamental del Estado presupone la igualdad de derechos. "Está claro —dice Fichte— que en tal régimen se realiza la utilización de todas las fuerzas de todos los ciudadanos en interés de fines comunes; pues el fin común es precisamente el fin de todos sin excepción, tomados como género; por consiguiente, dentro de ese régimen cobra expresión la forma absoluta del Estado y surge la igualdad universal de derechos y de bienes."(50)

Ciertamente, sería injusto pensar que Fichte se colocaba en el terreno del socialismo moderno, pues la igualdad de bienes no presupone aún la propiedad social sobre los medios e instrumentos de producción. Incluso en su Estado de la razón sigue existiendo la

(49) *Ibídem*, págs. 131-132.
(50) *Ibídem*, págs. 136-137.

propiedad social, según hemos visto en el apartado anterior. Sería erróneo, pues, considerar a Fichte socialista o comunista en el sentido que ahora damos a estos conceptos. No obstante, su crítica de la sociedad moderna, indudablemente, ejerció excepcional influencia sobre los hombres de su tiempo y sobre el desarrollo de las ideas socialistas.

Por otra parte, en sus abstractas lucubraciones Fichte se acerca mucho al comunismo. Al hablar del fin de la agrupación de las familias primarias o *gentes* mediante el contrato, indica que el propósito de tal unificación sólo podía ser el garantizar y guardar mejor su existencia física mediante el trabajo en común, por lo que tal agrupación no era un Estado, sino una mera sociedad económica. Tal unión presuponía que todos los miembros de la sociedad se comprometían a aplicar todas sus fuerzas y su trabajo en beneficio del todo, a cambio de lo cual obtenían del todo una parte igual de placeres. Justamente esta unión es lo que Fichte considera como forma absoluta del Estado, es decir, un Estado que descansa en la igualdad de derechos de todos.

Esta forma absoluta de Estado se caracteriza por el hecho de que todas las fuerzas de la sociedad tienden a alcanzar el fin común de la colectividad. Esto sólo es posible, dice con razón Fichte, si todo su trabajo se ve dirigido por una voluntad única que determina el orden de las labores y el grado de su importancia para los fines de la sociedad, colocando a cada cual en el puesto donde su actividad no estorbe, sino que apoye el trabajo de los demás y, en fin, subordinando cada individuo con respecto a su labor en pro de la sociedad.

Para Fichte, en este caso lo importante es una cosa: que "todos sin excepción tengan una parte igual en todos los bienes de la sociedad", y no el aspecto formal del problema. No se trata del origen de esta voluntad única que dirige la voluntad de todos o, en otras palabras, de la forma de gobierno. Fichte admite por igual la forma democrática, con la que el derecho de sufragio se otorga a todos los mayores de edad, y el orden aristocrático u oligárquico, en que la sociedad entera transfiere la vigilancia y la dirección de los asuntos públicos a una institución electiva integrada por varias personas (o incluso a una sola).

Con relación a la sociedad hay que distinguir el aspecto formal y el aspecto material. El fin del género humano, de su desarrollo, coincide con el fin del Estado. Consiste en la estructuración de todas las relaciones de la humanidad de acuerdo con la razón. De este modo, en cada época concreta el Estado es la concentración de la cultura superior alcanzada por el género o la humanidad. El Estado, que persigue y realiza sus fines propios, realiza, sin saberlo, los fines del género. Fichte aspira a una república de todos los pueblos, que abarque a todo el género humano que puebla nuestro planeta.

Por consiguiente, el fin primero del Estado es el establecimiento

de la humanidad misma, la propagación y desarrollo de la cultura, etc.

La segunda tarea se reduce a la necesidad de subordinar la naturaleza al hombre. "El segundo fin necesario del género humano —escribe Fichte— consiste en que la naturaleza que le rodea, y que influye tanto sobre su existencia como sobre su actividad, sea subordinada por completo al poder del concepto. Las fuerzas de la naturaleza deben ser incapaces de obstaculizar los fines de la cultura o de destruir sus frutos; todas sus manifestaciones deben ser calculadas previamente y contra su invasión en nuestra vida deben existir recursos establecidos por la ciencia. Los hombres han de dominar el arte de subordinar por completo a su voluntad todas las fuerzas de la naturaleza favorables para su empleo y extraer de ellas un beneficio. La propia fuerza del hombre debe ser pertrechada con los conocimientos de las ciencias naturales y del arte, con herramientas y máquinas y, gracias a la distribución adecuada de las necesarias ramas del trabajo de los hombres —cada uno de los cuales estudia sólo una de ellas, aunque, por el contrario, alcanza un conocimiento de la misma suficientemente profundo—, debe encontrarse por encima de todas las fuerzas de la naturaleza, de tal modo que el hombre realice sus fines en la tierra sin grandes inversiones de tiempo y energías y tenga aún suficiente tiempo libre para meditar sobre su espíritu y sobre lo ultraterreno. En ello consiste el fin del género humano como tal."(51)

Estas ideas, traducidas al lenguaje de nuestros días, significarán que la humanidad aspira, inconscientemente, a realizar el gran objetivo de emanciparse del poder de las fuerzas ciegas de la naturaleza. El desarrollo de las fuerzas productivas permitirá al hombre subordinarla a su poder, con ayuda de la ciencia y del conocimiento de las leyes y las fuerzas naturales. Estas sensatas ideas son muestra de una profunda comprensión del proceso histórico y de la grandeza del ideal del propio Fichte, aunque todo ello se veía envuelto por la niebla metafísica del "espíritu" y de lo "ultraterreno", del fin moral del género humano, etc.

El Estado —sería más correcto decir la sociedad— aspira cada vez más a convertir a sus miembros en instrumentos. Para esto, sin embargo, debe preocuparse de acrecentar los recursos materiales de la sociedad elevando su poder sobre la naturaleza, es decir, si nos expresamos con un lenguaje marxista, desarrollando las fuerzas productivas. "Por consiguiente —concluye Fichte—, en interés propio debe hacer suyos los fines antes mencionados del género. Por ello se ocupará de animar la industria, de mejorar la agricultura y de perfeccionar las manufacturas, las fábricas, la producción maquinizada, y propiciar los descubrimientos en las artes mecánicas y en las ciencias naturales."(52)

---

(51) *Ibídem*, págs. 147-148.
(52) *Ibídem*, pág. 148.

Y aquí, gracias al desarrollo dialéctico, el Estado o la sociedad establece conscientemente unos fines mientras que objetivamente cumple otros completamente distintos. El Estado se ve obligado a favorecer el progreso de la industria, por ejemplo, a fin de aumentar los impuestos o el ejército, y este mismo progreso conduce a resultados opuestos. Así, "los gobernantes —dice Fichte— no han adquirido conciencia de ningún fin supremo, pero, no obstante, sin él mismo advertirlo, el Estado realiza el fin indicado del género humano como tal".

Fichte plantea atrevidamente el problema de la nivelación de los derechos de todos los ciudadanos. Estima que ya es tiempo de afrontarlo. Hay motivos para suponer que la insurrección de Babeuf y las ideas de éste ejercieron sobre Fichte gran influencia; así se advierte, particularmente, en *El Estado comercial cerrado.*

Así, pues, la necesidad convierte en fin del Estado, en la Europa de aquel tiempo, "la nivelación de los derechos de todos, que nunca ha sido implantada hasta el día de hoy", dice Fichte. "La necesidad de afrontar la igualación de derechos surge para el Estado de la manera siguiente: obligado constante y sistemáticamente a tomar y absorber todas las fuerzas que pueden darle (a condición de conservar su libertad personal y de mantener su existencia) sus ciudadanos menos acomodados, no puede recibir ya de ellos más de lo que dan en los casos en que surge la necesidad de una tensión aun mayor de fuerzas. De ahí que no le quede otro recurso que el de dirigir sus exigencias a los linajes y estamentos privilegiados." Por otra parte, los mismos no privilegiados —si no debieran trabajar para los privilegiados— podrían entregar al Estado más energías, razona Fichte. "Por esta razón el Estado, que aspira a acrecentar constantemente sus fuerzas internas, se ve obligado a destruir gradualmente todos los privilegios y a implantar la igualación completa de derechos de todos los ciudadanos, dentro de la cual poseería su derecho genuino, el derecho a *disponer para la realización de sus fines de todo el excedente de las energías de sus ciudadanos sin excepción alguna.*"(53)

Este proceso de igualación de los derechos de todos los ciudadanos, es lo que Fichte llama penetración en el ciudadano del espíritu estatal. Y esto justamente constituye la tarea o, si se quiere, el principio de nuestra época. Es necesario subrayar una vez más que el proceso de transición a un estado social superior y el motor interno de este proceso son expuestos por Fichte incorrectamente, pues en él falta por completo la lucha de clases. Se adquiere la impresión de que el Estado es una organización especial sobre las clases que únicamente se preocupa de los intereses del género, es decir, de la humanidad entera. Todo esto, se comprende, es completamente equivocado. Pero al mismo tiempo, Fichte se adelanta en mucho a la época con su defensa de los intereses colectivos de la sociedad como un todo.

---

(53) *Ibídem,* págs. 188-189.

En Fichte no hay una delimitación estricta entre organización estatal y sociedad civil. De ahí se desprende una gran confusión en sus concepciones, pues a menudo allí donde se habla del Estado se refiere de hecho a la organización social. En todo caso, una cosa es importante: la colectividad es la propietaria de todas las fuerzas y bienes de los ciudadanos. El capital acumulado por los distintos ciudadanos puede serles despojado por la colectividad y puesto al servicio del todo.

De este modo, aquí tenemos un planteamiento distinto del problema a como lo encontrábamos en sus reflexiones sobre la Revolución Francesa. Por consiguiente, Fichte experimenta un avance importante en el desenvolvimiento de sus concepciones en comparación con 1794.

No comparte la opinión de que el Estado existe sólo para proteger los bienes acumulados por el fuerte e impedir que quienes no poseen se conviertan en poseedores. También en este sentido ejerció influencia sobre Lassalle, quien somete a crítica asimismo el papel de "guardián nocturno" atribuido al Estado. Fichte considera que la verdadera misión del Estado es la igualación de derechos, comprendiendo éstos no formal, sino materialmente. "Cada persona, cada individuo, tiene sus pretensiones legítimas a la propiedad; esta aspiración legítima es igual en todos; por ello, todos los bienes existentes que deben ser convertidos en propiedad han de ser repartidos por igual entre todos, y a la realización gradual de este reparto por igual de lo que está desigualmente repartido por la naturaleza y el azar, el Estado, guiado por la naturaleza misma, se ve impulsado por la necesidad y el cuidado de su propia conservación."(54)

De este modo, la tarea inmediata de la época se reduce a la realización de la igualdad de derechos. La desigualdad, dice Fichte, es la fuente auténtica de las malas costumbres, y el dogma, aunque no proclamado a viva voz, de que la desigualdad es un estado eterno y necesario, pertenece a las malas costumbres.

Fichte mantiene un punto de vista cosmopolita, o mejor dicho, el punto de vista de la ciudadanía universal. Toda la humanidad debe fundirse en una familia republicana edificada sobre la igualdad de derechos y de bienes. Aspira, según hemos visto, al reparto de bienes y al establecimiento de la igualdad de recursos materiales, de la igualdad de bienes. Exige que el Estado disponga de todos los bienes y de todas las fuerzas de los ciudadanos, por lo que, lógicamente, rebasa el marco del individualismo burgués y se acerca al socialismo igualitario.

La ciudadanía universal predicada por el pensador se desprende de toda su concepción del mundo. Si el fin del desarrollo de la humanidad es la cultura en el sentido antes expuesto, para el europeo auténticamente ilustrado la patria no será el país en que casualmente vio la luz, sino aquel que en esa época histórica se encuentra

(54) *Ibidem*, pág. 190.

en la cima de la cultura. El Estado que deja de estar en la cima de la cultura, deja de ser la patria del hombre avanzado e ilustrado. "Que los engendrados por la tierra, quienes ven su patria en el terruño, en los ríos y en las montañas sigan siendo después de esto ciudadanos de un Estado caído; se quedarán con lo que desean y les hace felices; el espíritu hermano del sol es atraído y busca el lugar donde hay luz y derecho. Y penetrados de este sentimiento de ciudadanía universal, podemos contemplar, tranquilamente y sin temor por nosotros y por nuestros descendientes, las acciones y el destino de los Estados hasta la consumación de los siglos",[55] dice Fichte.

XI

Fichte dice muy bien en un pasaje que la historia no puede ser sino la respuesta genética a la pregunta de cómo surgió el actual estado de cosas y qué causas obligaron al mundo a conformarse tal cual lo vemos ante nosotros. En otro lugar y con otro motivo indica que el Estado moderno debe ser concebido y comprendido en el devenir gradual del Estado de la razón. Este tiene como objetivo final la autodeterminación del género o, en otras palabras, la penetración de la libertad en la realidad.

Si el fin de la historia es el imperio de la razón en forma de libertad, de aquí se desprende que la razón debe existir en una u otra forma desde el principio mismo. Mas como, por otra parte, el fin de la historia puede realizarse solamente como resultado del desarrollo, la razón existe primeramente en forma de instinto. Ahora bien, este estado paradisíaco no es propio de la humanidad entera sino únicamente de un "pueblo normal" elegido, en posesión desde un principio de una cultura que es comunicada a otros pueblos menos afortunados. Todos los pueblos restantes de la tierra son salvajes en comparación con el pueblo normal. La historia de la humanidad empieza sólo cuando estos dos pueblos —el normal y el salvaje— entran en colisión. Del conflicto entre la cultura y el salvajismo, de la lucha del pueblo normal con el salvaje, surge, en general, el proceso histórico, el perfeccionamiento gradual de la humanidad. El pueblo normal es el portador de la cultura absoluta, mientras que el salvaje lo es de la falta de cultura absoluta. Esta construcción es fantástica y no tiene nada de común con los hechos reales de la historia.

El concepto de "pueblo normal" lleva implícita la base del nacionalismo de Fichte, que había de adquirir amplio desarrollo en sus *Discursos a la nación alemana*. Fichte estaba sinceramente convencido de que los alemanes eran ese pueblo normal de los tiempos modernos, la nación elegida, la más noble y culta de todas. Los

---

[55] *Ibídem*, pág. 192.

alemanes, en opinión de Fichte, eran una raza espiritual específica; eran portadores de la verdadera filosofía, constituían un pueblo pensador; de ellos provenía el progreso de la humanidad. Todos los pueblos restantes se distinguían por su carácter superficial; carecían de lo que, en opinión de Fichte, era propio y exclusivo de los alemanes y que él denomina "autenticidad metafísica". Es lógico que todo este conjunto nacionalista de ideas de Fichte, que tan gran papel desempeñaron también en la última guerra, debía despertar la conciencia nacional de los alemanes en su lucha contra los franceses a principios del siglo XIX.

Si los alemanes eran los únicos portadores de toda cultura, con su desaparición o la pérdida de su independencia nacional salía perdiendo el mundo entero, que espiritualmente vivía a sus expensas. Por esto todas las naciones estaban interesadas en que no ocurriera así. En la vida de Fichte este período "nacional" significa un paso atrás respecto de las concepciones cosmopolitas originadas por la Revolución Francesa.

De este modo, la actividad de Fichte se descompone en dos grandes períodos: el cosmopolita y el nacionalista, el revolucionario y el "conciliador". El período revolucionario en las concepciones de Fichte se caracteriza por todos los rasgos que presenta la Ilustración de la época revolucionaria en general. El entusiasmo producido por la Revolución Francesa, todas las peripecias de la lucha tanto dentro del país como con los enemigos exteriores, dieron origen a los nuevos puntos de vista de Fichte en cuanto al derecho, al Estado, a la historia, etc. Pero fue particularmente fuerte la influencia de la filosofía de la Ilustración, filosofía que había culminado en Kant, predecesor directo y maestro de Fichte.

El imperio de la razón debía ser ratificado en todas las esferas de la vida. A las formaciones históricas se enfrentaban los dictados de la razón, de la realidad: el ideal, que se consideraba producto no del proceso histórico, sino de la razón pura, la cual no dependía de las condiciones históricas. Para evitar equívocos es necesario subrayar que esta razón, de hecho, estaba condicionada por la situación histórica y social de la nueva clase, que exigía el establecimiento del imperio de esa razón. Pero a la conciencia de esta clase, la razón aparecía realmente como algo independiente por completo y que no tenía nada que ver con la marcha de las cosas.

Como quiera que fuese, la exigencia de la realización de lo "racional" en la realidad era planteada por casi todos los portavoces de la época. Los partidarios del derecho natural rechazaban la idea del desarrollo histórico y partían de principios inmutables y eternos. Kant y, en particular, Fichte, que se encontraban bajo la más vigorosa influencia de la revolución, fueron incapaces de resolver el problema histórico mediante la combinación de la realidad y el ideal. La idea era colocada sobre la realidad. Y en este sentido la ética debía servir de fundamento a la realidad y de origen a la valoración de los acontecimientos históricos. El contenido del proceso histórico era la realización de la libertad. La teoría del Estado

y del derecho no debía tomar en consideración la vida empírica, los hechos históricos reales; se preocupaba únicamente de fundamentar y dar vida al ideal extraído de la fuente suprema, de la ética. Para el filósofo lo importante es lo que debe ser, y no lo que en realidad ocurre. La razón, la libertad y la actividad constituyen los conceptos fundamentales sobre los que descansa toda la ideología de Fichte.

El sentido de la existencia humana se reduce a la superación de la sensoriedad, que debe subordinarse a la razón. Por sensoriedad en su sentido amplio, Fichte comprende todo lo que no es racional. La actividad del hombre, lo mismo que la de la sociedad, debe orientarse a la superación de todo lo sensorial, tanto en sí como en la vida social, y ello en nombre de la libertad, en nombre del imperio de la razón. Así, la Ilustración del siglo XVIII, que había promovido la razón como instancia suprema ante la cual todo lo existente debía justificarse, adquiere su expresión extrema en Fichte. Al mismo tiempo es necesario subrayar particularmente que la orientación prácticamente efectiva de la revolución burguesa se reviste en el terreno alemán de una ideología ética. El "yo" práctico, a diferencia del teórico, es origen del ser, pues el sujeto actúa como causa del objeto.

Fichte señala acertadamente que la filosofía práctica, que estudia las condiciones relativas a la posibilidad de nuestra influencia sobre el mundo, debe encontrar en esta acción nuestra la correspondencia entre nuestras representaciones y los objetos. De este problema se ocupa también, en esencia, la filosofía teórica, pero sólo la filosofía práctica, que explica cómo es posible la "armonía" entre el objeto y el sujeto, puede servir de base para la explicación teórica de esta armonía.

Toda conciencia, dice Fichte, empieza por encontrar que nuestro "yo" es operante en el mundo sensorial. Sin esta conciencia de mi actividad no hay conciencia de mí mismo. El sujeto de la conciencia y el principio de la actividad son idénticos. Lo único absoluto, en lo que se basa toda conciencia y todo ser, es la actividad pura. Lo único verdadero es mi propia actividad.

Tal es la conciencia, segura de sí misma y orgullosa, de la nueva clase social que se había adueñado del mundo. Tiene noción de que está llamada por la historia a la actividad, al triunfo sobre todo aquello que no concuerda con sus ideas. Se siente llamada a transformar el mundo de conformidad con sus fines y sus ideas.

El "yo" y el "no-yo" constituyen los dos polos opuestos fundamentales de la conciencia de sí mismo o partes de la actividad del "yo". La conciencia de sí mismo descansa en la interacción constante de esos contrarios. Lo que existe con independencia de nuestra libertad, es naturaleza. Lo que depende de nuestra libertad, es cultura. Por unilateral que fuera este punto de vista, contribuyó a deslindar la naturaleza y la historia y dio a Fichte (lo mismo que a Kant) la posibilidad de enfocar los fenómenos sociales desde el punto de vista de la actividad práctica y considerarlos desde un

ángulo de mira que no era el naturalismo, al contrario de lo que hacían en la generalidad de los casos los materialistas franceses.

A semejanza de como el "yo" comprende el "yo" y el "no-yo", constituye su unidad, así, en la psique individual Fichte traza una neta delimitación entre el sistema de atracciones, sentimientos y sensaciones, que integran nuestra naturaleza (el "no-yo") y la voluntad consciente (nuestro "yo" espiritual, nuestra libertad). Nos hallamos subordinados a la necesidad, que no depende de nosotros, pues el hecho de que poseamos determinadas inclinaciones y sensaciones no depende de nuestra voluntad. La satisfacción de las aficiones, la actividad que se desprende de nuestros sentimientos, se encuentra bajo nuestra potestad y es producto de nuestra libertad. De este modo somos, simultáneamente, seres de la naturaleza y espíritus puros. Pero estas fuerzas opuestas existen dentro de nosotros como en un ser único. Se hallan subordinadas al impulso primigenio *(dem Urtrieb)* que se revela en las dos formas indicadas, constituyendo por su naturaleza una misma cosa. El impulso puro constituye la esencia de nuestro "yo". Por eso se halla presente en todos los seres racionales. Este impulso puro no es sino la inteligencia activa. Nos eleva sobre la naturaleza y hace posible su superación.

El impulso primigenio, que es el ser objetivo del "yo", debe revelarse como primera idea. Esta representación necesaria de nuestra acción propia absoluta, es la conciencia de la libertad. Lo que es el "yo" (la identidad absoluta del sujeto y el objeto) es escindido por la conciencia en dos aspectos distintos y exige su unión necesaria en forma de vínculo causal: así surgen en el marco de la conciencia, en el aspecto subjetivo la causalidad del concepto (libertad), y en el objetivo, la causalidad de la materia (necesidad). El "yo" es la identidad de ambos aspectos y exige, por ello, su unidad absoluta, en virtud de lo cual dentro de él la libertad y la necesidad no pueden oponerse una a otra y deben permanecer unidas: la propia libertad es necesaria, es ley a la cual nos subordinamos incondicionalmente. El "yo" no sería "yo" si la libertad no fuese ley; la libertad no sería ley, sino coacción, si nosotros mismos, libremente y en aras de la libertad, no la convirtiéramos en ley nuestra; la ley no sería libertad si no fuese autónoma. Nosotros debemos determinar el concepto de nuestra libertad de conformidad con el concepto de nuestra autonomía. Se trata de una idea necesaria de nuestra inteligencia. Es el principio de la moralidad, la ley moral.

En las reflexiones éticas, lo mismo que en todas las reflexiones filosóficas de Fichte en general, se revela claramente la tendencia de la época, que aspira a afirmar la autonomía de la persona y a emanciparla del poder de las autoridades de todo género. El motivo individualista es en Fichte el fundamental, aunque no el único. Ya hemos visto que la tendencia "socialista" o universalista ocupa también su lugar en el sistema de Fichte. Pero esta tendencia socialista se halla subordinada a la individualista, es como derivada, se-

cundaria. No obstante, es significativo el hecho de que la ley moral abstracta adquiere su contenido material concreto gracias al aspecto social. En relación con este último surge el problema de la superación del solipsismo, del subjetivismo y del individualismo. El "yo", que presupone al individuo, se encuentra necesariamente en interacción con otros individuos. Condición de la conciencia de sí mismo del "yo" es el reconocimiento de la existencia de otros seres racionales, pues el ser espiritual no puede ser racional si se halla aislado, fuera de la interacción con otras personas.

Las ideas fundamentales de la ética social se reducen, en general, a lo siguiente. El imperio de la razón, aplicado a la especie, exige que el hombre viva en sociedad y para la sociedad. Quien se aparta de los intereses del todo, es un egoísta, viola los postulados de la moral. La filosofía de la actividad enseña que el hombre sólo cumple su misión cuando es miembro activo de la sociedad.

La libertad es condición absoluta del imperio de la razón, que consiste en superar todo lo sensorial y subordinarlo al concepto o a la idea. Así comprendida, la libertad presupone la interacción y coordinación de los individuos. El fin de la sociedad, en última instancia, consiste en el establecimiento en ella del acuerdo completo entre todos los miembros, es decir, del imperio completo de la razón.

Jodl subraya acertadamente en su *Historia de la ética* que Fichte define el carácter y la misión del Estado ajustándose completamente a su concepción de la libertad. Pero como el concepto de libertad fue cambiando en él de contenido, de conformidad con ello cambiaron sus concepciones sobre el Estado. Después de establecer la libertad como esencia de la vida en general, Fichte veía en un principio la misión del Estado en la protección de la libertad. Pero tal noción del Estado, dice Jodl, le pareció demasiado formal y vacía. La razón, cuya esencia se limitaba para Fichte al concepto de libertad, parecía ocupada también con un contenido material que no podía ser deducido del concepto de libertad como Fichte pensaba.[56] El imperio de la razón en el mundo sensorial estará asegurado, pensaba ahora Fichte, sólo cuando la propiedad abarque a todos los hombres. Porque la actividad libre únicamente es posible cuando en el hombre hay una esfera donde impera su voluntad. La propiedad es condición indispensable de la actividad libre.

En relación con estas ideas, Fichte habla de la obligación del hombre de adquirir tierras. Desde el punto de vista jurídico cada uno tiene derecho a poseer algo en propiedad. Refiriéndose a la moral, el pensador afirma que todo hombre está en el deber de adquirir bienes, de no alterar la propiedad ajena y de preocuparse de que quien no tiene propiedad la adquiera.[57] Precisamente el Estado, en primer lugar, debe preocuparse de que todos los ciudadanos sean propietarios. Estrictamente, observa Fichte, en el Estado don-

---

(56) F. JODL, *Geschichte der Ethik*, Bd. II, S. 75.
(57) FICHTE *Das System der Sittenlehre*, 1908, S. 298-299.

de un ciudadano siquiera carece de propiedad, no hay, en general, propiedad legítima. Pues cada uno puede disfrutar de la propiedad sólo en la medida en que ésta haya sido reconocida por el resto de los ciudadanos. El ciudadano desprovisto de propiedad destruye la propiedad de los otros ciudadanos negándose simplemente a reconocerla.(58)

Hay que decir, sin embargo, que el llamamiento a los ciudadanos a adquirir bienes refleja también un momento histórico determinado en el desenvolvimiento de la sociedad burguesa. La justificación de la propiedad convenía más que a nadie a la burguesía como clase. Sólo la propiedad hace al hombre libre, decía Fichte, teniendo presente que todo el que careciese de ella debía ser dotado de la misma.

Pero objetivamente, en aquella situación histórica, las ideas de Fichte adquirían un sentido distinto: esta teoría servía a los propietarios como justificación y consagración filosófica y ética de su actividad "adquisitiva". ¡No era a los propietarios a quienes concedía el derecho de no reconocer la propiedad ajena!

Que en la sociedad burguesa moderna no hay libertad sin propiedad, es algo de una evidencia absoluta. Por eso, quienes disfrutan realmente y en toda su plenitud de los derechos políticos y las libertades son los propietarios, mientras que los ciudadanos carentes de propiedad, es decir, los obreros en primer término, permanecen en la situación de esclavos.(59)

La burguesía, en la persona de sus ideólogos, enunció una teoría según la cual únicamente el propietario era digno de la libertad. Cualquier ciudadano debía ser propietario, enseñaba Fichte. Sólo el propietario es ciudadano auténtico, dicen los ideólogos de la burguesía. Nosotros, se comprende, no hacemos a Fichte responsable de esto. El gran pensador y revolucionario aspiraba subjetivamente a implantar la igualdad de bienes y derechos, pero el desarrollo objetivo de la sociedad siguió otro rumbo. En tales condiciones, todos los buenos deseos de Fichte beneficiaron únicamente a los propietarios, aunque él no lo desease.

Así, en Fichte la ética sirve de base del derecho y del Estado. Y a la luz de esta doctrina la propiedad es no sólo derecho, sino obligación del ciudadano. Todo el planteamiento del problema de la propiedad reviste en Fichte el sello de las aspiraciones adquisitivas de la pequeña burguesía. Por una parte, esta doctrina refleja relaciones reales, los intereses reales de la pequeña burguesía, de los artesanos, los campesinos, etc.; por otra, descansa en una utopía, pues considera posible suprimir la injusticia y resolver el problema

---

(58) *Ibidem*, S. 32.

(59) Fichte comprendió la naturaleza del Estado más profundamente que sus predecesores y coetáneos. "La humanidad —dice en su doctrina del Estado— se divide en propietarios y no propietarios... El Estado es la organización de los propietarios..." (FICHTE, *Die Staatslehre*, 1820, S. 40-41). Pero el Estado basado en la violencia, etc., llegará un momento en que se extinguirá gradualmente (wird ruhig absterben) (*Ibidem*, pág. 290).

ético haciendo propietarios a todos los ciudadanos. Esta utopía pequeñoburguesa fue, lógicamente, destruida por la vida, por el desarrollo ulterior de las relaciones sociales. Ahora bien, como cualquier otra utopía, tenía sus raíces en la realidad.

Si la misión de la humanidad consiste en la realización de fines morales idénticos para todas las relaciones, es lógico que de aquí se desprende un peculiar cosmopolitismo, el cual era propio, entre otras cosas, de muchos pensadores de la época de la Ilustración. La unidad del género humano es condición necesaria y premisa de la posibilidad de realización de las tareas morales que se plantean ante la humanidad, y, al mismo tiempo, constituye el fin último del progreso. Como es lógico, este cosmopolitismo se nutría principalmente de la Revolución Francesa. Pensadores como Kant y Fichte, que en este sentido se acercaban a los franceses, soñaban con el fin de las guerras, con el establecimiento de una paz eterna y la creación de una república universal. Toda la diferencia entre Kant y Fichte se reducía a que este último comprendía que para la realización de tan grandes ideales hacían falta premisas materiales, se necesitaba la igualdad material de los hombres, la supresión de la miseria y de la oposición no sólo entre propietarios y no propietarios, sino también entre personas instruidas y no instruidas. También comprendía muy bien que en las condiciones propias de su tiempo las guerras eran inevitables y únicamente se podrían suprimir destruyendo las causas que las originaban. Este período histórico de la historia de la burguesía no duró mucho; fue reemplazado por el chovinismo nacional en cuanto se descubrió la contradicción de intereses entre los distintos organismos nacionales.

En la época cuando la pequeña burguesía alemana y sus jefes espirituales propendían al cosmopolitismo, Fichte consideraba que su patria era el mundo entero o, más exactamente, el país que se hallaba a la cabeza del progreso cultural. Las guerras napoleónicas cambiaron la situación de golpe, provocando una explosión de sentimientos nacionales. Fichte se puso a la cabeza de este movimiento. La invasión de Prusia por las tropas francesas convirtió a este pensador en patriota y nacionalista. La idea del "pueblo normal" viene en su ayuda para adaptar las nuevas ideas nacionalistas a la anterior concepción del mundo. El pueblo normal moderno eran los alemanes. La defensa de la patria era elevada por Fichte a deber religioso del ciudadano. Incluso en el aspecto político, Fichte se hace más moderado, aunque en su doctrina teórica del derecho, el Estado y la organización "socialista" de la sociedad, en líneas generales permanece fiel a sus anteriores convicciones.

Resulta significativo que en su nacionalismo y patriotismo Fichte no advierte un abandono del cosmopolitismo de antes. Más aun, ahora considera que el cosmopolitismo y el patriotismo son ideas idénticas. El patriotismo es "el cosmopolitismo real y definido". Partiendo de la afirmación de que sólo el pueblo alemán vivía una vida peculiar, que sólo él era un pueblo "normal" u "original", que sólo en él podía surgir la filosofía verdadera —la doctrina de Fich-

te— y que, por esta razón, sólo él era capaz de renovar moralmente la humanidad entera y de salvar la cultura moderna, para este pensador, lógicamente, el pueblo alemán era el único representante de todo el género humano. En él coinciden, de este modo, el nacionalismo y el cosmopolitismo. Esta ideología predominó también entre los alemanes durante la guerra mundial de 1914-1918; a fundamentarla ulteriormente contribuyeron el conocido libro de Spengler y la ideología del fascismo.

Ahora bien, la renovación moral de la humanidad, que debía ser obra de los alemanes, presupone la renovación moral previa del propio pueblo alemán. Y esta renovación debía realizarse mediante la reeducación nacional de los alemanes. La educación del pueblo entre éstos correspondía a la revolución en Francia. En otras palabras, los franceses se renovaban mediante la revolución, mientras que el pueblo alemán, en su condición de pueblo original, no tenía necesidad de recurrir a la misma; su tarea consistía en la educación de sí mismo. No en vano el pueblo alemán era el "yo" entre los pueblos.

La época de la "ciencia de la razón" y del "arte de la razón" —época nueva de la historia universal, que viene a reemplazar a la del egoísmo y la del individualismo— es iniciada por los alemanes. El intento de los franceses de crear un Estado racional con ayuda de la revolución había fracasado, dice ahora el antiguo admirador entusiasta de la revolución. Unicamente los alemanes pueden cumplir la tarea de crear el Estado de la razón, pues sólo ellos son capaces de subordinar sus intereses personales a los intereses de la sociedad, de ponerse al servicio del todo.

También en otra cuestión muy esencial abandona Fichte la posición revolucionaria de un principio. El nuevo sistema de educación del pueblo es enunciado como elemento previo para la capacitación de los ciudadanos del Estado racional. Y justamente el pueblo alemán, por su carácter, era capaz de reeducarse. El Estado racional no podía ser obra de la revolución. Hacía falta crear previamente el hombre nuevo para el nuevo régimen social. El Estado de la razón sería implantado por vía pacífica como resultado del nuevo sistema de educación socialista.

Ultimamente, escritores burgueses y ciertos autores socialistas tratan de demostrar la superioridad del socialismo y el idealismo fichteanos frente al comunismo y al materialismo de Marx.

Cierto Hermann Schneider profetiza que "la concepción alemana del mundo será en el futuro socialista, pero será el socialismo de Fichte, y no el de Marx". En cuanto a Rusia, su concepción del mundo será también socialista, pero con el socialismo de Dostoievski, de Tolstói y de la Iglesia Ortodoxa. En general, la ideología de las masas europeas será, en fin de cuentas, cristiana, pues el cristia-

nismo encierra todas las posibilidades de una concepción socialista del mundo entre las masas.[60]

El problema de la asimilación por las masas de la ideología marxista en su conjunto y del desplazamiento por ésta del cristianismo y demás concepciones religiosas e idealistas es, en efecto, de singular trascendencia. La concepción marxista del mundo debe conquistar las masas populares. Pero las ideologías son obra no sólo del pensamiento abstracto, sino, ante todo, de las condiciones de la vida material. Esto no significa, sin embargo, que la lucha por llevar una concepción del mundo a las masas no deba mantenerse también en el plano ideológico. Todo lo contrario, concedemos excepcional significación al aspecto ideológico del problema, pero nos damos cuenta de que las raíces de esa concepción, por muy profundos y arraigados que sean los prejuicios de todo género entre las masas, no pertenecen a la esfera de los razonamientos abstractos.

En cuanto a Fichte, hemos tratado de demostrar que su concepción del mundo estaba determinada y se nutría por la lucha revolucionaria de la burguesía —en primer término de la francesa— contra la concepción del mundo y el régimen del feudalismo. Fichte fue ideólogo y jefe de la parte revolucionaria de la pequeña burguesía alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pero los intentos actuales de restaurar y dar nueva vida a la doctrina de Fichte —su idealismo ilimitado, el apriorismo y el racionalismo, su moralismo y su socialismo pequeñoburgués— deben ser calificados de reaccionarios. La concepción del mundo fichteana pasó hace ya mucho a los archivos de la historia. Algunas ideas geniales que él manifestó en cuanto al Estado y a la propiedad, lo mismo que el método dialéctico que utilizaba, adquirieron fundamentación científica en el marxismo. La concepción del mundo de Fichte, en su conjunto, no resiste ninguna crítica científica.

No obstante, hay también ciertos autores[61] que otorgan la preferencia al realismo de Fichte frente al "utopismo" de Marx. Algunos escritores burgueses y socialistas, descontentos con la doctrina de Marx, querrían derivar el movimiento obrero hacia el nacionalismo, el patrioterismo y *el espíritu estatal*. Por ello invitan a retroceder a Lassalle y a Fichte. Estas cantilenas se intensificaron particularmente durante la guerra mundial y en el período subsiguiente, cuando Fichte fue elevado al pavés en calidad de profeta y héroe nacional. En estos últimos años, al robustecerse entre los socialdemócratas las tendencias éticas y religiosas, la doctrina de Fichte empieza a adquirir nuevos seguidores y divulgadores. Es perfectamente lógica la atracción de los elementos pequeñoburgueses por el "socialismo" pequeñoburgués de Fichte, el cual descansa, a diferen-

---

[60] *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Heft I, Januar 1925, S. 26.

[61] Véase, por ejemplo: W. WEBER, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*. 1900, S. 104 y otras.

cia del de Marx, en principios éticos, y no en fundamentos materiales e históricos.

Nos llevaría muy lejos el intento de someter a crítica todo cuanto los escritores socialdemócratas dicen ahora sobre temas religiosos y éticos. En todo caso, esa tendencia representa un peligro para el movimiento socialista.

Estamos profundamente convencidos de que, en última instancia, la concepción marxista del mundo conquistará a las masas obreras, de que se convertirá en la concepción del mundo de las masas populares; pero en un próximo futuro nos aguarda, indudablemente, una lucha encarnizada de los seguidores del marxismo auténtico contra los intentos de implantar doctrinas religiosas e idealistas en el seno de las masas obreras.

Nuestra época se distingue radicalmente de los tiempos en que vivió Fichte, cuando a la palestra de la historia había salido la burguesía, que reconstruyó la vida de la sociedad de arriba abajo. En Francia esa clase marchaba al combate bajo las banderas del materialismo militante; en Alemania, en virtud de condiciones históricas particulares, los representantes revolucionarios de la burguesía —al no hallarse el país preparado para la revolución— pasaron al camino del moralismo y del idealismo. En cuanto al proletariado de nuestros días, no muestra la menor inclinación a volver la cara al pasado. La filosofía de Fichte no fue más que un reflejo ideal de las reivindicaciones y consignas lanzadas por la burguesía en la época de su conquista revolucionaria del mundo. Las tareas históricas que se plantean al proletariado son completamente distintas. Su concepción del mundo se nutre y se nutrirá de las condiciones reales que hacen posible y preparan la emancipación del proletariado y de la humanidad entera de la esclavitud asalariada. Al propio tiempo, la concepción proletaria del mundo debe distinguirse por un carácter definidamente científico. Esta concepción es únicamente el marxismo.

CAPÍTULO X

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831)

I

Hegel es la figura más importante de la filosofía clásica alemana, el creador del método dialéctico, aunque concebido, bien es cierto, a la manera idealista.

Nació el 27 de agosto de 1770, en Stuttgart. Su bisabuelo, el hojalatero Johann, que era protestante, tuvo que escapar en el siglo XVI de Austria, refugiándose en Wurttemberg de las persecuciones del gobierno católico. Los descendientes de Johann Hegel fueron artesanos, pequeños funcionarios y hombres de ciencia. El padre del filósofo pertenecía a los estratos más elevados del estamento de funcionarios y ocupó el cargo de secretario del Tesoro. Hegel ingresó en 1777 en el gimnasio de Stuttgart, donde permaneció diez años, distinguiéndose por sus grandes dotes y su aplicación. Por aquel entonces dedicaba todas sus horas libres a la lectura y el estudio de obras que trataban, principalmente, de historia. Ya desde muy joven todas sus aficiones giran en torno a los problemas de la historia universal. En su diario (1785-1787) subraya repetidamente que lo importante de los acontecimientos históricos no es la enumeración de hechos, sino la comprensión del vínculo interno y del sentido desde el punto de vista de la marcha general del proceso de la historia.

A la terminación de los estudios del gimnasio, Hegel ingresó en el Instituto de Teología de Tubinga, donde intimó con dos jóvenes que habían de influir sobre él extraordinariamente: eran Hölderlin y Schelling. El entusiasmo producido por la Revolución Francesa en todas las mentes avanzadas de Alemania no podía menos de afectar a estos tres mozos geniales. Lo mismo que Kant y Fichte, veían acertadamente en la Revolución Francesa un acontecimiento histórico-universal que debía renovar el mundo entero.

Hegel fue miembro activo del club político formado por los estudiantes de Tubinga y asistió a la ceremonia de plantar el árbol de la libertad en los alrededores de la ciudad. La Revolución Francesa con todas sus peripecias determinó en alto grado toda la evolución posterior de Hegel y puso un sello imborrable en su concepción del mundo.

Los ocho años que siguen a su salida del Instituto los pasó Hegel, como maestro particular, en Berna, en la casa de los Steiger, y en Francfort, con la familia del comerciante Hohel. En Berna tuvo ocasión de conocer de cerca el régimen oligárquico que allí imperaba. Siguió interesándose por la vida política de Europa, y en primer lugar, de Francia, Alemania y Suiza. En una carta a Schelling critica duramente el despotismo, que había puesto la religión a su servicio, confía que la filosofía kantiana —con su doctrina de la libertad— y las ideas políticas francesas, traerían la emancipación a la humanidad.

Junto a los problemas filosóficos generales, lo que más interesa a Hegel es cuanto se refiere al Estado y a la religión. Presta mucha atención a las cuestiones prácticas de la vida estatal. En aquellos años estudia las obras políticas de Spinoza, los trabajos de Hugo Grocio, la *Historia de Inglaterra* de David Hume, la *Historia de las Indias* de Raynal, las obras de Montesquieu, Rousseau, Gibbon, Georg Forster, etc. Los trabajos de Benjamín Constant le produjeron gran impresión. Entre sus escritos pertenecientes a este tiempo hay que recordar la *Vida de Jesús* y *Crítica del concepto de religión positiva*. Durante su estancia en Francfort escribió algunos trabajos de carácter político. Debemos señalar entre ellos, ante todo, la obra dedicada a la crítica del régimen estatal de Wurttemberg y a demostrar la necesidad de reformas políticas.

El régimen existente, escribe, no puede dar más de sí. Ha llegado una nueva época. En Francia, del "espíritu de los tiempos nuevos" ha surgido el nuevo régimen estatal correspondiente. Lo mismo debe ocurrir en Wurttemberg.

La Revolución Francesa despertó en Hegel el más vivo interés por los problemas políticos, pero no acertaríamos al pensar que él mantenía un punto de vista revolucionario. Las reivindicaciones que presentaba con relación a su patria eran muy moderadas. Se mostraba bastante duro contra el absolutismo, refiriéndose a los "derechos del hombre" innatos, pero no iba más allá de la monarquía constitucional en sus reclamaciones. Al mismo tiempo, profundos estudios sobre problemas de religión, filosofía, historia y política le conducen a la elaboración del método dialéctico.

Ya en este período, la atención de Hegel se centra en los problemas del desarrollo, de las relaciones recíprocas de lo finito y lo infinito, la unidad de los contrarios, etc. Al propio tiempo empiezan a esbozarse los perfiles de su futuro sistema filosófico. Con su traslado a Jena, en 1801, empieza un período nuevo en la vida del pensador. Su actividad filosófica se inicia con la publicación de *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. En 1802, él y Schelling inician la edición conjunta de la *Revista crítica de filosofía*. A ese tiempo se refiere la obra de carácter político-social que lleva por título *El régimen estatal de Alemania*.

Hegel afirma que la causa de la derrota de los alemanes en la guerra contra la Revolución Francesa radicaba en los defectos del régimen estatal de Alemania. El autor se fijaba la tarea de contri-

buir "a la comprensión de lo que hay", es decir, de presentar un panorama objetivo de la situación del país. Alemania no era ya un Estado, en ella imperaban la dispersión y la anarquía, "la falta de legalidad convertida en ley", era simplemente un "Estado teórico", razón por la cual el pensamiento de los alemanes presentaba un carácter puramente teórico, no real. En conclusión, Hegel sugería una serie de medidas prácticas que debían sanear el Estado.

A comienzos de 1807 vio la luz *La fenomenología del espíritu* obra que, entre otras cosas, ocasionó el rompimiento de Hegel con Schelling, quien hasta entonces tenía a aquél entre sus discípulos y seguidores. Hegel se convirtió en pensador independiente y en el prefacio a su obra se apartó abiertamente de la filosofía romántica de Schelling. En marzo de 1807 Hegel abandonó Jena, que había sufrido mucho las consecuencias de la guerra, y se trasladó a Bamberg, donde durante cierto tiempo dirigió un periódico político. En el curso de los ocho años siguientes fue profesor y director del gimnasio de Nuremberg. Estos años fueron para Hegel muy fecundos, elaborando en todas sus partes su obra principal, *Ciencia de la lógica.* Sus lecciones en el gimnasio integraron su *Propedéutica filosófica.* En Heidelberg, donde después de Nuremberg ocupó una cátedra de filosofía, preparó y editó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* que vio la luz en 1817. Con su traslado a Berlín, en 1818, Hegel se coloca a la cabeza del movimiento filosófico de la época y, al mismo tiempo, se convierte en el filósofo oficial del Estado prusiano.

Según Hegel, "la filosofía es la actualidad de su época expresada en ideas". Así contemplaba él su propia filosofía, en la que veía el producto supremo de la historia mundial. La filosofía se halla en Hegel unida siempre de la manera más íntima a tareas políticas prácticas. Se siente llamado a ofrecer una visión de su época, a explicar la esencia y el papel del Estado. Así lo hizo en *Filosofía del Derecho,* obra que apareció en 1821. Durante el período berlinés Hegel consiguió rodearse de numerosos discípulos y crear una amplia escuela. La fama de Hegel se extendió mucho fuera de Alemania; adquirió renombre mundial y una profunda influencia sobre toda la vida intelectual de la época.

Hegel murió del cólera el 14 de noviembre de 1831. Dejó un gran número de escritos que fueron publicados en 18 volúmenes por sus discípulos y amigos.

Como todos los filósofos de aquel tiempo, Hegel trató de construir un sistema filosófico acabado. El suyo era encarnación del idealismo objetivo. La realidad auténtica, según él, es la idea, a la cual llama absoluta y objetiva en virtud de que es eterna y existe con independencia de la materia. Esta idea se desarrolla, y en el proceso de su desarrollo, de su automovimiento, enajena de sí el mundo de las cosas. De este modo, la naturaleza, según Hegel, es el otro ser de la idea, del espíritu.

Con todo el carácter erróneo de este esquema idealista, la grandeza de Hegel consiste en afirmar el principio del automovimiento,

del desarrollo progresivo. Entre todos los pensadores del período premarxista, él fue quien elaboró de la manera más completa y consecuente la ciencia de la dialéctica. Al estudiar la lógica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu, que él elabora en diversos apartados de la filosofía de la historia, y la estética, Hegel, según palabras de Engels, "en todos estos variados campos históricos trabajó [...] por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo".(1)

Esta idea del desarrollo, como todas las categorías fundamentales de la dialéctica, la elaboró Hegel apoyándose en los avances de las ciencias naturales y penetrando en el sentido de los grandiosos acontecimientos de su tiempo. La Revolución Francesa fue un material valiosísimo para la formación de sus concepciones sobre la historia y la sociedad. Hegel trató de revelar las causas que condujeron a Francia a la revolución.

"Toda la situación de Francia en aquel tiempo —escribe— era un agregado confuso de privilegios completamente absurdos e insensatos, era una situación absurda a la que, al mismo tiempo, se unía una corrupción extrema de las costumbres, del espíritu; era el reino de la desigualdad, que se convierte en injusticia descarada cuando empieza a despertar una actitud consciente respecto a ella. La opresión extraordinariamente dura a que el pueblo era sometido, las dificultades del gobierno, que no sabía cómo arbitrar recursos para mantener el lujo de una nobleza entregada al derroche, dieron el primer motivo para el descontento. El nuevo espíritu se tornó eficaz: el yugo movía a la investigación. Se puso en claro que las sumas extraídas del pueblo no se invertían en cubrir las necesidades del Estado, sino que eran dilapidadas de la manera más absurda. Todo el sistema estatal parecía una injusticia. El cambio fue inevitablemente violento, porque la transformación no fue llevada a cabo por el gobierno."(2)

La dialéctica de Hegel se robusteció con la generalización de los acontecimientos históricos del pasado. El filósofo reveló las contradicciones de la historia. Así lo indica Lenin al citar el pasaje donde Hegel dice que César suprimió la contradicción interna suprimiendo la república, que era ya una sombra, y originó una nueva contradicción.(3)

La Iglesia de la Edad Media, dice Hegel, se hallaba llena de contradicciones. Lo mismo le ocurría al Estado. El poder imperial, que debía ser la mano laica de la Iglesia, "encerraba contradicciones: este poder imperial era un título honorífico vacío que no tenía importancia seria para el propio emperador o para quienes querían, con la mediación de éste, realizar sus fines egoístas, porque la vejez

---

(1) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, ed. rusa, t. XXI, pág. 279. (Cfr. Marx y Engels, "Obras escogidas", Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, t. II, pág. 339.)

(2) HEGEL, *Obras*, ed. rusa, t. VIII, pág. 413.

(3) V. I. LENIN, *Obras completas*, 5ª ed. rusa, t. XIX, pág. 286.

y la violencia existen para sí, sin subordinarse a la noción antes recordada, que no pasa de ser algo general".[4]

Hegel descubre a continuación una contradicción en la esencia misma de ese Estado. Así, por ejemplo, el vínculo llamado fidelidad resulta infiel en el más alto grado. Hegel dice literalmente: "...*diese Treue ist das Allerungetreueste*".[5]

La fidelidad *(fides)* es la infidelidad máxima porque "los príncipes y los vasallos del emperador son fieles sólo a su egoísmo y a sus pasiones, pero son completamente infieles al imperio y al emperador porque en la fidelidad como tal ven la justificación de su arbitrariedad subjetiva, y el Estado no está organizado como un todo moral. La *tercera* contradicción se revela en los individuos como contradicción entre el espíritu piadoso, la más hermosa y profunda devoción, por una parte, y la grosería bárbara de la mente y la voluntad, por otra."[6]

Hegel termina su análisis con las siguientes palabras: "Así es, contradictorio y rebosante de engaños, este mundo medieval..."[7]

Partiendo de todo esto, Hegel se opone a quienes en su tiempo deseaban convertir en consigna "la perfección del mundo medieval y ver en él un ideal que querían realizar".

Hegel muestra a continuación cómo *de la falta de libertad surgió la libertad*: la posición de las personas que gozaban de protección provocó el desarrollo del principio de la propiedad libre.

Los individuos, a quienes el cultivo de la tierra acercaba, formaron a modo de una unión, asamblea o conjura. Convinieron en hacer para sí lo que antes hacían sólo para el señor. De este modo se constituyeron las comunidades, en las cuales se desarrollaron las industrias artesanas. Estas comunidades dieron origen a las ciudades, cuya cultura se diferenciaba de la cultura rural.

El derecho feudal es el *derecho de la arbitrariedad*: tal es la "sentencia" que Hegel dicta contra el régimen feudal.

Indudablemente, Hegel llegó a estas conclusiones bajo la influencia directa de la Revolución Francesa, que había destruido los cimientos del mundo feudal.

La revolución conmovió profundamente al filósofo, que en el primer período de su labor se nos muestra como decidido partidario de ella. Ante todo hay que subrayar aquí el hecho muy importante de que Hegel proclamó la revolución como un fenómeno legítimo, necesario y justo,[8]

A la influencia de la Revolución Francesa hay que atribuir el vivo interés de Hegel por la política. En 1796, de camino de Berna a Francfort, se detuvo durante algunos meses en Wurttemberg, su tierra natal. Desde el comienzo de la Revolución Francesa, Wurt-

---

(4) HEGEL, *Obras*, t. VIII, pág. 359.
(5) HEGEL, *Sämtliche Werke*, Bd. II, 1928, S. 485.
(6) HEGEL, *Obras*, t. VIII, pág. 359.
(7) *Ibídem*.
(8) HEGEL, *Jenenser Realphilosophie*, Bd. II, 1931, S. 246.

temberg había vivido grandes acontecimientos políticos. Situado cerca de la frontera con Francia, experimentaba una fuerte influencia de las ideas progresivas. Imperaba la dualidad de poderes y entre el duque y la Junta de Estamentos *(Ständischer Ausschuss)* no cesaba la lucha. La Junta mantenía una orientación francesa; el duque trataba de fortalecer los vínculos con Austria. El Landtag no se había reunido desde 1770. Ahora, en vista de la grave situación del país, el duque se decidió a convocarlo, cosa que sucedió en 1796.

Dejamos al margen los acontecimientos relacionados con la convocatoria del Landtag, con los problemas relativos a las cargas fiscales (peticiones de que los impuestos fuesen satisfechos también por la aristocracia, por los grandes propietarios, etc.) y las reclamaciones de implantar la representación popular electiva en vez del viejo Landtag, que era una institución falsamente representativa. Nos interesa más la participación de Hegel en estos acontecimientos políticos.

Durante la segunda mitad de 1797 escribió un trabajo sobre la organización estatal de Wurttemberg. Lamentablemente, el original del mismo no se ha conservado, aunque sus ideas fundamentales han llegado hasta nosotros gracias a la obra de Haym, quien disponía de fragmentos del manuscrito. Hegel expresa un punto de vista bastante radical contra el orden de cosas y la constitución existente. "La satisfacción tranquila con la realidad, la desesperación, la fidelidad paciente al destino se convirtieron en esperanza, en un espíritu de espera y de decisión de conseguir algo distinto. La imagen de unos tiempos mejores y más justos se apoderó vivamente de las almas de la gente, y la añoranza por un régimen más libre provocó la excitación en todas las mentes y las apartó de la realidad."(9)

De este modo, según vemos, Hegel se encontraba bajo la influencia de la Revolución Francesa, la cual había promovido la reivindicación de un orden de cosas nuevo, más libre. Un sentimiento profundo y general decía que el edificio del Estado no podía mantenerse en pie.(10)

"La justicia es el único criterio para juzgar qué partes de la constitución se han hecho viejas. La justicia es la única fuerza capaz de engendrar un orden sólido. Quienes desean conservar artificialmente el viejo orden de cosas, quienes no aceptan ya las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, preparan las condiciones para el derrocamiento de lo existente por medio de la violencia. Y Hegel se dirige a los estamentos en su conjunto, lo mismo que a cada uno en particular, pidiéndoles la renuncia a sus justas posesiones, que se eleven sobre sus pequeños intereses hasta la idea de la justicia. Quien posee derechos desiguales, que busque el equilibrio con los otros."(11)

Hegel se muestra decididamente contrario al papel de los aboga-

(9) F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Bd. I, 1920, S. 57.
(10) *Ibídem.*
(11) *Ibídem.*

dos y consejeros que se mantenían entre el duque y el pueblo. Subraya que un eclesiástico no dispone de tanto poder sobre la conciencia de quienes se confiesan como el que estos confesores políticos poseían sobre los funcionarios. Pero el enemigo más peligroso lo veía Hegel en la corte, en el príncipe. "Toda la constitución —dice— gira alrededor de una persona, que concentra en sus manos todo el poder y no ofrece garantía alguna de reconocimiento de los derechos humanos."(12)

Las elecciones al Landtag debían celebrarse con independencia completa de la corte. Del gobierno y de sus funcionarios Hegel no esperaba reforma alguna. "Todos ellos han dejado de comprender el sentido de los derechos innatos del hombre", en la contradicción entre el deber y la conciencia no cesan de buscar "la base histórica de lo existente", es decir, su justificación histórica.

Hegel exigía una representación popular auténtica, elecciones periódicas al Landtag; en nuestra opinión, dado que en aquellos años era republicano, si las condiciones hubieran sido más favorables de lo que ocurría en la atrasada Alemania, su camino habría sido otro.

II

Hegel se vio absorbido enteramente por las ideas políticas de la Revolución Francesa hasta 1800, cuando en sus concepciones se produjo un viraje hacia la religión y, en general, hacia el conservadorismo. Las contradicciones de la realidad de aquel entonces —los tormentosos acontecimientos de la Revolución Francesa, de un lado, y el atraso de la mísera vida alemana, de otro— se reflejaron en toda su plenitud en un titán del pensamiento filosófico como era Hegel. Y hay que reconocer que en esta pugna pudo más su patria.

"...Hegel —escribía Vladímir Ilich Lenin— fue admirador del Estado prusiano absoluto, a cuyo servicio se encontraba en calidad de profesor de la Universidad de Berlín..."(13) No obstante, hasta el fin de sus días, decía en sus lecciones de filosofía de la historia: "Desde que el sol se encuentra en el cielo y los planetas giran a su alrededor no se ha visto que el hombre permanezca sobre la cabeza, es decir, se apoye en sus ideas y construya la realidad de conformidad con ellas. Anaxágoras dijo por primera vez que el νοῦς (el espíritu) dirige el mundo, pero sólo ahora ha reconocido el hombre que la idea debe dirigir la realidad espiritual. De este modo, esto era una espléndida salida del sol. Todos los seres pensantes celebraron la aparición de esta época. En aquel tiempo imperaba un sentimiento elevado y conmovedor, el mundo se hallaba

(12) Cita tomada de: F. ROSENZWEIG, Obra cit., págs. 58-59.
(13) V. I. LENIN, *Obras completas*, t. II, pág. 7.

poseído por el entusiasmo como si llegase la conciliación real de lo divino con el mundo."[14]

De tal modo, este himno a la Revolución Francesa, este reconocimiento de su justicia parecía que debía tener como consecuencia lógica el reconocimiento de que sus principios eran también algo importante para Alemania. Pero en Hegel encontramos dos lógicas del proceso histórico: una para Francia y otra para Alemania. Sostiene que la revolución, que había abierto el camino a la creación de la razón y a los principios de la libertad en Francia, en Alemania no era necesaria.

Según afirmaba Hegel, Alemania había aventajado incluso a Francia, ya que en su régimen social y estatal se había introducido, gracias a las reformas, tales perfeccionamientos que éstos satisfacían las necesidades de los hombres y apaciguaban su "conciencia". La reforma proclamaba la "libertad del espíritu" y esto bastaba por completo para prevenir la revolución. Hegel se desdice de sus opiniones primeras. Según sus palabras, en Alemania no existía la injusticia encarnada en la arbitrariedad de los soberanos. La voluntad de los príncipes alemanes era reconocida como digna de respeto, por cuanto era "sabia" en sus deseos de derechos, de justicia y del bien del todo. Esta falsa caracterización del absolutismo alemán tenía como objeto la conciliación con la monarquía alemana.

Hegel no se limita a reconocer el carácter histórico-universal de la Revolución Francesa, que él consideraba inevitable, sino que llega a justificar sus violencias, aunque presenta la esencia de la revolución como si fuera una lucha contra el catolicismo. De lo que se trataba era de que la religión católica resultaba incompatible con cualquier régimen estatal racional. En la Francia prerrevolucionaria el catolicismo cumplía un papel excepcional. Hegel manifiesta que "con la religión católica es imposible ninguna organización estatal racional, pues el gobierno y el pueblo deben tener esta última garantía, consistente en la persuasión, y únicamente pueden tenerla en una religión que no se oponga al régimen estatal racional".[15] Esta religión era la protestante, es decir, la que predominaba en Alemania.

A los países católicos se oponen los protestantes con su nueva religión, la cual, en opinión de Hegel, es superior al catolicismo, puesto que asegura al Estado y a sus leyes una base "auténticamente eterna". "Del principio de la religión protestante se deduce la libertad subjetiva de la razón."[16] Por consiguiente, la religión protestante es un instrumento más eficaz, con fines que pudiéramos llamar de protección. Por esta razón subrayaba a continuación Hegel que el mundo protestante se había visto asegurado y protegido frente al pensamiento revolucionario francés. Los alemanes se habían elevado dentro del protestantismo a un nivel más alto de desarrollo

---

(14) HEGEL, *Obras*, t. VIII, págs. 413-414.
(15) *Ibídem*, pág. 415.
(16) HEGEL, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, 1928, S. 904.

del pensamiento y de la libertad. Surge la cuestión, dice Hegel, de las condiciones dentro de las cuales las revoluciones son posibles.

Las revoluciones se habían producido en los países latinos. "En cambio, allí donde imperaba la libertad de la Iglesia evangélica, reinaban la tranquilidad y el orden. Porque los protestantes realizaron su revolución junto con la Reforma[...] Los principios de estas revoluciones eran los principios de la razón, los cuales, sin embargo, han sido tomados en su abstracción, y a consecuencia de ello se mostraron polémicamente contra todo lo existente. Pero los principios de la razón deben ser entendidos de una manera concreta, pues sólo entonces se llega al imperio de la verdad auténtica."(17) En otro lugar, exponiendo esta misma idea, Hegel dice: "[...]Sin cambio de religión no puede producirse la revolución política. La libertad del espíritu, tal como ha sido proclamada en los países latinos, los propios principios de la libertad, no son sino principios abstractos. Estaban dirigidos contra lo positivo y no habían sido tomados de la religión. Por ello no han traído la libertad de espíritu que existe en la religión, en la divinidad, en la libertad verdadera[...]" (18)

En los países protestantes, particularmente en Prusia, manifiesta Hegel, hay conformidad con el orden político-social y armonía entre éste y el principio protestante de "libertad del espíritu".

Toda esta teoría de Hegel está dictada exclusivamente por el deseo de defender a su patria y de colocarla sobre Francia y su vía revolucionaria de desarrollo. Ya nos hemos detenido en el hecho de que la religión no es la determinante en la construcción de las bases del régimen estatal. Además, Hegel, en consonancia con su posición idealista, no cesa de operar con categorías puramente abstractas, sin molestarse en esclarecer las condiciones concretas de la vida político-social de Alemania y su diferencia respecto de las condiciones de Francia. En Alemania no se produjo la revolución no porque se encontrase a un nivel más alto de desarrollo, sino, al contrario, en virtud de su atraso económico y político. El modo burgués de producción se encontraba aún en pañales, mientras que en Francia el capitalismo había alcanzado ya grandes éxitos. El tercer estado de Francia era ya una fuerza capaz —según demostraron los acontecimientos— de destruir el feudalismo y de tomar el poder en sus manos. El "espíritu" hegeliano y el desarrollo de los principios abstractos de la libertad no contribuyen en absoluto a explicar el proceso histórico general, ni tampoco, en particular, el origen de la Revolución Francesa.

Hegel afirmaba que la Revolución Francesa debía ser derrotada inevitablemente, ante todo porque había destruido la monarquía. En *La fenomenología del espíritu* dedica a la Revolución Francesa un capítulo que lleva por título "La libertad absoluta y el terror". Partidario y defensor de la monarquía estamental, Hegel condenaba la Revolución Francesa porque ésta disolvía, destruía en la "liber-

(17) *Ibídem*, S. 925.
(18) *Ibídem*, S. 931.

tad absoluta" todos los estamentos en que se divide el todo, es decir, el Estado. Seguidamente se manifestaba contra la democracia, dentro de la cual "cada ciudadano hace las leyes" mostrándose en calidad de legislador. La ley, como ya sabemos, es, según Hegel, "lo general". ¿Cómo el individuo aislado puede crear lo general? Esto es contrario a la filosofía de Hegel. Pero éste incurre aquí en un error doble. En primer lugar, la ley dentro de la democracia no es obra del individuo, como ocurría justamente en la Prusia monárquica y absoluta, donde el soberano era el "autor" único de las leyes. En segundo lugar, Hegel calumnia a la Revolución Francesa al presentar las cosas como si hubiese dado origen a una anarquía dentro de la cual casi todos eran legisladores directos.

La libertad universal, afirmaba Hegel, no puede engendrar nada positivo; es capaz solamente de lo negativo, es decir, de acciones destructoras. A propósito, se podría replicar a Hegel que la Revolución Francesa, con su carácter burgués no realizó ni podía realizar la libertad "absoluta". Mas para nosotros lo importante aquí es que Hegel se mostraba contra la libertad universal y contra la democracia.

Hegel reconocía los éxitos enormes del materialismo y el ateísmo de los franceses. "El ateísmo francés, el materialismo y el naturalismo —escribía— destruyeron todos los prejuicios y vencieron a las premisas desprovistas de conceptos y a las tesis reconocidas de lo positivamente existente en el campo de la religión, lo cual se encontraba relacionado con los usos, costumbres, opiniones, determinaciones jurídicas y morales y con la estructura civil. Valiéndose de las armas del sentido común y de la seriedad ingeniosa, y no de declamaciones ligeras, se puso frente a la situación del mundo en el terreno del orden jurídico, contra la organización estatal, la administración de justicia, el modo de gobierno, la autoridad política y también contra el arte."[19]

Sin embargo, Hegel trata de interpretar la lucha de los partidarios franceses de la Ilustración, en el plano religioso, no como lucha contra la religión en general, sino como algo que afectaba únicamente al catolicismo. Los ataques que encontramos en las obras de los partidarios franceses de la Ilustración, escribe Hegel, no apuntaban contra lo que nosotros llamamos religión: al contrario, ésta quedaba a salvo, sin ser afectada ni en lo mínimo. Y Hegel subraya que por religión entiende la fe profunda y el convencimiento de la existencia de Dios. Cierto, no todos los partidarios franceses de la Ilustración fueron ateos; entre ellos los había deístas, como, por ejemplo, Voltaire. Pero Hegel habla de los filósofos franceses en general, incluyendo aquí a Diderot, Holbach y otros ateos. Estaba dispuesto hasta a ver un mérito en los ataques de los filósofos franceses contra la religión y el Estado. Pero en este "elogio" vemos una argucia de Hegel. "La hipocresía, la santurronería, la tiranía,

---

[19] HEGEL, *Obras*, t. XI, pág. 385.

viendo ahora que le han despojado de lo que robó, los débiles de espíritu pueden decir —afirma Hegel— que los filósofos franceses atacaron a la religión, al Estado y a las costumbres. Pero ¿qué religión era ésta? No la purificada por Lutero, sino la superstición más despreciable, el clericalismo, la estupidez, un mísero modo de pensar y, principalmente, la dilapidación de las riquezas y el nadar en la abundancia de bienes terrenales en medio de la miseria reinante."(20)

Hegel aprovecha la ocasión para marcar a la Iglesia Católica con el estigma de la infamia y exaltar la religión purificada por Lutero. Va tan lejos que considera que los pensadores franceses se lanzaron al combate contra la Iglesia Católica "en vista de la humillación y la deshonra de su *cruz*". Los filósofos franceses, exclama Hegel, realizaron en una forma distinta la Reforma luterana. Hegel pone muy en alto a los pensadores franceses. Comprendía perfectamente la terrible situación en que la sociedad y el Estado se encontraban en vísperas de la revolución.

"Nos resulta fácil —dice— reprochar a los franceses sus ataques contra la religión y el Estado; hay que imaginarse el cuadro terrible de la sociedad, de la indigencia, de las infamias que reinaban en Francia para comprender el mérito de estos filósofos... ¿Qué Estado era aquél? El imperio más incontrolado de los ministros y de sus amantes, esposas y ayudas de cámara, de tal manera que un ejército enorme de pequeños tiranos y de gente ociosa consideraba como un derecho divino que le era propio el entrar a saco en los ingresos del Estado y aprovecharse del sudor del pueblo. La desvergüenza y la injusticia habían alcanzado límites increíbles, las costumbres guardaban relación con la bajeza de las instituciones; vemos la falta de derechos de los individuos en la esfera civil y política lo mismo que en la esfera de la conciencia, del pensamiento."(21).

Hegel (pues esto se refiere a Francia, y no a Prusia) pone aquí los pies en la tierra y por eso manifiesta ideas ciertas, aunque no las admite en relación con su patria, donde el pueblo gemía bajo el gobierno tiránico de numerosos señores.

A continuación, Hegel dice que los filósofos no pensaban en absoluto en la revolución, y esto es así sin duda alguna, pues cifraban sus esperanzas en el "monarca ilustrado". Lo único que pedían era la desaparición de los abusos, que los ministros fuesen personas honestas; recomendaban al rey un espíritu ahorrativo. Y si, a pesar de ello, la revolución tuvo lugar, los filósofos no fueron los causantes. La Revolución Francesa —dice Hegel— fue originada por el tenaz inmovilismo, por la incompresión más completa, por el egoísmo."(22) "Los filósofos —prosigue— ...podían tener sólo una idea general de cómo debía ser esto, y no indicar el modo de realizarlo."(23)

---

(20) *Ibídem*, pág. 389.
(21) *Ibídem*.
(22) HEGEL, *Obras*, t. XI, pág. 389.
(23) *Ibídem*, págs. 389-390.

Mucho de lo que Hegel dice es justo, pero pierde de vista que la revolución, aunque preparada por la actividad de los filósofos, por su crítica y sus doctrinas positivas, no fue realizada por ellos, sino por las masas populares y por la burguesía revolucionaria, la cual se guiaba no tanto por las teorías de los filósofos como por sus propios intereses materiales. Dejando aparte a Holbach, Diderot, Helvecio, Turgot y otros filósofos, que, en efecto, no llamaban a la revolución, debemos observar que de las doctrinas de estos pensadores se desprendía forzosamente la necesidad de la revolución.

Las condiciones económicas y políticas de la Francia de aquel entonces convertían la revolución en algo objetivamente inevitable, deseáranlo o no subjetivamente unos u otros filósofos.

Las simpatías por la Revolución Francesa y su posición conciliadora hacia el régimen existente llevaron a Hegel, según vemos, al compromiso y a la inconsecuencia, aunque en sus conclusiones siempre se revelaba su fidelidad política. Incluso al proclamar el "gran derecho humano a la libertad subjetiva" que los hombres conquistaron heroicamente "con ayuda de su gran genio, de la cordialidad de sus sentimientos, del ardor de sus mentes y su coraje", no puede menos de agregar que en todo esto se manifestaba "el fanatismo del pensamiento abstracto".

Hegel tiene en gran estima las aportaciones al mundo de la ciencia experimental y de la Ilustración francesa, que refutaron la "monstruosa superstición" y enfrentaron a la autoridad el imperio del sujeto, o dicho de otro modo, el imperio de la razón humana, de los conocimientos, esclareciendo la significación de las leyes de la naturaleza. Ésta era concebida como un sistema de leyes conocidas, y el hombre resultaba libre en la medida en que conocía dichas leyes. El Antiguo y el Nuevo Testamentos eran rechazados como fuentes de la moral y del derecho. Con ello desaparecían todos los viejos privilegios. Hegel comprendía muy bien que la humanidad se había elevado a un nuevo nivel del desarrollo social, que ello constituía un avance gigantesco. En su *Historia de la Filosofía* dice que la Ilustración francesa reveló una energía y una fuerza asombrosas de comprensión "en su lucha contra lo existente, contra la fe, contra el poder de toda autoridad que era impuesto desde hacía un milenio". (24)

III

En su prefacio a *La filosofía del derecho* Hegel enunciaba la proposición: *"Lo que es racional es real, y lo que es real es racional."* (25)

Esto se desprende de la concepción idealista del pensador, según

(24) *Ibídem*, pág. 385.
(25) HEGEL, *Obras*, t. VII, pág. 15.

la cual, como hemos recordado, en la realidad se manifiesta el espíritu mundial, la razón universal, que se revela en el tiempo. La razón gobierna el mundo, enseñaba Hegel. La razón es la substancia, o de otro modo: toda la realidad tiene su existencia en ella y gracias a ella. La razón no necesita de un material exterior. Lo toma todo de sí misma y es para sí el material que elabora. La razón es su fin último absoluto, su realización y encarnación. De este modo, *la razón es el creador de todo el ser*. Con ello, la razón es elevada, en esencia, al rango de divinidad. Y la historia universal es un producto de la razón. Semejante concepción mística de la razón no tiene nada de común, se entiende, con la manera como los materialistas franceses la entendían. Para estos últimos el mundo es gobernado también por la razón, pero se trata de la razón humana, a diferencia del espíritu mundial hegeliano, de la razón suprema.

Para la Ilustración francesa, todo lo que es contrario a la razón debe ser destruido. Hegel enuncia su famosa fórmula: "Todo lo real es racional", pero la victoria humana es una sucesión de formas de sociedad y de Estado. Esto significa que lo que en tiempos fue real, y por consiguiente racional, dejó de ser real y perdió su carácter racional. Significa también que el presente, en virtud de la ley forzosa del desarrollo dialéctico, con el tiempo dejará de ser presente, real, dejará de ser racional. De este modo, esta proposición de Hegel, que parecía justificar todo lo existente, se convertía en su contrario, en una consigna revolucionaria.

He aquí lo que a este respecto escribe Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: "La tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana en su contrario: todo lo real dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, en cuanto a su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre, está destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método hegeliano de pensar, en esta otra: todo cuanto existe merece perecer."

"Lo que sí tenemos que decir es que en Hegel no aparece desarrollada con tanta nitidez la anterior argumentación." (26)

Indudablemente, tal interpretación de la relatividad de lo existente podía ser propia sólo de revolucionarios. No todo lo existente es real; lo real es lo nuevo, lo que nace, lo que viene en sustitución de lo viejo. Hegel, en cambio, en la práctica, cuando se trata del "régimen existente" no puede ser objetivo: presenta la atrasada Alemania como encarnación del Estado absoluto, como la última palabra de la historia.

Ahora bien, la historia, según Hegel, es la conciencia de la libertad. Este hermoso pensamiento se ve deformado en su aplicación

(26) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XXI, págs. 276 y 278. (Cfr. "Obras escogidas", ed. cit., t. II, págs. 336 y 338.)

al mundo alemán. "La historia universal es revelación del espíritu en la forma en que éste se elabora el conocimiento de lo que es en sí, y a la manera como la semilla contiene toda la naturaleza del árbol, el sabor y la forma de los frutos, así, las primeras manifestaciones del espíritu contienen virtualmente toda la historia. Los pueblos orientales no saben aún que el espíritu o el hombre como tal es libre en sí; como no lo saben, no son libres; saben únicamente que *uno* es libre, pero precisamente por ello esa libertad no es más que arbitrariedad, salvajismo, la torpeza de la pasión, el freno de la pasión, o la ternura que no es más que casualidad de la naturaleza o arbitrariedad. Por consiguiente, este *uno* resulta un simple déspota, y no un hombre libre. Sólo entre los griegos apareció la conciencia de la libertad, y por eso fueron libres, pero ellos, lo mismo que los romanos, lo único que sabían era que algunos eran libres, y no el hombre como tal; esto no lo sabían ni siquiera Platón y Aristóteles. Por esto los griegos no sólo poseían esclavos, a los cuales estaban vinculadas su vida y la existencia de su hermosa libertad, sino que esta misma libertad era en parte simple casualidad, una flor efímera y limitada; en parte, al mismo tiempo, era una dura esclavización del principio humano. Sólo los pueblos germánicos llegaron con el cristianismo a la conciencia de que el hombre como tal es libre, de que la libertad del espíritu es la propiedad más fundamental de su naturaleza..." (27)

Así, el intento de Hegel de dar una explicación científica de las diversas épocas adultera la historia y, al mismo tiempo, deforma la idea genial de que la propia historia es el conocimiento de la libertad en su necesidad. No hace falta detenerse en la circunstancia, por ejemplo, de que en modo alguno los griegos poseían esclavos porque su mundo antiguo no hubiese llegado aún hasta la conciencia de que el hombre como tal es libre. Se trataba de todo lo contrario: la esclavitud engendraba y robustecía la conciencia a ella correspondiente. Sin embargo, no podemos menos de apreciar la afirmación hegeliana de que la libertad de Grecia y Roma era inhumana e injusta, pues significaba el reverso de la esclavitud.

Volvamos, sin embargo, al sentido de la historia. Así, la libertad es el fin de la historia humana. Ahora bien, ¿de qué recursos se vale el espíritu para realizar esta idea?

"Si la libertad como tal —dice Hegel— es, ante todo, un concepto interior, los medios, al contrario, resultan algo exterior, lo que aparece, lo que salta directamente a los ojos y se descubre en la historia. Un examen más atento de la historia nos convence de que las acciones de los hombres se desprenden de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses, de sus caracteres y capacidades, y de tal modo que los motivos inductores en este drama son solamente estas necesidades, pasiones e intereses, y únicamente ellos desempeñan el papel principal." (28)

---

(27) HEGEL, *Obras*, t. VIII, pág. 18.
(28) *Ibídem*, pág. 20.

Por consiguiente, para estudiar la historia hay que recurrir a la investigación de este mundo "exterior", mientras que el espíritu mundial, que para Hegel es la base del desarrollo de todos los fenómenos de la historia universal, resulta de hecho impotente. Al contrario, según hemos visto, deforma la esencia de las cuestiones resueltas concretamente. Y aquí Hegel expresa el notable pensamiento de que las necesidades y los intereses de los hombres son las fuerzas motrices de la historia universal.

Refiriéndose a las concepciones histórico-filosóficas de Hegel, Engels escribe: "Él fue el primero que intentó poner de relieve en la historia un proceso de desarrollo, una conexión interna, y por muy peregrinos que hoy nos parezcan muchos aspectos de su filosofía de la historia, la grandeza de la concepción fundamental sigue siendo todavía algo admirable, lo mismo si comparamos con él a sus predecesores que si nos fijamos en los que después que él se han permitido hacer consideraciones generales acerca de la historia. En la *Fenomenología,* en la *Estética,* en la *Historia de la Filosofía,* en todas partes vemos reflejada esta concepción grandiosa de la historia, y en todas partes encontramos la materia tratada históricamente, en una conexión determinada con la historia, aunque esta conexión aparezca invertida de un modo abstracto." [29]

A pesar de su esquema idealista, Hegel está lejos de contemplar la historia como un entrelazamiento de intereses casuales, subjetivos. Propios de la actividad humana son el vínculo y el desarrollo, tanto si esto es comprendido como si no lo es.

Hegel escribe: "Las tareas de la ciencia, y en particular de la filosofía, consisten, en general, en conocer la *necesidad* oculta bajo la apariencia de casualidad; esto, sin embargo, no hay que comprenderlo como si la casualidad perteneciese solamente a la esfera de nuestra representación subjetiva y por ello debiera ser eliminada por completo para que nosotros podamos alcanzar la verdad. Las aspiraciones científicas que van unilateralmente por este camino, no evitarán el justo reproche de ser un juego infructuoso de la mente y una pedantería excesiva." [30] Hegel expresa aquí la idea justa de que la necesidad del proceso histórico se abre camino precisamente a través de la actividad de los hombres, a través de sus aspiraciones.

Hegel subraya que en la historia universal, gracias a las acciones de los hombres, los resultados difieren algo de las aspiraciones; los hombres "buscan la satisfacción de sus intereses, pero gracias a esto se realiza también algo contenido en ellos de manera latente, pero de lo que no se daban cuenta y no entraba en sus propósitos". [31] Hegel no considera que el hombre sea un instrumento ciego en manos del destino histórico; subraya incluso el papel particular de las personalidades históricas, las cuales tienen conciencia del "grado ne-

---

[29] K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. XIII, pág. 496. (Cfr. "Obras escogidas", ed. cit., t. I, pág. 342.)

[30] HEGEL, *Enciclopedia,* t. I, pág. 245 (la cursiva es mía. - *A. D.*).

[31] HEGEL, *Obras,* t. VIII, pág. 27.

cesario e inmediato de desarrollo de su mundo", lo convierten en su objetivo y aplican su energía a la realización del mismo. La dinámica de la historia hay que comprenderla de tal modo que el hombre no es en cada etapa hombre en general, sino un hombre con existencia determinada y concreta, que lleva en sí, en sus intereses, aspiraciones y actos, el embrión del factor nuevo, esencial y específico que es propio de su época.

Ahora bien, ¿qué determina cada época, cómo y por qué una época es sustituida por otra? Para Hegel, cada época, como grado del espíritu universal, tiene su principio en el espíritu particular del pueblo. Se comprende que con tal enfoque de cualquier período histórico, este principio del espíritu popular tomado como fundamento no puede explicarnos nada. Hegel, ora lleva la historia a un espíritu sublime, ora, sintiendo que sus declaraciones carecen de fuerza de convicción, deduce en ciertos casos el espíritu popular de la propia realidad histórica; y aquí revela un pensamiento profundo, llevándonos a la interpretación materialista de la historia.

La grandeza de Hegel consiste en introducir en la historia la idea de la necesidad. Al volver a los partidarios franceses de la Ilustración, hemos de señalar que él fue incomparablemente más profundo y más materialista que ellos en su interpretación de la historia: para los franceses, todas las tragedias de la historia humana fueron producto del error; para Hegel, la historia es un proceso ineluctable y sujeto a leyes. Sin embargo, no pudo descubrir el factor determinante del desarrollo histórico. Este mérito grandioso corresponde a Marx.

IV

Si antes, al principio de su labor creadora, Hegel consideraba que el fin del Estado es el dar la libertad al hombre, más tarde sacrifica al Moloch del Estado la personalidad con sus derechos. Precisamente aquí, en la doctrina del Estado, según expresión de Engels, el lado negativo del sistema hegeliano se desarrolló desmesuradamente. Hegel se reveló incapaz de "conciliar la personalidad de los distintos ciudadanos con el Estado".

Los postulados de la razón, que en Hegel coinciden con las prescripciones de los mandamientos divinos, se reducen a la subordinación incondicional a las leyes del Estado; la obediencia es elevada por él a principio de la razón. El hombre es supuestamente libre en esta obediencia, ya que lo particular se subordina a lo general. Pero en la sociedad de clases el Estado es expresión no de lo *general,* sino de lo *particular,* es decir, de los intereses particulares de la clase dominante. Expresándonos con el lenguaje de Hegel puede decirse que *la razón debe manifestarse contra el Estado de clases existente* como expresión de lo particular. En cuanto a la libertad, es completamente absurdo decir que *la obediencia* (dentro de la sociedad de clases) *es la libertad,* expresión de la libertad verdadera y de la

razón, según dice Hegel. Como toda sociedad de clase descansa en la explotación de la mayoría por la minoría, es decir, en la violencia, la subordinación a las leyes del Estado tiene, lógicamente, el carácter de coacción, y no de subordinación voluntaria y libre.

El Estado, según Hegel, es la forma en que el espíritu adquiere una realización completa. El fin del espíritu mundial es el Estado, el cual es "la vida realmente moral". En la historia universal, dice Hegel, únicamente nos referimos a los pueblos que forman un Estado.

"[...] El Estado es la realización de la libertad, es decir, el fin absolutamente último[...], existe para sí mismo; además, hay que saber que todo el valor del hombre, toda su realidad espiritual existe exclusivamente gracias al Estado."(32)

De este modo, si creemos a Hegel, el sentido de la historia mundial, su fin último absoluto es el Estado, el cual, a su vez, es la realización de la libertad. Dejando al margen el fin último absoluto, podemos decir que el fin inmediato del desarrollo de la historia mundial es, como más tarde había de demostrar Marx científicamente, la creación de la sociedad comunista y la supresión de la organización estatal.

Sin embargo, los propósitos de Hegel, que determinaban su doctrina anticientífica del Estado, las ideas preconcebidas del Estado como una idea divina, quedaban dictadas por su aspiración fundamental de defender el Estado, y un Estado concreto, el prusiano, de toda clase de ataques. Es muy característico el hecho de que Hegel no se refiera a estados concretos, sino a la idea del Estado, la cual construye no sobre la base de la experiencia histórica, sino partiendo de la razón pura; es decir, presenta un carácter arbitrario, "libre". La única excepción es Prusia.

Parecería que de las premisas abstractas del propio Hegel acerca de que el Estado es expresión de lo general, él debería llegar al reconocimiento de que dentro del Estado el soberano era el pueblo. Pero a éste le niega la razón, a pesar de que la base del Estado la constituye, según él, el "espíritu del pueblo".

Así, Hegel niega toda significación del pueblo en la vida del Estado. Su razonamiento es como sigue: la suposición de que sólo el pueblo posee la razón, la comprensión y la significación de lo que es justo, es peligrosa e incorrecta, porque, afirma, cualquier parte del pueblo puede declararse la totalidad del mismo y la aparición de la voluntad del pueblo es peligrosa. ¿Peligrosa para quién? Para la clase dominante, para el monarca.

Esto es lo que Hegel temía, es decir, que una parte del pueblo se declarase la totalidad del mismo, cosa que ocurría en Prusia como en cualquier otro Estado de clase. Allí, una parte del pueblo, la clase dominante, se hacía pasar por el pueblo entero, hablaba en su nombre y esto se hacía también para, en nombre del pueblo, encu-

(32) HEGEL, *Obras*, t. VIII, pág. 38.

brir los intereses y aspiraciones particulares de aquélla. El pueblo puede imperar sólo en la sociedad sin clases.

Más adelante, Hegel afirma que los problemas relativos al Estado no son en caso alguno objeto de la preocupación del pueblo. Parecería que más que a ningún otro los intereses del Estado afectan al pueblo, el cual soporta todas las cargas del Estado, es sujeto del Estado y lo defiende con su sangre frente a los enemigos del exterior. Pero Hegel defiende la idea reaccionaria de que las cuestiones relativas al Estado son objeto de la "solicitud" del monarca y de la burocracia designada por el monarca. Estas reflexiones se ajustan por completo al régimen estatal existente en Prusia.

Resulta característico que el propio Hegel se confunde en estas cuestiones, en particular cuando afirma que el Estado es algo abstracto y que su realidad se expresa solamente en los ciudadanos. Por consiguiente, el Estado real es el que verdaderamente existe (y no el Estado como idea que no llega a plasmar en la práctica); ese Estado sólo cobra expresión en los *ciudadanos,* es decir, en el *pueblo.*

Hegel se muestra contrario a que todos tomen parte separadamente, según él se expresa, en el examen y decisión de los asuntos del Estado, ya que tal noción, que quiere introducir el elemento democrático en el organismo estatal, carece de forma racional, y a semejante abstracción se aferra únicamente el pensamiento superficial.

En algunos casos, Hegel se revela como un sofista genial: recurre a una argumentación filosófica supuestamente profunda, aunque, de hecho, con sus conceptos "racionales" y acusaciones a sus adversarios de emplear la abstracción, vela y enturbia la esencia del problema. (En la argumentación anterior, Hegel llega al extremo de que califica de abstracción al hombre vivo).

En realidad, como adversario de la democracia, la rechaza por carecer de "toda forma racional", forma que, según él, sólo es propia de la monarquía. Mas Hegel no explica qué se debe entender por "forma racional".

Hegel se manifiesta contra el gobierno representativo, defendiendo la forma monárquica de gobierno. Sin embargo, el gobierno representativo era en aquel período histórico un progreso frente al régimen feudal. En opinión de Hegel, el modo de gobierno representativo es un prejuicio, ya que en él el pueblo y el gobierno se hallan escindidos, y esta oposición de pueblo y gobierno encierra la idea falsa de que el pueblo forma un todo. Acerca de esto se puede decir que bajo el régimen monárquico la oposición de pueblo y gobierno es mucho más manifiesta. Bajo el gobierno representativo, siquiera sea una parte del pueblo —la burguesía y los terratenientes— toma parte en la vida estatal, mientras que con la monarquía no se produce ni esto siquiera.

Hegel subraya que el pueblo no forma un todo. Si esto es así, tampoco el Estado lo forma. Y toda su filosofía de que el Estado encarna lo general, se viene abajo. Ciertamente, en Hegel esto pre-

senta un aspecto algo distinto, por cuanto para él el Estado toma su contenido y esencia y su fin no del mundo empírico, sino del mundo suprasensible, de la *idea* del Estado. Y aquí Hegel cae en el misticismo.

En lo relativo a la división de poderes, Hegel no hizo ningún descubrimiento, limitándose a repetir verdades generalmente admitidas por los teóricos burgueses del Estado. Se trata de las relaciones entre los distintos poderes. Hegel subraya que los poderes no deben ni ser demasiado independientes ni estar demasiado vinculados entre sí. Parte de la tricotomía de poderes establecida en la práctica, de la división en legislativo, ejecutivo y judicial. Su única novedad es que no presenta el poder judicial como independiente, sino que lo subordina al ejecutivo, subrayando así su carácter reaccionario.

La solución que Hegel da al problema de las relaciones entre los poderes es de índole "salomónica". Los poderes dentro del Estado, escribe, deben ser distintos, cierto, pero cada uno de ellos debe formar por sí mismo un todo y contener en sí otros momentos. Tampoco en cuanto a la determinación de la función de los poderes nos ofrece descubrimiento alguno. El poder legislativo, dice, corresponde a lo general, y el ejecutivo a lo particular. Por cuanto el poder legislativo promulga las leyes, es lógico que dé las "determinaciones generales". El poder ejecutivo tiene que ver con casos o hechos particulares, y por ello se desenvuelve en la esfera de "lo particular". En general, todo lo que Hegel escribe del poder del gobierno no se distingue por su gran profundidad.

Como desde el punto de vista suyo el Estado es un fin en sí mismo, la misión del Estado consiste "en la realización de la libertad y de la moral". De aquí se desprende que la defensa del Estado es el deber supremo del hombre.

De estas consideraciones de Hegel se deduce la justificación de la guerra. El gran sentido de la guerra, afirma, consiste en que gracias a ella se conserva la salud moral de los pueblos. De la misma manera, dice, que el movimiento de los vientos impide que las aguas de un lago se descompongan, lo que forzosamente ocurriría con una calma prolongada, así la guerra previene a los pueblos de la podredumbre que traería consigo inevitablemente una paz duradera, y tanto más eterna. Hegel, lo mismo que todos los ideólogos burgueses, tiene presente la circunstancia de que las guerras victoriosas impedían el desarrollo de la revuelta interna y robustecían el poder estatal. De este modo, Hegel glorificaba la guerra, que los fascistas habían de reconocer más tarde como un "factor esencial de la cultura". De la guerra, dice Hegel, los pueblos salen fortalecidos, y las naciones dominadas por antagonismos irreductibles, adquieren la tranquilidad interna gracias a las guerras contra enemigos exteriores.

Hegel combate duramente la "paz eterna" kantiana, viendo en la guerra un recurso preventivo contra la revolución. Cabe recordar, sin embargo, que las guerras dieron con frecuencia origen a la revolución, particularmente en la Edad Contemporánea.

V

Hegel expone su filosofía política en una obra dedicada especialmente al tema, que lleva por título *Filosofía del Derecho.*

El derecho representa, según Hegel, el autodesarrollo de la libertad. El desarrollo de la libertad consiste en que ésta se objetiva en diversas formas o grados, en el derecho de propiedad, la moral, la familia, el Estado, el pueblo y el espíritu mundial. De esta manera, la idea del derecho adopta formas distintas y atraviesa en su desarrollo por una serie de fases. El punto de partida del derecho es el libre albedrío. "Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y de la misma manera la libertad es real solamente como voluntad, como sujeto." (33) Por otra parte, no hay voluntad sin pensamiento. Por derecho entiende Hegel no sólo el derecho civil, sino también la moral, la moralidad y la historia universal. La personalidad se opone al mundo de las cosas. Sobre este último impera el espíritu libre. Sólo la personalidad da derecho a las cosas. Más aun, el derecho personal, dice Hegel, es en esencia un derecho de propiedad. "El derecho de propiedad es el derecho *de la personalidad como tal.*" (34)

En calidad de ideólogo de la burguesía, Hegel, ya en las primeras páginas de su *Filosofía del derecho,* expone en defensa de la propiedad privada unos argumentos únicos en su género. En esencia, Hegel *reduce la personalidad a la propiedad. Quien carece de propiedad carece de personalidad.* El derecho a la propiedad privada se desprende en Hegel del concepto de personalidad, la cual no es nada sin propiedad. Tal es también la posición de Locke y de los fisiócratas. El derecho a la propiedad privada es expresión de la denominada naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho.

En virtud de lo dicho, Hegel rechaza la comunidad de bienes y se manifiesta también contra la igualdad económica. Reconoce la igualdad de las personalidades, pero no la libertad de los individuos. Esta diferenciación es uno de los sofismas a que de ordinario recurre cuando carece de argumentos racionales para defender su posición. La idea de personalidad, tal como Hegel la concibe, exige que cada una de ellas disponga de propiedad, lo cual es por completo incompatible con la comunidad de bienes o con la igualdad económica. El hombre es, simultáneamente, un ser racional y natural. En calidad de seres racionales, según queda dicho, los hombres son todos iguales, mientras que en calidad de seres naturales no lo son. Sobre esa diferencia construye Hegel otro sofisma, consistente en que en calidad de ser racional, el hombre, como personalidad, debe poseer propiedades, mientras que en calidad de seres naturales, en calidad de individuos, no son iguales, por lo que no pueden y no deben ser iguales como propietarios.

Hegel manifiesta una curiosa idea acerca de la esclavitud y de la opresión en general. Según sabemos, la esencia de la personalidad

---

(33) HEGEL, *Obras,* t. VII, pág. 32.
(34) *Ibídem,* pág. 67.

consiste para él en el libre albedrío. "Si nos atenemos firmemente al polo de la antinomia según la cual el hombre en sí y para sí es libre —escribe—, condenamos la esclavitud, pero la circunstancia de que alguien se encuentre en esclavitud radica en su propia voluntad, de la misma manera que en la voluntad del propio pueblo radica su opresión si ésta tiene lugar. La esclavitud o la opresión son, por consiguiente, una actividad injusta no sólo de quienes hacen esclavos o de quienes oprimen, sino de los propios esclavos y oprimidos." (35)

Esta filosofía es reaccionaria en términos generales, a pesar de que lleva consigo la condena de la psicología del esclavo. Hegel traslada la culpa del opresor al oprimido. Parece no comprender la existencia de un estado de cosas donde el oprimido no puede abandonar la opresión más que abandonando la vida.

Mientras que el derecho abstracto es la primera esfera del "libre albedrío", la moral constituye la segunda esfera. La moral se relaciona con la convicción íntima del hombre. "[...] Sobre ella —según dice Hegel— no se puede ejercer la violencia, y la voluntad moral es por eso inaccesible." (36)

Hegel somete a profunda crítica la doctrina kantiana de la moral, condenando el "rigorismo" del autor en la esfera de la ética. (37)

Por el contrario, le elogia por haber enunciado la "significación del deber", aunque no está conforme con su interpretación puramente subjetiva del bien. "Por esencial que parezca —dice Hegel—, acentuar la autodeterminación pura y absoluta como raíz del deber, cuyo conocimiento de la voluntad adquirió su fundamento sólido y punto de partida en la filosofía kantiana, en su idea de la autonomía infinita de buena voluntad, por esencial que sea esta acentuación, no obstante, la fijación del punto de vista puramente moral, que no pasa a concepto de moralidad, reduce esta adquisición a un formalismo vacío, y la ciencia de la moral al verbalismo del deber por el deber." (38)

En Kant existe una oposición entre la voluntad moral y la voluntad natural, entre el deber y las inclinaciones. El punto de vista kantiano es, en esencia, antisocial y antimoral. Es muy curioso que Hegel calificase el punto de vista de la moral de Kant como mala conciencia en su relación con la idea del bien. De este modo, Hegel subraya que "la conciencia como subjetividad formal representa por completo algo que se convierte fácilmente en *mal*." (39)

A su vez, la mala voluntad quiere lo que se opone a la generalidad de la voluntad. La buena voluntad ostenta, como es lógico, un carácter distinto.

---

(35) HEGEL, *Obras*, t. VII, pág. 82.
(36) *Ibídem*, pág. 128.
(37) K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VIII, 1901, S. 706.
(38) HEGEL, *Obras*, t. VII, págs. 153-154.
(39) *Ibídem*, pág. 158.

El bien abstracto y la conciencia, tal como Kant los concebía, carecen de contenido, son vacíos. El bien abstracto, dice Hegel, se convierte en algo completamente vacío e impotente; lo mismo puede decirse de la "subjetividad" de la conciencia, por cuanto ésta carece de significación objetiva. La moralidad, en la concepción de Hegel, es la unidad del bien subjetivo y objetivo.

El contenido de la moralidad son las leyes y las instituciones. Aquí es donde la libertad se realiza. La moralidad, tal como Hegel la concibe, exige del hombre que sea "buen ciudadano del Estado en el que imperan buenas leyes". Esto nos permite ver cuánto más cerca de la vida se encontraba Hegel que Kant. Para aquél, la moralidad era "el imperio del bien en el mundo".

La moralidad es un mundo espiritual específico en el que se hallan unidos lo particular y lo general. Se descompone en unidad directa, que forma la familia, unidad diferenciada, la sociedad civil, y unidad mediata, el Estado. La familia tiene su realidad externa en la propiedad, en la propiedad familiar. Según vemos, en Hegel, en su condición de ideólogo de la burguesía, la propiedad impera por doquier. En las leyendas de la fundación del Estado, o al menos de la vida social moralmente ordenada —dice Hegel—, la aparición de una propiedad estable está relacionada con la aparición del matrimonio.

Entre la familia y el Estado se encuentra la sociedad civil. Ofrece particular interés la circunstancia de que este filósofo idealista interpreta las cuestiones de la sociedad civil con un espíritu materialista, a pesar de la forma especulativa con que reviste su análisis. La sociedad es para él una organización económica. Traza una neta diferencia entre sociedad y Estado, acusando a los portavoces del derecho natural de confundir e identificar estas dos esferas, completamente distintas. La economía, la vida económica integra el contenido esencial de la sociedad.

Dos principios sirven, según Hegel, de base a la sociedad civil: el primero es lo individual (la personalidad concreta, que persigue sus fines individuales materiales propios, consistentes en la satisfacción de sus necesidades); el segundo principio es lo general, el nexo de cada persona con otras personas, de tal modo que cada individuo establece sus vínculos con los otros a través de la generalidad.

"En la sociedad civil cada uno es un fin para sí, todos los demás no son nada para él. Pero sin relacionarse con otros, no puede alcanzar el volumen de sus fines; estos otros son, por eso, medios para los fines de lo particular." (40)

En otras palabras, la satisfacción de las necesidades de los hombres dentro de la sociedad se realiza tanto a través del trabajo propio como por intermedio del trabajo de otros miembros de la sociedad. De este modo, la sociedad integra un sistema de dependencia material múltiple de los hombres, una organización económica que descansa en el sistema de necesidades.

---

(40) HEGEL, *Obras*, t. VII, pág. 211.

Ya en la *Fenomenología del espíritu,* Hegel enuncia la idea de que el hombre es, de preferencia, un ser activo. A diferencia de los animales, el hombre, gracias a esta actividad suya, se eleva sobre la naturaleza y crea para sí un segundo mundo, que en el lenguaje hegeliano se denomina mundo del espíritu, pero que en el fondo significa *mundo social.* Entre los animales y el hombre existe la diferencia de que este último es capaz, según se expresa Hegel, de "colocar" algo entre él y el objeto de su necesidad. Hegel se refiere a los instrumentos de trabajo. Es significativo que atribuya particular importancia a la mano. A excepción del órgano de la palabra, dice, "el hombre se manifiesta y llega a ser tal con ayuda de la mano". "Ésta es el forjador animado de su felicidad; de ella puede decirse que es lo que el hombre hace." (41)

Hegel acerca ingeniosamente el habla a la mano y al instrumento de trabajo. Con ayuda de la mano, el lenguaje adquiere una existencia más estable que con ayuda de la voz; esto toma expresión en la escritura. Así, el lenguaje y la mano son órganos característicos del hombre. Hegel distingue el lenguaje de la mímica y el de los sonidos. El primero es subjetivo. Es inseparable del sujeto con sus representaciones y percepciones. El lenguaje de sonidos se basa en "signos corporales", que ostentan carácter objetivo. Y de la misma manera que resulta más racional valerse del instrumento de trabajo que de la mano, así el "signo corporal" es más racional que el de la mímica; es decir, que el lenguaje fónico es más racional que el mímico. Pero, no obstante, constituyen fases en el desarrollo del hombre. El lenguaje es, en expresión de Hegel, herramienta de la razón (*das Werkzeug der Vernunft*).

Los instrumentos de trabajo se hallan "separados" de la naturaleza y carecen de carácter subjetivo, puesto que también se hallan separados del sujeto, manteniendo, en cierto modo, una existencia independiente. En la herramienta el hombre se crea un medio (*eine Mitte*) entre él y el objeto, y este medio es la "racionalidad real del trabajo". Gracias a los instrumentos, el trabajo humano adquiere carácter general, porque cada uno puede hacer lo mismo. De un lado, los instrumentos de trabajo son subjetivos, por cuanto se encuentran bajo el poder del sujeto trabajador; de otro lado son objetivos, por cuanto se hallan separados del sujeto y se dirigen al objeto sobre el que recae el trabajo. Las herramientas, dice Hegel, son superiores "por su racionalidad" como objeto del trabajo y como resultado del mismo. Así explica la razón de que las herramientas fuesen tan estimadas en los diversos pueblos de la Antigüedad.

En su análisis de las relaciones entre los medios y los fines, Hegel habla de que "el medio es algo superior a los fines últimos de la finalidad externa; el arado es más estimable que directamente los disfrutes preparados por él y que constituyen fines[...]. Con sus herramientas el hombre domina la naturaleza exterior, aunque en

(41) HEGEL, *Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von Lasson, 2. Aufl., S. 207.

cuanto se refiere a sus fines se encuentre más bien subordinado a ella". (42)

Con tal concepción de las cosas se comprende muy bien que Hegel se muestre favorable a la producción maquinizada, a la cual asigna determinado lugar en su sistema. En la *Enciclopedia* pone en claro los vínculos de la máquina con la división del trabajo. "Esta última —dice— conduce, a través de la uniformidad, a un alivio del trabajo y al aumento de su productividad; por otra parte conduce a la limitación del hombre a una esfera cualquiera de actividad, lo que le coloca bajo la dependencia absoluta del nexo social. La propia capacidad, o forma de actividad, se hace mecánica, a consecuencia de lo cual el trabajo del hombre es reemplazado por el trabajo de la máquina." (43)

En *La filosofía del Derecho* Hegel se detiene algo más detalladamente en este problema, acentuando el vínculo entre el desarrollo del trabajo y la instrucción teórica y práctica. Las necesidades humanas adquieren un carácter diverso y sólo pueden ser satisfechas mediante un trabajo variado y que se desarrolle sin cesar. Pero la dialéctica del trabajo consiste en que cuanto más variadas y refinadas se hacen las necesidades, más uniforme es el modo como son satisfechas. A la par del lujo se desarrolla la moda, que nivela las necesidades en cuanto a alimentación, vivienda, vestido, etc. Esta uniformidad de las necesidades masivas guarda relación con la necesidad de la división del trabajo, la cual se hace posible al reemplazarse el trabajo manual con el trabajo de la máquina. (44)

Simultáneamente se opera el proceso de transformación de lo individual en general, en social. El nexo social abarca sin excepción a todo el conjunto de las manifestaciones humanas. En la sociedad civil lo particular y lo general, el interés privado y el interés social, por una parte, se han dividido; por otra parte se hallan vinculados y condicionados recíprocamente. A primera vista, la sociedad civil es un caos de casualidades en el que falta en absoluto toda necesidad. Pero esto sólo es así a una primera mirada superficial. De hecho impera aquí la ley rígida, que es objeto de estudio de una ciencia especial: la economía política.

Esta ciencia, dice Hegel, surgió únicamente en la Edad Moderna y hace honor a la razón humana. Habla de Adam Smith, Ricardo y Say. Merece atención a este respecto que Hegel mantiene en muchas cuestiones el punto de vista de la economía política clásica.

"La cosa consumida —dice— es única en el consumo, definida por su calidad y cantidad, y guarda correspondencia con el consumo específico. Pero su utilidad específica, como *cantidad* determinada, es *comparable* a otras cosas de esa misma utilidad, de la misma

---

(42) HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. von Lasson, 2. Teil, S. 398.
(43) HEGEL, *Encyclopädie des Wissenschaften*, Hrsg. von Lasson, S. 436.
(44) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hrsg. von Lasson, 2. Aufl., S. 162-163.

manera que su necesidad específica, a cuya satisfacción sirve, es al mismo tiempo *necesidad* en general, y en calidad de tal puede ser comparada por su particularidad con otras necesidades; en consonancia con esto, también la cosa se hace comparable con otras cosas que satisfacen otras necesidades. Esta *generalidad* suya, cuya simple determinación se desprende del carácter particular de la cosa, pero que al mismo tiempo se abstrae de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el que su verdadera substancialidad se halla *determinada* y es objeto del conocimiento. En calidad de propietario pleno de la cosa, yo soy propietario tanto de su valor como de su consumo." (45).

Hegel explica y precisa su pensamiento en lo referente al valor. "La cualidad —dice— desaparece aquí en forma de lo cuantitativo. Al hablar de necesidad, entiendo el título bajo el cual son reunidas las cosas más diversas, mientras que lo que hay de *común* en ellas hace que pueda medirlas.

"La dinámica del pensamiento va aquí de la cualidad específica de la cosa a la indiferencia hacia esta determinación, es decir, a la cantidad... La determinación cuantitativa, que surge de la determinación cualitativa, es el *valor*. Lo cualitativo da aquí una magnitud determinada para la medición de la cantidad, y como tal es, en el mismo grado, conservado y suprimido. Desde el punto de vista del valor, la propia cosa es examinada únicamente como signo y tiene significación no por sí misma, sino sólo como lo que vale. El valor de la cosa puede ser muy distinto en dependencia de la necesidad: cuando se quiere expresar el aspecto abstracto del valor, y no el específico, esto es el *dinero*. El dinero es representante de todas las cosas, pero en la medida en que éstas expresan no la necesidad misma, sino que sirven únicamente de signo de la misma; a su vez, es regido también por el valor específico, que él se limita a expresar en su calidad de abstracto." (46)

A pesar del lenguaje específico de Hegel y de su "dinámica del pensamiento y del concepto", encontramos en él, en el terreno de la economía política, ideas que en aquel tiempo figuraban entre las más avanzadas. La obra fundamental de Ricardo vio la luz en 1817, y *La filosofía del Derecho*, en 1821, y para entonces Hegel la había estudiado ya a fondo. En un trabajo de 1802, Hegel presta también bastante atención a las cuestiones económicas, entre otras al concepto de valor. Ese trabajo lo hemos citado ya en parte al referirnos a las herramientas, al lenguaje, etc. El proceso de transición del lenguaje de la mímica al fónico, lo mismo que el de transición del trabajo manual al de las máquinas, Hegel desde su punto de vista idealista, lo define como paso de la esfera del sentimiento directo a la razón, de lo individual a lo general. El empleo de máquinas significa el grado de desarrollo en que en nuestro conocimiento la razón, con su forma de generalidad, ocupa un lugar

(45) HEGEL, *Obras*, t. VII, pág. 87.
(46) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 302-303.

dominante. En este grado de desarrollo el hombre subordina a la naturaleza en vez de verse subordinado a ella.

Estas ideas de Hegel son de excepcional importancia también desde el punto de vista materialista. En efecto, Hegel establece el nexo entre el lenguaje de los sonidos —que permite crear conceptos concretos generales— y los conceptos abstractos, lo cual constituye la capacidad y la esfera de la razón, que no opera con lo individual, como en la fase anterior, sino con generalidades, con leyes. Simultáneamente esto significa el paso del trabajo manual al trabajo de la máquina. El imperio del hombre sobre la naturaleza y la producción maquinizada están unidos a la creación de conceptos abstractos, de generalizaciones lógicas.

El paso a los conceptos abstractos parece estar ligado también a la nueva formación económico-social. La expansión de la ciencia y del arte es también imposible sin conceptos abstractos. Como punto de partida en la historia del desarrollo de la humanidad, Hegel trata de establecer distintos niveles económicos. Esto lo formula como diferentes "potencias prácticas" o "sentidos prácticos". El nivel inicial se caracteriza por el modo de satisfacción de necesidades unitarias, en el que el objeto —los alimentos— es destruido por completo. Entre el sujeto y el objeto no hay aún un medio que agrupe a los momentos opuestos. Este medio lo integran, según hemos visto, las herramientas, que son el recurso que nos permite alcanzar determinados fines. Hegel estima que a este nivel inicial del "sentimiento práctico" no hay aún posesión (propiedad). Sólo en el nivel siguiente de desarrollo, cuando el hombre empieza a conservar y cuidar las cosas, surgen los *conceptos de posesión y propiedad.* En relación con esto, Hegel subraya la diferencia entre el trabajo vivo y la posesión. La posesión es reposo. El trabajo, en cambio, es movimiento, "ascensión del sujeto a la realidad del objeto", [47] según palabras suyas.

Más adelante, las formas del trabajo y de asimilación por el hombre de los objetos de la naturaleza cambian correspondientemente. Al evolucionar las formas del trabajo, se desarrollan, de conformidad con esto, el lenguaje y los propios instrumentos. Hegel se detiene con detalle en la significación y el papel del trabajo y en el maquinismo como forma superior de los instrumentos de trabajo.

La evolución hegeliana de las formas económicas no ofrece en nuestros tiempos valor alguno. No obstante, su tendencia general merece atención, por cuanto el autor trata de introducir en este terreno un principio de historicismo. Además, algunos pensamientos suyos ofrecen considerable interés: tales son, por ejemplo, los que se refieren a las herramientas, al valor, a la máquina, etc. Si se tiene presente que estas ideas fueron expuestas en 1802, en muchos aspectos no pueden menos de asombrarnos. Hegel habla allí

---

[47] HEGEL, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* Hrsg. von Lasson, 2. Aufl., S. 421.

detalladamente de la economía mercantil, del papel del cambio, de la significación de la producción mecanizada, etc. Establece la distinción entre *valor* y *precio*. El valor es la igualdad como abstracción, la medida ideal. La medida real, empírica, es el precio. (48)

Hegel conocía la teoría del valor según el trabajo, aunque no sacó de ella las conclusiones debidas. También ofreció un cuadro muy preciso de la lucha entre el señor y el esclavo, esclareciendo el papel del trabajo en esta lucha y enunciando la tesis que más tarde Marx había de tomar como punto de partida de su concepción, grandiosa e integral, del mundo. Me refiero a la tesis de que el hombre, al formar y modificar los objetos exteriores, forma y modifica su propia persona, su propia naturaleza.

En comparación con los otros pensadores de su tiempo, Hegel dio un paso gigantesco para la comprensión de la naturaleza de la sociedad. Advirtió la importancia de la economía política como ciencia fundamental que pone de manifiesto la ley de la sociedad civil.

Ahora bien, a pesar de esto, Hegel no comprendió ni la estructura de clase de la sociedad ni las relaciones entre las clases. De la misma manera, no comprendió en todo su volumen la teoría del valor según el trabajo. No encontramos la menor alusión a la significación de la plusvalía. Esto es tanto más extraño por cuanto Hegel conocía la obra fundamental de Ricardo.

Por el contrario, de la teoría de este último y de sus propias observaciones sobre los procesos de desarrollo de la sociedad capitalista dedujo conceptos de largo alcance. Llega a la conclusión de la formación de estamentos puramente económicos partiendo del "desarrollo general del trabajo".

"Los medios infinitamente diversos y también su movimiento infinitamente entrecruzado y entretejido, en génesis recíproca y cambio, *se concretan* gracias a su contenido inmanente de generalidad y forman *masas generales distintas unas de otras*, de tal modo que todo el conjunto se desarrolla *en sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajos, de modos de satisfacer la cultura teórica y práctica, en sistemas entre los cuales se hallan distribuidos los individuos: se desarrolla en diferentes estamentos." (49)

Así, pues, Hegel se aparta de la vieja noción de los estamentos y ofrece una explicación puramente económica de su origen y esencia. Eso sí, esta idea queda expresada con un lenguaje de bárbaros. De un modo más sencillo, esto podría formularse como sigue: de conformidad con las necesidades y los medios de satisfacerlas, el trabajo social se divide en distintas ramas, de las que "se encargan" distintos estamentos. El proceso de producción y cambio presupone la obtención de productos naturales, su elaboración y cambio. De conformidad con esto, Hegel distingue el estamento *campesino* y el *industrial*, el cual comprende a los artesanos, los fabri-

(48) *Ibídem*, pág. 437.
(49) HEGEL, *Obras*, t. VII, pág. 224.

cantes y los mercaderes. Además de estos dos estamentos existe un tercero, el llamado *estamento general,* bajo cuya tutela se encuentran los "intereses generales" —de la ciencia, del arte, de la religión, etc.—, es decir, los intereses de la instrucción y de la fe, los intereses de la cultura.

Esta construcción de Hegel es curiosa en muchos aspectos. Si prescindimos del llamado estamento general, quedan sólo dos: los campesinos y la clase industrial. El proletariado como clase o estamento independiente no existe para Hegel, aunque en él figura como "populacho" y le produce cierta inquietud.

Los campesinos, a los que Hegel denomina "estamento substancial", gozan en él de los más altos honores. A la agricultura, dice, están unidos la formación del Estado y el establecimiento de la propiedad y del matrimonio. Aunque a la mirada perspicaz de Hegel no se escapó el hecho de que "en nuestro tiempo la agricultura es llevada a imagen de la fábrica", consideraba que el primer estamento —los campesinos— conservaba su carácter patriarcal y su conciencia substancial, o más exactamente, su modo de pensar. Para ese estamento, la naturaleza era lo principal, y el trabajo humano lo secundario, mientras que para el segundo el juicio era lo más esencial; los productos de la naturaleza son únicamente material que ha de ser elaborado. Como en la agricultura el hombre percibe lo dado con ayuda de la sensación directa, tiene confianza en la naturaleza, espera que en el futuro seguirá alimentándole con sus bienes. De ahí la religiosidad específica de las personas que practican la agricultura.

En cuanto al segundo estamento, su misión consiste en la "formación de los productos de la naturaleza". Los medios de existencia se consiguen aquí con *trabajo* (¡como si la agricultura exigiera menos esfuerzo!). El hombre se encuentra aquí en dependencia de las necesidades del trabajo de otras personas, con las que, gracias a esto, se halla estrechamente vinculado. En ese estamento imperan la *reflexión* y el *juicio.*

Las formas de conciencia, según vemos, dependen de las condiciones materiales de vida y de la base económica. Hegel diferencia en el estamento industrial único a los artesanos que trabajan para satisfacer necesidades únicas y según el deseo de determinados individuos. Su trabajo presenta un carácter concreto. Los fabricantes se diferencian de los artesanos "por un conjunto más abstracto del trabajo para las distintas necesidades, las cuales presentan, sin embargo, un carácter más general". El estamento comercial se dedica a cambiar unas mercancías por otras, por intermedio del "medio universal de cambio", es decir, del dinero, en el que se contiene el valor abstracto de todas las mercancías.

El estamento industrial, con sus subdivisiones en artesanos, fabricantes y mercaderes, forma un todo único donde la persona se distingue por el sentido de la propia dignidad, gracias al papel independiente que cumple en la vida económica, y por eso las reivindicaciones de un régimen de derecho parten, por lo común, de dicho

estamento. La conciencia de la libertad y el orden se ha desarrollado, preferentemente, en las ciudades. El primer estamento se muestra más inclinado a la obediencia; piensa poco; lo que busca es, principalmente, los dones de la naturaleza. Depende de una fuerza extraña. El sentimiento de dependencia le hace sumiso. Otra cosa es el segundo estamento; en virtud de su situación material, se muestra inclinado a la libertad.

De por sí, fuera del todo social, el hombre es un ser abstracto. Fuera del estamento es un particular, se encuentra al margen de lo "general real". De ahí que cada persona deba pertenecer a un estamento (a una clase, diríamos nosotros), pues sólo en este caso se desenvuelve dentro del círculo de la sociedad y se convierte en hombre completo, vivo.

En la concepción hegeliana de la sociedad no encontramos al proletariado como clase o estamento independiente, ni como grupo social específico que mereciese la atención del filósofo. Tanto más asombro provocan los párrafos de *Filosofía del Derecho* dedicados a la clase obrera en relación con el problema del desarrollo de la sociedad capitalista y de la miseria que de esto se deriva.

"Cuando la sociedad civil se encuentra en estado de operar libremente, es concebida, en sí misma, en un incremento progresivo de la población y de la industria. Mediante la generalización (*Verallgemeinerung*) del vínculo entre los hombres a través de sus necesidades y los modos de preparar y producir los medios para satisfacerlas, aumentan por un lado la *acumulación de riquezas* —pues de esta generalidad dual se obtiene la ganancia máxima—, y por el otro el aislamiento y la limitación del trabajo particular, y con ellos la dependencia y la miseria de la clase ligada a este trabajo..."(50)

"El hundimiento de una gran masa por debajo del nivel de cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y con ese hundimiento la pérdida del sentimiento del derecho, de la legalidad y del orgullo de vivir de su trabajo y de su actividad, traen consigo la aparición del *populacho* (*Pöbel*), la cual, a su vez, facilita enormemente la concentración de riquezas enormes en manos de unos pocos."(51)

Hegel subraya a continuación que con un exceso de riqueza, la sociedad civil no es bastante rica, es decir, que es incapaz de poner límite a la miseria excesiva. Hegel indica a Inglaterra como país donde estos fenómenos se manifiestan de la manera más patente y aguda.

El problema de cómo acabar con la pobreza y la miseria —escribe más adelante Hegel— es para la sociedad moderna el más importante y doloroso. La pobreza genera inevitablemente la irritación interna contra los ricos, contra la sociedad, contra el gobierno. La pobreza en el estado social de los hombres adopta la forma de

(50) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 243.
(51) *Ibídem*, § 244.

injusticia, que se causa a una u otra clase. Hegel se ve obligado a cargar la responsabilidad de la pobreza de una gran masa de personas a la sociedad civil, la cual es una fuerza poderosa que arrastra a los hombres a este torbellino. La sociedad exige al hombre que trabaje en beneficio de ella, que le quede plenamente reconocido y que haga todo a través de ella. A título de miembro de la sociedad civil, el hombre posee ciertos derechos, y la sociedad está obligada a tomarlo bajo su defensa; de la misma manera, cada miembro de la sociedad, individualmente, tiene deberes con relación a la sociedad civil.

La dialéctica interna de la sociedad civil, dice Hegel exponiendo sus puntos de vista, le obliga a salirse de sus propios límites y a buscar mercados de venta y consumidores de sus mercancías en otros países más atrasados. Hegel ve en la política colonial la continuación del desarrollo económico de la sociedad civil de un país concreto. Para el progreso de la industria, en opinión de Hegel, tienen gran importancia la navegación y el comercio marítimo. Todas las grandes potencias se esfuerzan en dominar el mar y alcanzar un alto desarrollo. La política colonial está dictada, según palabras de Hegel, por el incremento de la población y... el paro, provocado por una producción superior al consumo.

De este modo, Hegel previó las vías de desarrollo de la Alemania capitalista. La solución de este problema tan importante y doloroso de nuestros tiempos la consideraba posible a expensas de la explotación de los pueblos atrasados...

Otra vía para mitigar la pobreza eran para Hegel las *corporaciones*. Éstas debían unificar en una organización única a los patronos y a los obreros, cosa que se desprendía de la supuesta unidad de sus intereses. "El miembro de la corporación encuentra su honor en el estamento." Las corporaciones, en opinión de Hegel, debían también reemplazar al ciudadano en la participación en los asuntos públicos. La supresión de las corporaciones, dice él, significó dejar al hombre a su propia suerte; cada uno debía preocuparse de sí mismo. Pero como los ciudadanos tomaban una parte muy restringida en la vida del Estado, era necesario conceder al "hombre moral" la posibilidad de tomar parte también en la actividad general, además de su fin privativo. "Esto general, que no siempre le proporciona el Estado, lo encuentra en la corporación. Antes hemos visto que al preocuparse de sí mismo en la sociedad civil, el individuo actúa también en beneficio de otros. Pero esta necesidad no consciente no basta: únicamente en la corporación se convierte en moralidad conocida y pensante."(52)

Las corporaciones en Hegel, lo mismo que más tarde con los fascistas, debían servir como sucedáneo de institución representativa. Dividen al pueblo en gremios cerrados, contra lo cual se manifiesta Hegel, aunque eso es algo imposible de evitar dentro de un régimen corporativo. Con esta organización de la sociedad desapa-

(52) *Ibidem*, § 255.

recen los intereses generales del pueblo. Hegel aconseja la transferencia de la vigilancia superior de las corporaciones al Estado, el cual debería impedir que se encerrasen en sí mismas. Pero el interés del Estado reside de ordinario, justamente, en que las corporaciones no revelen una actividad intensa, que no se mezclen en los asuntos públicos.

Volviendo a la cuestión del proletariado, hay que señalar que Hegel reflejaba en su construcción, a grandes rasgos, la estructura clasista de la Alemania de aquel entonces, en la cual la clase obrera apenas si empezaba a formarse. En Inglaterra, sin embargo, las contradicciones de clase eran ya muy relevantes. Hegel reveló siempre gran interés por la vida político-social de los países europeos, particularmente de Inglaterra y Francia. Su íntimo conocimiento de la vida política inglesa nos lo demuestra su obra *Die englische Reform Bill*, donde describe con vivos colores la calamitosa situación de los campesinos a consecuencia de la expropiación de sus bienes por los terratenientes.

Los horizontes de Hegel, de extraordinaria amplitud, su cercano conocimiento del régimen económico y político del país capitalista más avanzado en aquel entonces, su erudición universal y su método dialéctico, le permitieron abordar bastante de cerca la interpretación de algunos aspectos del mecanismo de la sociedad capitalista y de las tendencias de su desarrollo. Su penetrante mirada advirtió la "concentración de riquezas en manos de unos pocos", la pauperización de las masas relacionada con el desarrollo capitalista, la formación en la sociedad moderna de dos polos opuestos: los ricos y los pobres, la acumulación de enormes riquezas en uno de los polos y de miseria —que originaba determinados sentimientos revolucionarios— en el otro.

Ciertamente, es una gran exageración la afirmación de Franz Rosenzweig de que en las formaciones de Hegel antes expuestas se encuentra la teoría de la acumulación del capital, la teoría del empobrecimiento de las masas, etc.[53]

Hegel se limitó a señalar una serie de fenómenos, generalizándolos a su manera en formulaciones precisas. Pero no dio la explicación de los mismos. Más arriba se señalaba que en ningún sitio encontramos en él indicación alguna relativa a la explotación de los obreros por los patronos. No nos dice nada de cómo se crean en la sociedad moderna las riquezas, cuáles son las condiciones que hacen posible la creación de plusvalía, la acumulación de riquezas ingentes en manos de unos pocos y la horrorosa miseria de la mayoría de la población, etc., etc.

Y no obstante, los méritos de Hegel en cuanto al análisis de la sociedad civil son excepcionales. No nos equivocaremos al decir que cuando Marx revisó críticamente la *Filosofía del Derecho* hegeliana, todas estas ideas representaron un impulso para el pensamiento genial del fundador del marxismo, quien, en efecto, creó un

(53) F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Bd. 2, 1920, S. 123.

sistema grandioso, reelaborando con espíritu materialista el método dialéctico de Hegel y elaborando la teoría del materialismo histórico; las ideas de Hegel permitieron a Marx el descubrimiento de las leyes de la dinámica de la sociedad capitalista, que conducían inevitablemente, en cierto grado de su desarrollo, al derrocamiento por el proletariado de ese régimen y a la implantación de la dictadura de la clase obrera al objeto de construir el socialismo.

La *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, de Marx, desde el punto de vista del materialismo de Feuerbach, lo mismo que la crítica de *La fenomenología del espíritu* y de la *Lógica*, constituyen el punto crucial en la evolución espiritual del fundador del marxismo y, en cierto sentido, el punto *de partida* para la creación de una nueva concepción del mundo y del nuevo método, el marxismo revolucionario. Al "apartarse" de Hegel, Marx llegó a conclusiones opuestas, particularmente en lo que se refiere a la sociedad civil, a su composición de clase, a sus leyes de desarrollo y a su relación con el Estado político.

El estudio de las concepciones de Hegel llevó a Marx a la conclusión de que la primera misión histórica es la producción de los medios necesarios para satisfacer las necesidades en lo relativo a comida, vestido, vivienda, etc., la producción de la misma vida material, y de que "la sociedad civil es el verdadero campo de la historia universal".

Hegel estableció correctamente algunas tendencias fundamentales de desarrollo de la sociedad burguesa, pero, en calidad de gran ideólogo de la burguesía, reveló la limitación clasista de sus horizontes, insistiendo, en esencia, en la completa legitimidad y naturalidad de la desigualdad y de la miseria. Las medidas de lucha contra la miseria sugeridas por Hegel sirven únicamente para reforzar las relaciones sociales existentes. No en vano el fascismo buscó el apoyo de Hegel en dos puntos esencialísimos: en el problema del *régimen corporativo* y en el *culto del Estado*.

Hegel comprendía que el régimen económico moderno se basa en la desigualdad, que la sociedad moderna dejada a su libre desarrollo engendra tanto la riqueza excesiva como la miseria extrema, la cual alimenta los sentimientos revolucionarios de las masas obreras. Creía posible la conciliación de los intereses de las clases opuestas mediante la institución de corporaciones comunes. El nacional-fascismo revivió esta idea hegeliana, en la esperanza de encontrar la salvación del régimen capitalista.

Es muy característico de Hegel que, a pesar de comprender muy bien las condiciones que engendran el pensar revolucionario de las masas trabajadoras, condenase duramente esas ideas. Justamente el sentir revolucionario que se desprende de la circunstancia de que los obreros, desprovistos del mínimo indispensable de medios para la vida, pierden "el sentimiento del derecho, de la legalidad y del orgullo de vivir de su trabajo", es lo que los convierte, según Hegel, en "populacho". Mientras los obreros se conforman con su suerte no pasan de ser "pobre" gente. La pobreza, como dice el proverbio

ruso, no es un baldón. La pobreza, por sí misma, dice Hegel, no convierte a nadie en populacho. Pero al populacho lo crea sí el modo de pensar derivado de la pobreza: la indignación contra los ricos, contra la sociedad y el gobierno.

Atención particular merece el hecho de que Hegel, gran dialéctico, se colocaba muy a menudo en el punto de vista de la conciliación de los contrarios allí donde la conciliación era imposible, haciendo traición, de ese modo, a su propio método.

Hegel veía y comprendía que en la sociedad de su tiempo existían contradicciones entre los distintos estamentos sociales. Analizó excelentemente el estado de cosas al escribir que la implantación de máquinas y la división del trabajo conducían a la acumulación de enormes riquezas en una parte y a la creciente miseria en la otra. Pero, de manera peregrina, recomendaba la institución de corporaciones, es decir, de gremios medievales, los cuales debían agrupar a los patronos y a los obreros. Hegel subrayó reiteradamente que no se refería a los viejos gremios, pero esto no cambia en absoluto la esencia del problema.

El propio Hegel comprendía muy bien que entre el fabricante de su tiempo y el obrero, y entre el maestro medieval y el oficial, existía una diferencia esencial, tremenda. Y, no obstante, creía posible el establecimiento de un régimen corporativo, circunstancia que nos la explica el estado económico de la Alemania de aquel entonces. Bajo la influencia de las condiciones del país, creía posible la solución del problema —el más importante y doloroso, según él, de la época— con la ayuda de organizaciones corporativas donde las contradicciones de clase se verían embotadas y melladas, se conciliarían. Marx señaló ya el mérito de Hegel al revelar por doquier los contrarios y las contradicciones. Pero en lo relativo a la solución de las contradicciones, a menudo llegaba a un compromiso encenagado, al punto de vista de la conciliación y "unificación" de las mismas, haciendo traición a su dialéctica.

Particular tesón y consecuencia en el punto de vista conciliador y antidialéctico manifestó en la esfera de las disciplinas sociales. Hegel comprendía ya que los intereses de la clase obrera eran opuestos a los intereses de la burguesía. Incluso encontramos en él a veces el término de "clase obrera" o de "clases trabajadoras" en oposición a la burguesía. Y no obstante, parece como si suprimiese conscientemente la clase obrera de su sociedad civil tras el epíteto despectivo de "populacho"; en el mejor de los casos la diluía en el seno del estamento industrial.

Hay que suponer que en relación con tal planteamiento del problema en Hegel, Marx, en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, esclarece lo relativo al proletariado como clase específica de la sociedad civil.

"¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? —pregunta Marx—. *Respuesta*: en la formación de una clase sujeta por *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es clase de la sociedad civil; de un estamento que es la diso-

lución de todos los estamentos; de una esfera que posee carácter universal a consecuencia de sus padecimientos universales y que no reclama para sí ningún *fuero especial*, pues no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro y simple*, que no puede apelar ya a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*, que no se halla en ninguna índole de contradicción unilateral con las consecuencias que se derivan del régimen estatal alemán, sino en una contradicción omnilateral con las premisas de éste; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin emancipar, con ello mismo, a todas las demás esferas de la sociedad: en una palabra, de una esfera que representa la *pérdida total* del hombre y, por consiguiente, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, como estamento especial, es el *proletariado*."(54)

Dentro de las condiciones imperantes en el modo capitalista de producción, de la entraña de la "sociedad civil" emerge a la palestra histórica una nueva clase social —el proletariado—, cuyos intereses resultan incompatibles por completo con la existencia misma de la sociedad burguesa. Esta clase anuncia la muerte del sistema capitalista y el nacimiento de un régimen nuevo, del régimen socialista. Hegel, con todo su genio, fue incapaz de elevarse por encima de cierto nivel, determinado por las condiciones de la sociedad burguesa; no pudo, y no quiso, comprender el mecanismo interno del régimen capitalista. Aunque las premisas teóricas de la economía política clásica se encontraban en contradicción manifiesta con su método dialéctico, con los principios del historicismo, Hegel, en lo fundamental, se mantuvo dentro de las posiciones de los clásicos de la economía política. Él partía del reconocimiento de la propiedad privada como categoría lógica de la razón; la institución de la propiedad privada se encontraba en relación íntima con el Estado, que era un fin absoluto e inmóvil en sí mismo. Si bien Hegel acentúa en todo momento el aspecto histórico, permanece prisionero de las concepciones del derecho natural, prisionero del racionalismo abstracto de la Ilustración. Proporcionaba a la propiedad privada una base metafísica, reforzándola con la organización estatal como forma suprema del ser social, como soporte de toda cultura y de todo progreso histórico, el cual consistía en la realización de la libertad. Es cierto que la organización estatal es históricamente un producto de la estratificación clasista de la sociedad, que es resultado de los avances de la propiedad privada. Pero Hegel quería detener el desarrollo ulterior de la sociedad, considerando que el régimen de la propiedad privada, y al igual el Estado, no estaban sujetos a "negación".

El dios terrenal de Hegel —el Estado— resultó algo vil. El absolutismo prusiano —el Estado empírico, es decir, real— lo revis-

(54) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. I, págs. 427-428.

tió él de una cubierta mística, de la "idea del Estado", que es presentada como un ser divino, como encarnación de la verdad eterna, de la justicia, de la moral, de la libertad y de la "razón infinita". El dios terrenal de Hegel es el Estado empírico, al que él envuelve en la espesa niebla del misticismo religioso, presentándolo como la organización del dominio de la monarquía, de la burocracia, de los estamentos y de las corporaciones, instituciones todas ellas que tienen como fin la explotación y la opresión del pueblo, la exaltación de las guerras y la apología de la política colonial.

CAPÍTULO XI

LA LUCHA DE TENDENCIAS EN VÍSPERAS DE LA REVOLUCIÓN DE 1848

La década de 1840, y en particular los años alrededor de 1845, constituyeron un período crucial, caracterizado por el despertar, en el seno de la intelectualidad burguesa, del interés por la situación de la clase obrera y por las teorías socialistas y comunistas francesas. Alemania se encontraba en vísperas de la revolución.

Un autor de ese tiempo describe así la situación de Berlín: "En la cumbre, el esplendor de la capital y las riquezas; de amplia base sirven las capas de la población que experimentan la necesidad más aguda."[1] El número de proletarios de Berlín, en 1845, lo fija en 150.000, de una población total de 400.000. Casi la mitad de la ciudad estaba formada por proletarios. Lamentablemente, el autor no nos proporciona datos que se refieran especialmente a los obreros fabriles, a los proletarios en el sentido propio de la palabra. Entre ellos incluye también a los artesanos arruinados. Pero en todo caso, sus datos son una prueba irrefutable de la profundísima crisis por que atravesaba la producción artesana bajo la acción del desarrollo del capitalismo. Son también prueba de que el desarrollo del capitalismo traía consigo la miseria y la proletarización de amplias capas de la población.

Esta abundancia de literatura "social" —al margen de su escasa solidez y valía— era muestra de que en Alemania había madurado la necesidad de hacer luz en los sistemas sociales existentes. Esta necesidad la imponía el desarrollo económico del país, que engendraba la miseria, un proceso de desintegración, bajo la influencia del capitalismo en ascenso, de las viejas formas de producción, en primer término de las industrias artesanales, con la consiguiente aparición del proletariado. El interés por el socialismo hizo crecer la demanda de publicaciones de este género: en el mercado empezaron a aparecer obras, tanto de autores autóctonos como traducidas, sobre la cuestión social. Su originalidad era muy escasa, si prescindimos de los trabajos de Wilhelm Weitling y del "verdadero socialismo", que constituía un fenómeno puramente alemán. El resto de cuanto se publicaba sobre el socialismo se refería al sansimonismo, al furierismo, a Proudhon o, en fin, a Louis Blanc.

---

(1) F. Saas, *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung*, 1846, S. 253.

De este modo, podemos afirmar que hacia 1845 en Alemania existían las siguientes tendencias socialistas y comunistas: el comunismo weitlinguiano y el "verdadero socialismo", y las variedades alemanas del sansimonismo, el furierismo y el "socialismo democrático" luisblanquista.

Un vigoroso impulso para el desarrollo de la literatura socialista significaron los levantamientos de los obreros de Silesia y Bohemia, que hicieron temblar a la burguesía alemana y la obligaron a preocuparse del problema de "elevar el bienestar de las clases obreras". Pero ya antes de esos levantamientos, en parte bajo la influencia del aumento de la miseria y del proceso de proletarización de grandes masas de la población, en parte bajo la influencia del pensamiento socialista francés, la burguesía alemana y los intelectuales pequeñoburgueses —ante la situación revolucionaria que se aproximaba— habían empezado a mostrar interés por la situación de la clase obrera del país y por las teorías socialistas. A este respecto hay que distinguir dos períodos: uno que va hasta 1845, hasta los levantamientos de Silesia y Bohemia y la aparición de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), de Engels, y el segundo, que va desde el levantamiento de Silesia hasta la revolución de 1848 y la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista.*

Bajo la influencia de la Revolución Francesa de 1830, de la literatura utópica de Francia y, principalmente, a consecuencia del proceso de desarrollo capitalista iniciado en Alemania, el interés hacia la situación de la clase obrera había crecido intensamente. Ya en la década de 1830 había aparecido una serie de libros sobre el socialismo utópico. En 1831, en Leipzig, fueron editadas las obras de Schiebler[2] y Carove [3]; en 1832 vio la luz el libro de Breitschneider,[4] y en 1834 el de Veit.[5]

La popularidad máxima en este período correspondió a la doctrina de Saint-Simon y de sus seguidores, de la cual trataban las obras citadas. Se sabe que en aquel entonces se interesaban por el sansimonismo Heine y, en cierta medida, Börne, Gutzkow y otros. El interés por el sansimonismo se ve reemplazado a principios de los años 40 por ciertas simpatías de los intelectuales hacia Fourier, Louis Blanc y Proudhon.

De entre las obras originales de los escritores alemanes de los años 30 merece atención un opúsculo anónimo que apareció con el título de *El descontento de los pueblos, sus causas y medios para suprimirlo.*[6] El folleto es interesante porque su autor, al parecer bajo la influencia de los escritores franceses, expone la idea de la

---

(2) K. W. SCHIEBLER, *Der Saint-Simonismus und die Lehre Saint-Simons und seiner Anhäger*, 1831.

(3) F. W. CAROVE, *Der Saint-Simonismus und die französische Philosophie*, 1831.

(4) BREITSCHNEIDER, *Der Saint-Simonismus und das Christentum*, 1832.

(5) M. VEIT, *Saint-Simon und Saint-Simonismus*, 1834.

(6) *Die Unzufreidenheit dar Völker und die Ursachen und Mittel derselben abzuhelfen*, 1833.

destrucción y desplazamiento de la pequeña por la gran producción. "Quienes no posean —escribe—, como resultado de este proceso se verán enfrentados a un pequeño número de ricos, y los obreros empezarán a sentir su superioridad en fuerza y en número."

Diesterweg[7] ve en la desigualdad de bienes una calamidad del género humano. No obstante, se limita a reclamar el control público de las relaciones entre los capitalistas y los obreros.

En 1837 la Academia de Ciencias de Erfurt abrió un concurso de trabajos sobre las causas del aumento de la miseria y de los medios para prevenirla. El premio fue adjudicado a F. Baur,[8] quien presentó un estudio muy superficial donde como causas determinantes de la miseria se señalaban las instituciones feudales, las guerras, etc.

Un trabajo anónimo, aparecido en 1840 en *Deutsche Vierteljahrschrift* bajo el título de *Pasado, presente y futuro de la economía política,* se centraba casi por completo en la situación de los obreros. El autor se manifestaba duramente contra la economía política clásica, la cual veía en el obrero únicamente la fuerza que produce valor, sin prestar atención alguna a la grave situación en que se encontraba. Se mostraba contrario de la beneficencia, comprendiendo que por este camino sería imposible solucionar tan importante problema. También analizaba los proyectos y propuestas de los socialistas franceses e ingleses, presentando al mismo tiempo sus sugerencias en cuanto a la organización del trabajo; en lo fundamental eran semejantes a las ideas de Fourier, en parte, y en parte de Louis Blanc. El autor pedía al Estado la supresión y prohibición del trabajo infantil. En cuanto a su plan de organización del trabajo, debía procurarse "la conciliación de los intereses opuestos del capital y el trabajo" mediante la participación de los obreros en las empresas y en los beneficios. Los comités obreros debían obtener el derecho a controlar la ejecución de este plan de organización del trabajo. Como se ve, el autor proponía un plan fantástico que, a consecuencia de la oposición radical e irreductible de intereses entre el proletariado y la burguesía, no podía resolver el problema social.

El libro de Knapp,[9] aparecido también en 1840, trataba casi por completo de la situación de los obreros fabriles. El autor exigía la creación de instituciones estatales con el fin especial de apoyar a los desocupados y a los que hubiesen perdido la capacidad de trabajo, de restringir el trabajo de los niños y de poner fin a los abusos de los patronos con relación a los obreros.

Las tendencias socialistas y comunistas empiezan a manifestar-

---

(7) F. A. W. DIESTERWEG, *Die Lebensfrage der Zivilisationen, oder über die Erziehung der unteren Klassen der Gesellschaft,* 1836.

(8) F. BAUR, *Ist die Klage über die zunehmende Verarmung und Nahrungslosigkeit in Deutschland gegründet, welche Ursachen hat des Übel, und welche Mittel bieten sich zur Abhilfe. Gekrönte Preisschrift.* 1838.

(9) I. F. KNAPP, *14 Abhandlugen über Gegenstände der Nationalökonomie und Staatswirtschaft,* 1840.

se en la literatura en 1842. La consigna de "organización del trabajo" es la predominante en los primeros tiempos. El conocido opúsculo de Louis Blanc sobre este tema ejerció gran influencia sobre los círculos intelectuales de Alemania.

En 1840 aparecieron por primera vez en su versión alemana los trabajos de Owen, *El libro del nuevo mundo moral,* y de Churoa (Rochau), *Exposición crítica de las teorías sociales de Fourier,*[10] donde se trataba de la idea fundamental de este último: la estructuración de la sociedad sobre la base de la asociación industrial del trabajo. Partiendo de esta tesis de Fourier, Churoa considera posible la reforma gradual de la sociedad moderna. La idea de la asociación, de la organización del trabajo, empezó a ganar más y más adeptos entre los intelectuales de la burguesía radical.

En 1842, un conocido especialista en estadística, Fallatti,[11] pronunció un discurso en Tubinga, en el que se refirió con simpatía al socialismo francés e inglés, subrayando que este último había comprendido el problema social básico de la época. Aquel mismo año apareció la obra de Lorenz Stein, *El socialismo y el comunismo de la Francia contemporánea,* y vio la luz la de Rodbertus, *Contribución al estudio de nuestra situación estatal-económica,*[12] del que Engels había de escribir en 1884: "En el momento en que vio la luz el trabajo de Rodbertus *Contribución al estudio, etc.,* fue sin duda un libro notable. Su desarrollo de la teoría ricardiana del valor en cierto sentido constituía un comienzo muy prometedor. Aunque ese desarrollo sólo era nuevo para él y para Alemania, en general está a la misma altura que las obras de sus mejores predecesores ingleses. Pero esto no era sino un comienzo, a partir del cual se podía contribuir con una aportación efectiva a la teoría únicamente mediante un ulterior trabajo fundamental y crítico. Esta vía posterior se la cerró él mismo, cuando desde el primer momento se puso a desarrollar la teoría de Ricardo en otro sentido, en el de la utopía. Así perdió la primera condición de toda crítica: la ausencia de un criterio preconcebido. Se lanzó a trabajar en pos de este fin predeterminado, se convirtió en un economista tendencioso."[13]

En 1843 apareció la obra de Wilhelm Schulz,[14] que significaba,

---

(10) A. L. CHUROA, *Kritische Darstellung der Socialtheorien Fourier's,* 1840. Ya en 1834 había aparecido, en alemán, el libro de F. TAPPERHORN, *Die vollkommene Association als Vermittlerin des Vernunftstaates und der Lehre Jesu. Ein Beitrag zur ruhigen Lösung aller grossen Fragen dieser Zeit,* en el que se mantenían las ideas de Fourier.

(11) J. FALLATTI, *Über die sogenannte materielle Tendenz der Gegenwart,* 1842.

(12) K. RODBERTUS-JAGETZOW, *Zur Erkentniss unserer staatswirtschaftlichen Zustände, Erstes Heft,* 1842.

(13) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* ed. rusa, t. XXI, pág. 193. (Cfr. Marx, "Miseria de la filosofía" —prólogo de Engels—, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f, pág. 20.)

(14) W. SCHULZ, *Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlichstaatshistorische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft,* 1843.

a diferencia de muchos, y hasta de la mayoría de los trabajos antes mencionados, una seria investigación científica sobre la "dinámica de la producción"; se hallaba exenta de todo género de elementos utópicos y se proponía preparar las condiciones para la creación de una ciencia nueva sobre el Estado y la sociedad. Todas las publicaciones aparecidas en Alemania hasta 1844-1845 sobre la cuestión social se hallaban presididas por *la idea de la solución pacífica del problema, por la idea de la solidaridad de intereses del proletariado y la burguesía.* La totalidad de los autores a que antes nos referíamos eran partidarios de las reformas sociales.

Uno de esos reformistas fue Franz Stromeyer,[15] un ardiente seguidor de Fourier.

A principios de los años 30 Stromeyer emigró a Francia, estuvo algún tiempo en Suiza y en Inglaterra, y en 1843 regresó a su patria. En Francia se movió preferentemente entre los medios furieristas (*"École sociétaire"*). En Inglaterra pudo estudiar la situación del proletariado y la doctrina de Owen. El fin principal que él se marcó en su voluminosa obra era el de evitar en Alemania la vía funesta del desarrollo capitalista de Inglaterra. Para conseguirlo, proponía la adopción inmediata del plan de Fourier.

Stromeyer, partidario a ultranza de las ideas de Fourier, escribe en la introducción de su libro: "Las llamadas clases bajas de la sociedad, es decir, aquellos que con sus manos, su diligencia y capacidad ponen en movimiento las empresas, de los que las altas clases pudientes procuran el esplendor de su riqueza, no obtienen resultados de sus sufrimientos. De la combinación de su fuerza productiva, del trabajo, con la fuerza productiva de las clases superiores, con el capital, surgen los frutos de la riqueza social; pero la parte de los obreros en los frutos generales se limita a un mínimo que apenas si basta para cubrir las necesidades vitales más perentorias, y que no se encuentra en proporción alguna con su aportación".[16] El autor reconoce que el fantasma de la desocupación se hallaba permanentemente ante los obreros, y nadie se preocupaba de mejorar la situación de éstos. No obstante, agrega, no considera imposible evitar el derrocamiento sangriento, por la violencia, del orden social existente. Cree en la posibilidad de la conciliación de las clases trabajadoras con las poseedoras.

Stromeyer comprende que el proletariado es una fuerza revolucionaria enorme, capaz de destruir el régimen capitalista. "El terreno sobre el cual se asientan los tronos y los palacios de los ricos ha sido socavado y se encuentra lleno de destructores explosivos —escribe—. Nadie puede decir cuánto tiempo se necesitará

---

(15) F. STROMEYER, *Abhilfe der Arbeiternoth durch Organisation der Arbeit*, 1844.

F. Stromeyer fue en Suiza uno de los jefes de la "Joven Alemania". En Francia formó parte de la "Unión de los perseguidos", alemana.

(16) F. STROMEYER, Obra cit., págs. 1-2.

para lanzar la chispa y hacer volar la mina, con lo que todo el edificio del orden social volará por los aires y quedará destruido."(17)

A semejanza de Fourier, Stromeyer invoca no al proletariado, sino al poder de los poseedores, a los ricos, llamándoles a emplear, antes de que fuese tarde, todos los recursos a fin de prevenir el levantamiento, en vías de maduración, de la clase obrera. A ello tiende su plan de "organización del trabajo".

El lema de la organización del trabajo se enfrentaba a la reivindicación comunista de supresión de la propiedad privada. Estos dos principios, tan heterogéneos, constituyen la base de dos orientaciones opuestas del socialismo alemán de aquellos tiempos. Stromeyer defendía el mantenimiento de la propiedad privada, la conciliación de intereses de la clase obrera y de la burguesía, considerando que el problema social podía ser resuelto mediante el acuerdo voluntario entre los propietarios y los proletarios.

En opinión de este utopista, en la sociedad humana rige la ley de la gravitación o atracción social, en virtud de la cual los hombres tienden a la unificación social, a la colaboración. La agrupación de las personas en grupos y de los grupos en series hasta llegar a la totalidad del conjunto (la comunidad), conduce a la realización en la sociedad de la *ley de la armonía,* que es, supuestamente, ley universal de la naturaleza.

No entraremos aquí a examinar el plan de organización del trabajo de Stromeyer en su sociedad "ideal". El autor de la utopía *La organización del trabajo* sigue las huellas de su maestro, Fourier, y no ofrece nada original. Se trata de un plan utópico que no tiene nada de común con las condiciones reales de la vida social; de un plan que se asienta en la cacareada idea de la solidaridad de las clases, en la conciliación del proletariado y la burguesía. Stromeyer, en su defensa de la vía pacífica de desarrollo y su prédica contra los métodos revolucionarios de lucha, propugnaba de hecho el mantenimiento del régimen de clases y de los intereses de la burguesía. De ahí que le hicieran temblar los levantamientos de Silesia y Bohemia, con la efervescencia que despertaron entre los obreros. En esto veía un peligro para la existencia de la sociedad burguesa y de la propiedad privada, que para él era "sagrada".

Tal era la utopía de Stromeyer. Por alejada que estuviera de la vida real y por poca que fuese la originalidad del autor, esta utopía era, en cierto modo, un reflejo de las condiciones sociales de la Alemania de la década de 1840. Muestra, por un lado, cierta tensión de las contradicciones de clase. La clase obrera de Alemania hacía sentir a las clases dominantes su fuerza y su disposición a lanzarse a la lucha para mejorar su situación material. Mas por otro lado, esta utopía, como casi toda la literatura "socialista" de aquel decenio, era una muestra del atraso de Alemania, del insuficiente desarrollo de las contradicciones de clase, del carácter pequeñoburgués de las relaciones sociales en el país.

---

(17) *Ibídem,* pág. 459.

A esta misma orientación pertenece Grieb.[18] También él se mantiene en el terreno de la "organización del trabajo", en su condición de furierista, aunque, no obstante, revela cierta independencia de pensamiento en sus proposiciones prácticas. Se manifiesta contra la libre competencia y llama a la creación de asociaciones productivas de profesiones similares. Ante todo, considera necesario la agrupación de los propios obreros en asociaciones profesionales que deberían estar penetradas del principio de una estricta solidaridad. Pero estas "asociaciones en lo pequeño" deberían dar lugar a una "asociación en lo grande", es decir, a la asociación general.[19]

Stilch[20] exigía también la emancipación y la organización del trabajo. Partiendo del concepto de sociedad como "unión de seres libres basada en el principio de reciprocidad, con vistas a la defensa solidaria por el género humano de cada individuo contra el daño de las eventualidades y del aislamiento individual", el autor sostenía que la sociedad existente se encontraba en contradicción con dicho concepto. La causa de todos los males que aquejaban a la sociedad de su tiempo la veía en el hecho de que los trabajadores no laboraban para ellos mismos, sino para otros, percibiendo, además, una remuneración insuficiente por su trabajo. Esta circunstancia la atribuye al poder despótico de la oligarquía del dinero. La competencia era un "estado anárquico de guerra".

El furierismo era por aquel entonces muy popular en Alemania. Incluso más tarde, en 1847, en Arneberg, apareció, bajo la dirección de Schäfer, una revista mensual —*Die Westfälische Warte*— para la propaganda de las ideas de Stromeyer.

A. Weill,[21] próximo al furierismo, se encontraba simultáneamente bajo la influencia de Louis Blanc.

Weill era un escritor superficial, pero, no obstante, sus producciones gozaron de cierto crédito entre los filisteos alemanes. Con ayuda de su utopía trataba de "salvar" a Alemania de la "lacra del comunismo".

Weill era contrario al materialismo, que identificaba con el industrialismo. Según él, la clase obrera constituía un grave peligro para Alemania. En sus deseos de prevenir la revolución que se acercaba, enunció un plan de socialismo de Estado, que consistía en lo siguiente: la organización de la industria pasaba a manos del Estado, el cual emitiría un empréstito especial a fin de montar fábricas para los obreros y talleres para los artesanos; a las fábricas y talleres existentes, de propiedad privada, se les concedería la "libertad" de invertir sus capitales en las fábricas del Estado.[22]

---

(18) C. F. GRIEB, *Über Organisation der Arbeit*, 1846; *Abbruch und Neubau der Jetztzeit und Zukunft*, 1846.

(19) Véase el folleto: BENNO, *Die Bewegung des Sozialismus, Humanismus und Demokratismus unserer Tage*, 1848. S. 75.

(20) A. STILCH, *Die schlechte Zeit oder Geld, Speculation und Arbeit. Einige Betrachtungen über die Leiden der Gegenwart und ihre Abhülfe*, 1844.

(21) A. WEILL, *Der Staat und die Industrie*, 1843; *Der Bauernkrieg*, 1846.

(22) A. WEILL, *Der Staat und die Industrie*, S. 68-69.

Weill suponía ingenuamente que los capitalistas seguirían el ejemplo de las fábricas y empresas estatales y reorganizarían toda la industria conforme a los nuevos principios. Soñaba incluso con la creación de la "unidad industrial" no ya nacional, sino europea.

Aunque Weill termina su obra con la indicación de que el lema fundamental de la época era la emancipación de la clase obrera, su plan pretendía, como hemos visto, la conservación de las clases y de la propiedad privada, así como la agrupación del capital, el trabajo y el talento. En la época de los comienzos del capitalismo en Alemania —que había engendrado el pauperismo en la ciudad y el campo—, un capitalismo que se había convertido en una fuerza político-social independiente, Weill comprendía que su desarrollo en el país debía conducir inevitablemente a los mismos resultados a que había llevado en Inglaterra y en Francia: a la escisión de la sociedad en dos campos hostiles y a la creación de un partido comunista alemán, el cual, por la vía revolucionaria de la violencia, pondría fin a la dominación de la burguesía y suprimiría la propiedad privada.

Weill, con toda su hostilidad al comunismo, comprendía que el partido comunista era un producto inevitable del desarrollo de las contradicciones de clase, un resultado ineludible del desarrollo del capitalismo. Pero en calidad de ideólogo de la pequeña burguesía, puesto en el papel de salvador de Alemania de la revolución y de la guerra civil que se avecinaban, confiaba en modificar la marcha de la historia y en orientar el desarrollo capitalista del país por otro cauce, por la vía de la asociación solidaria del trabajo, el capital y el talento bajo la dirección suprema del Estado. La idea de la solidaridad de intereses del capital y el trabajo le acerca a Stromeyer.

Todos los intentos de los furieristas alemanes de solucionar el problema social mediante reformas condujeron, de hecho, a la defensa de los intereses de la burguesía, a la defensa de la propiedad privada y del régimen de clase.

Cierto viraje en el enfoque del problema social se produjo en 1844-1845 con la aparición de las obras de Marx y Engels, que ejercieron gran influencia sobre el desarrollo y la propagación de las ideas comunistas y del movimiento obrero.

Por primera vez, el problema de la *revolución social* —que se desprendía inevitablemente del carácter irreductible de los intereses del capital y del trabajo, de su antagonismo— fue planteado en un plano científico y fundamentado por Marx y Engels al levantar abiertamente la bandera del comunismo, al pedir la supresión de la propiedad privada, la expropiación de los expropiadores.

Marx apareció en la palestra social en 1842 como director de la *Rheinische Zeitung*, que contribuyó en grado considerable a despertar el interés hacia el comunismo entre los intelectuales alemanes. Este periódico no era un órgano socialista o comunista. Se mantenía en el terreno del radicalismo burgués. Por lo demás, un estudio más atento del mismo lleva a la convicción de que fue superando

esa modalidad del radicalismo y mostrando interés creciente por los problemas sociales.

Marx, en calidad de demócrata revolucionario, se interesaba en primer término por la situación de las capas más pobres de la población. En la *Rheinische Zeitung* se insertaban también artículos sobre el socialismo y el comunismo franceses, que Marx, en su calidad de director del periódico, recomendaba estudiar como "importante fenómeno histórico". También se publicaban crónicas de Engels, enviadas desde Inglaterra, en las que el autor predecía el próximo estallido de la revolución social y explicaba las causas de la calamitosa situación de la clase obrera, afirmando que la raíz del mal residía en el régimen social del país.

La situación de Alemania en aquel tiempo se diferenciaba mucho de la de Inglaterra. Alemania acababa de entrar en la vía del desarrollo capitalista, pero ya el oído atento y la mirada sagaz no podían menos de observar que las calamidades de las clases trabajadoras del país tenían, en lo fundamental, causas idénticas a las de las calamidades, la miseria y el hambre del proletariado inglés. El periódico señalaba reiteradamente que el socialismo y el comunismo eran remedios con cuya ayuda podían ser eliminadas todas las calamidades de la época.[23] Esto dio pie a la *Gaceta General de Augsburgo* (bien con motivo de la publicación en setiembre de 1842 de un artículo, tomado de *Die Junge Generation,* de Weitling sobre las condiciones de vivienda de los obreros berlineses; bien por el artículo de Hess "Los comunistas en Francia", insertado en abril del mismo año, o bien por otros muchos artículos sobre problemas sociales) para acusar a la redacción de *Die Rheinische Zeitung* de "coqueteos" con el comunismo. En respuesta a este ataque, Marx escribió: "¿O acaso no deberíamos considerar el comunismo como un importante problema actual porque no constituye un importante problema en los salones, porque lleva ropa sucia y no huele a agua de rosas?"[24]

La *Rheinische Zeitung* planteó en sus páginas el problema de la supresión de las contradicciones entre el pauperismo y la aristocracia del dinero, cierto que en nombre de la unidad del Estado; pero el simple planteamiento, a principios de los años 40, tenía enorme significación y era algo completamente inusitado y nuevo en Alemania. La *Rheinische Zeitung* exigía la emancipación de todo el pueblo y afirmaba que la fundamentación de principios del problema de la supresión de las contradicciones entre el pauperismo y la aristocracia del dinero era una tarea del siglo XIX.

Después de su retirada de la *Rheinische Zeitung*, Marx se dedicó a un estudio profundo de la economía política, la historia y la política, y en el transcurso de un corto tiempo —dos años— consiguió logros excepcionales, llevando a cabo una revolución en la

---

(23) H. KÖNIG, *Die Rheinische Zeitung von 1842-1843 in ihrer Einstellung zur Kulturpolitik des Preussischen Staates,* 1927, S. 74.

(24) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. I, pág. 114.

ciencia. *La crítica de la filosofía hegeliana del derecho sirvió* de *punto de partida para la creación de la teoría del materialismo histórico.* Ya en 1843 Marx había sometido a crítica la dialéctica idealista de Hegel, lo que trajo consigo la completa reforma de esta esfera. Sobre la base de la crítica de la dialéctica hegeliana creó la dialéctica materialista, radicalmente distinta de la dialéctica idealista. El estudio de las publicaciones socialistas y comunistas le condujo a descubrimientos completamente nuevos en el terreno de los problemas sociales y a la creación de una teoría nueva del comunismo, que descansaba en los sólidos cimientos de la ciencia. De este modo, ya en 1844 tomó forma definitiva la nueva doctrina, siendo justamente el año del nacimiento del marxismo. Es significativo que la nueva concepción del mundo, comunista, salió a la palestra histórica coincidiendo con las acciones revolucionarias del proletariado alemán, con el levantamiento de los obreros de Silesia y Bohemia.

El levantamiento de los tejedores de Silesia, que coincidió temporalmente con una serie de acciones obreras en otras ciudades alemanas, fue un acontecimiento crucial, de excepcional importancia histórica. Marx, en su polémica con el "Prusiano" (Arnold Ruge), dio su valoración de la insurrección de Silesia. Llama la atención hacia el hecho de que ésta iba enfilada directamente no contra el gobierno, sino contra la burguesía, lo que trajo su carácter combativo, revolucionario. En *La Canción de los tejedores,* escribe Marx, "el proletariado grita estentórea, resonante, netamente, sin miramientos e imperiosamente, su contraposición a la sociedad de la propiedad privada. La insurrección de Silesia *empieza* precisamente por donde los levantamientos obreros franceses e ingleses *terminan,* con la conciencia de la esencia del proletariado".[25]

Crecía el movimiento obrero, que tomaba expresión en las acciones de las masas obreras, en los intentos de los propios obreros de crear organizaciones clandestinas con el fin de derribar el régimen existente. Simultáneamente se desarrollaba la auténtica doctrina comunista, de orientación *marxista.*

Entre los escritores y políticos avanzados que salieron en defensa de los obreros, particularmente de los tejedores de Silesia, se encontraba Eduard Pelz. Ya antes de los sangrientos acontecimientos de Silesia aparecieron sus *Cartas,*[26] en las que el autor describía la espantosa situación en que se encontraban los tejedores. Poco después vio la luz *Sobre la influencia de las fábricas y las manufacturas en Silesia,*[27] en la que pintaba la brutal explotación a que los

---

(25) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. I, pág. 443.

(26) E. PELZ, *Über den Einfluss der Fabriken und Manufakturen in Schlesien,* Brief 1; *Die Gebirgsdistrikte,* Brief 2, *Polemisches,* 1843. Aquel mismo año publicó una serie de artículos: *Bilder aus den Schlessischen Gebirgen,* firmados con el seudónimo de Hornis, en la revista *Freikugeln,* que se editaba en Leipzig.

(27) La obra de PELZ *Über den Einfluss der Fabriken und Manufakturen in Schlesien,* aparecida en 1844, se publicó con el seudónimo de Treumund Welp. Produjo gran impresión y aquel mismo año apareció el folleto de

fabricantes sometían a los obreros. "Esta obra, particulamente —subraya Veit— se consideraba con razón en aquel tiempo un vigoroso medio de agitación, haciendo comprender el estado de ánimo que dio origen a los desórdenes."(28)

Pelz escribe en sus *Cartas* que las máquinas permitían a los ricos, con ayuda del dinero, sembrar la miseria en torno de ellos y mantener a todos bajo su dependencia. Los ricos —decía el autor— no conocen obligación alguna, buscan únicamente los placeres que la riqueza les proporciona. Según él, el sistema fabril traía consigo un yugo peor que el régimen del feudalismo. Pelz pinta el cuadro estremecedor de la situación de los tejedores, sus condiciones de vivienda, los impuestos que les abrumaban, etc.

Pelz criticó en repetidas ocasiones el sistema político existente en Alemania; cuatro veces fue procesado bajo la acusación de ofensa a las autoridades. Después del levantamiento de Silesia fue condenado a reclusión por "el intento de provocar el descontento" entre los obreros. Veit Valentin cree que Pelz era el autor de la famosa canción revolucionaria de los tejedores *Das Blutgericht von Peterswaldau*. Así parece indicarlo, dice él, la circunstancia de que al practicar un registro en su casa, la policía encontró el texto de la canción escrito a lápiz: al parecer se trataba de un borrador con correcciones.

Los méritos de Pelz en cuanto a la denuncia de los explotadores —sangrientos verdugos de los obreros— y en defensa de los intereses de los trabajadores, son importantes, a pesar del carácter pequeñoburgués de sus concepciones. Pelz veía la causa de todo el mal en la producción maquinizada, contra la cual luchó sin comprender su significación progresiva. No veía otras vías para mejorar la situación de los obreros. Su defensa apasionada de los tejedores provocó la furia de la burguesía. No en vano el historiador reaccionario Treitschke califica los trabajos de Pelz de "producciones sediciosas".(29)

En la revolución de 1848, Pelz desempeñó un papel bastante

---

cierto H. JAHN: *Beleuchtung der Schrift über den Einfluss der Fabriken und Manufakturen*, Braunschweig. (Véase: V. VALENTIN, *Geschichte der deutschen Revolution* 1848-1849, Bd. I, 1930, S. 574.). En 1847 PELZ publicó el opúsculo *Die Stellung der Arbeit bei der Landwirtschaft*, sobre la situación de los obreros agrícolas. A fines de la década del 30 y comienzos de la del 40. Pelz estuvo en Rusia, donde estudió detalladamente su vida política y cultural. A su regreso a Alemania publicó, en 1842, una obra en dos volúmenes: *Petersburger Skizzen* y en 1844 un nuevo volumen sobre el mismo tema: *Neue Petersburger Skizzen*, bajo el seudónimo de Treumund Welp. La obra de Pelz sobre Rusia ofrece cierto interés histórico. Son particularmente interesantes los capítulos relativos a las fábricas y manufacturas rusas, al comercio, a los propietarios en el régimen de servidumbre y a los campesinos. Pelz critica duramente a los defensores de la servidumbre y al mismo régimen, revelando buenos conocimientos de la situación de los campesinos rusos.

(28) V. VALENTIN, Obra cit., págs. 54, 574.

(29) G. TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Teil I., 1894, S. 520.

notable. Fue uno de los líderes de la unión obrera de Francfort y uno de los editores del periódico obrero de esta ciudad. Cuando fue expulsado de Francfort, a causa de sus discursos "sediciosos", Marx salió en su defensa en las páginas de la *Nueva Gaceta del Rin*, condenando la arbitrariedad de las autoridades alemanas.

El año 1844 se caracterizó, junto al levantamiento de los tejedores de Silesia, por el incremento de las acciones de los obreros en toda Alemania. En las fábricas textiles de Bohemia se produjo una revuelta. En Breslau sólo la intervención de la caballería pudo poner fin a la agitación obrera. En Glun se observaron "desórdenes" entre los marineros. En Sajonia sucedió lo mismo entre los ferroviarios; en Magdeburgo, entre los obreros de las fábricas de azúcar, y en Ingolstadt, entre los obreros de la fortaleza. En las fábricas textiles de Berlín y sus alrededores se produjeron grandes huelgas.

Por aquel entonces se fundó en Berlín la primera unión puramente obrera. También en esa época (1844) se constituyó en Warmbrunn una organización secreta que se proponía el derrocamiento del régimen existente y la creación de una sociedad nueva, donde serían suprimidas las diferencias entre pobres y ricos. Todos estos hechos demuestran, por una parte, el despertar de la clase obrera alemana —al menos de sus capas superiores—, aunque también, por otra, el llamado programa de Wurm señalaba el atraso político y teórico hasta entre los elementos avanzados de la clase obrera: dicho programa abundaba en nociones extraordinariamente ingenuas s o b r e el capitalismo, sobre las relaciones entre las clases, etc.

En 1845 apareció la genial obra de Engels, que por sí sola hacía época, *La situación de la clase obrera en Inglaterra.*[30] Incluso los enemigos del comunismo se vieron obligados a reconocer sus excepcionales méritos científicos. Así, Benno, autor del folleto *El movimiento del socialismo, el humanismo y el democratismo en nuestros días*, escribe acerca de la obra de Engels: "Este libro, cuyas excelencias admiten todos los partidos, proporciona los informes más exactos —a menudo, cierto, estremecedores— sobre la situación de los distintos destacamentos del proletariado inglés, particularmente en los principales centros de la industria: Londres, Edimburgo, Glasgow, Liverpool, etc."[31]

Georg Adler, adversario del comunismo, escribe en su *Historia del primer movimiento obrero socialista de Alemania* acerca de la impresión que produjo el libro de Engels: "Entre las obras científicas se destacó particularmente *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), de Engels, por su exposición, que se distinguía por la perfección de la forma siempre propia de este autor; el terrible cuadro que pinta de la calamitosa situación del proletariado británico abunda en observaciones precisas, a pesar de que la pre-

---

(30) No nos detenemos aquí en el contenido de esta obra.
(31) BENNO, Obra cit.

dicción del autor acerca de la proximidad de la revolución social en Inglaterra no llegó a cumplirse. La obra de Engels atrajo la atención general. No sólo la prensa comunista se refería a ella, sino que también las publicaciones enemigas se veían obligadas a entregarse al estudio de las terribles consecuencias de la libre competencia que este escritor socialista establecía."(32)

La primera fase del movimiento socialista en Alemania se caracteriza en lo fundamental por la propaganda de la solución pacífica de los problemas sociales —el pauperismo, el empobrecimiento progresivo de las grandes masas trabajadoras, etc.— mediante la intervención del Estado. Esta fase refleja el primer grado de desarrollo de la propia clase obrera. Pero en el curso de los dos años siguientes se produce un serio viraje en el movimiento obrero, el cual alcanza su punto culminante en el levantamiento de Silesia.

El espíritu de las masas obreras cambió hasta tal punto que el autor de una obra sobre el pauperismo, aparecida en 1845, pudo escribir las siguientes líneas: "La amenaza que encierra la miseria de nuestro tiempo se expresa no sólo en su constante crecimiento, sino también en el amenazador estado de ánimo y en la conducta, con relación a los ricos, que la caracterizan. Hablando en general, no se trata ya de los pobres que, a semejanza de Lázaro, yacían silenciosos ante las puertas o pedían humildemente un trozo de pan, que se conformaban con un mendrugo de la mesa de los ricos o que se mostraban dispuestos a servirles, respondiendo a la menor inclinación de cabeza con una profunda reverencia. No, en sus corazones hierve el odio contra los ricos, sus ojos hablan del deseo de compartir con los ricos todos los bienes de éstos; abiertamente, sin temor, hablan de ajustar las cuentas. Lo que reciben lo toman con tal expresión en el rostro como si no se tratase de una limosna, sino de algo que les pertenece en derecho."(33)

A medida que el país se acercaba a la revolución de 1848, el espíritu revolucionario crecía sin cesar entre los obreros, cosa que no podía menos de provocar la reacción consiguiente entre la burguesía situada en la oposición. Los intelectuales radicalizados, la burguesía liberal e incluso algunos conservadores empezaron a manifestar, de la noche a la mañana, su "sentimiento" por las calamidades que sufrían los obreros, buscando todo género de paliativos para aliviar su situación. Aumentó mucho el número de libros y folletos sobre la situación de la clase obrera, en los cuales se sugerían toda clase de proyectos para la resolución de este problema, entonces tan candente. "Todos los periódicos *liberales* alemanes, los órganos de la burguesía liberal —escribía Marx— están llenos de artículos sobre la organización del trabajo, la reforma de

(32) G. ADLER, *Die Geschichte der ersten sozialistichen Arbeiterbewegung in Deutschland*, 1885, S. 119-120.

(33) WOHLFAHRT, *Der Pauperismus nach seinem Wesen, Ursprunge, Folgen und Heilmitteln*, 1845.

la sociedad, la crítica de los monopolios y de la competencia, etc. Todo ello es resultado del movimiento obrero."[34]

Empezó el movimiento "para la elevación del bienestar de las clases obreras". A este objeto, en muchas ciudades de Alemania fueron creadas las uniones correspondientes, que subsistieron muy poco tiempo y fueron prohibidas por el gobierno, ya que habían adoptado una orientación con la cual él no estaba conforme. En esas uniones vieron una oportunidad de intervenir abiertamente los comunistas, el primero de todos Engels, quien utilizó muy hábilmente estas asambleas legales para hacer propaganda de las ideas del comunismo. Los famosos discursos de Elberfeld fueron pronunciados precisamente en ellas. Marx vivía entonces en París, desde donde enviaba a Alemania literatura clandestina para su distribución entre los miembros de las células y grupos relacionados legalmente con las uniones para la elevación del bienestar de los obreros.

En esas asambleas tenían lugar vivas discusiones entre liberales y comunistas. Los liberales (Camphausen, Mevissen y otros), al igual que los funcionarios del gobierno, temblaban ante los discursos revolucionarios y trataban de impedir que en el seno de las sociedades penetrase la propaganda del socialismo y el comunismo. A este efecto trataban de fijar elevadas cotizaciones a los miembros de las uniones favorables a la elevación del bienestar de los obreros, cerrando de este modo las puertas de dichas organizaciones sociales a los representantes de los trabajadores. Con el pretexto del "peligro comunista" que amenazaba al régimen social y político reinante en el país, el gobierno, después de una larga lucha con los representantes avanzados de la sociedad, decidió prohibir las uniones.

No obstante, este auge social no pasó sin dejar huella. Hansen indica, por ejemplo, que en Wuppertal fueron colocados los primeros "sillares para la creación del partido socialista".[35] Precisamente entonces apareció en Colonia el primer volumen del *Rheinisches Bürgerbuch*, de Püttmann, obra que, por lo demás, fue inmediatamente prohibida. Un año más tarde Püttmann publicó el *Anuario del Rin*. Engels, en colaboración con Hess, inició la publicación de *El Espejo de la Sociedad* (*Gesellschaftsspiegel*),[36] y en febrero de 1845 apareció en Westfalia el órgano de Lüning *Das Westphälische Dampfboot*.

La burguesía liberal y sus ideólogos se disfrazaron con la toga del socialismo, con vistas a atraerse a los obreros, lanzando numerosos periódicos y revistas que se decían socialistas. Uno de esos representantes de la oposición liberal era el profesor Biedermann.[37]

---

[34] K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. I, pág. 442.

[35] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, Bd. 1, 1919, S. 374.

[36] En el prospecto, Engels y Hess presentaban su publicación como "órgano central" para la representación y defensa de los intereses de las clases desposeídas.

[37] K. BIEDERMANN, *Vorlesungen über Sozialismus und soziale Fragen*, 1847.

Éste figuraba entre los dirigentes de la oposición moderada, pero coincidía con el jefe de la oposición radical, Robert Blum, en cuanto a la "justicia del socialismo", que él reconocía en líneas generales. (38) Biedermann, en sus *Lecciones sobre el socialismo y los problemas sociales,* aparecidas en 1847, hace una exposición de los diferentes sistemas socialistas. La obra, a pesar de su reconocimiento general de la "justicia del socialismo", era un superficial guiso liberal-burgués. Poco después, Biedermann se despojó de esta hoja de parra y se adhirió al partido reaccionario de los nacional-liberales.

Otro político burgués aparecido por aquel entonces en la palestra social fue Ludwig Jakobi. Movido por el deseo de conjurar la revolución ya inminente, Jakobi expuso su proyecto tendente a mejorar la situación de los obreros. Partía del hecho de que "el Estado tiene la obligación de preocuparse de suavizar y suprimir las calamidades de los obreros, procurando que no lleguen hasta un extremo en que la propia existencia de la sociedad se vea en peligro". (39) ¿En qué consistía concretamente, en opinión de Jakobi, la "obligación del Estado"? En la educación moral (!) de los obreros, en la institución de cajas de ahorro (!) y en la creación de una oficina encargada de buscar trabajo (!). Todas estas propuestas eran de un carácter reaccionario. Era un procedimiento filosófico de influir sobre la clase obrera. Los políticos burgueses suelen endilgar a los obreros "falta de moralidad", que ellos atribuyen a la calamitosa situación en que se desenvuelven. En cuanto a la creación de cajas de ahorro y de una oficina de busca de trabajo, es el tema favorito de los políticos burgueses, que ven en medidas semejantes la panacea universal.

La difícil situación de los obreros se vieron obligados a reconocerla hasta reaccionarios como Hermann Dona, el cual señala que a pesar de la beneficencia privada y otras formas de ayuda, "la necesidad crece de año en año", "el abismo entre la riqueza y la miseria aumenta sin cesar". (40) Ni siquiera Dona podía ocultar que la consecuencia de esto era la propagación de las ideas comunistas entre los obreros.

La salida de la situación la veía en la organización del proletariado en un estamento, lo que significaba la vuelta al pasado, al régimen feudal. Este plan de organización de la sociedad era una utopía puramente reaccionaria.

Por aquel entonces estaban también en boga en Alemania las ideas maltusianas. Uno de los capitostes de esta corriente reaccionaria fue el doctor Baltisch, un "salvador" de la patria para quien todo el mal consistía en que los obreros tenían "demasiados hijos".

---

(38) Véase: WILHELM LIEBKNECHT, *Robert Blum y la revolución de 1848 en Alemania*, II parte. S. f.

(39) L. JAKOBI, *Über Verarmung und Entsittlichung der arbeitenden K'assen*, 1845.

(40) H. DONA, *Die freien Arbeiter im Preussischen Staate*, 1877.

En efecto, el patrono no podía "mantener" a un obrero que tuviese cuatro hijos. Las ideas antihumanas de Baltisch le llevaron a pedir la limitación de la natalidad. Tal era, según este reaccionario, la ley mundial, y quien luchaba contra ella se rebelaba contra Dios.[41]

Resulta característico que incluso este escritor reaccionario y enemigo del comunismo se viera obligado a reconocer que *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* de Engels, "en la exposición de los hechos está escrita sin particulares exageraciones". Esto significaba que Baltisch no podía dejar de admitir la fidelidad de los datos expuestos por Engels, aunque se oponía resueltamente a las conclusiones revolucionarias a que en esta obra se llegaba sobre la base de esos datos.

Particular atención merece la obra del doctor Bensen[42] dedicada a la historia del proletariado desde los tiempos más antiguos (Egipto, la India y Fenicia) hasta la década de 1840. La aparición del libro era un índice del vivo interés que por la situación del proletariado mostraban los representantes de distintas capas de la población alemana después del levantamiento de Silesia, es decir, después que el proletariado había hecho oir su voz. El autor de este voluminoso trabajo utilizó ampliamente el libro de Engels, sobre todo la parte en la que se describe la situación de la clase obrera en Inglaterra, lo que se refiere a la crisis, al movimiento obrero y otros puntos. Bensen era adversario del comunismo y se mantenía en el terreno de la idea extremadamente vaga de la "organización de la industria" por el Estado. Todos los esfuerzos del autor tienden a apartar a Alemania de la "vía inglesa de desarrollo". A la vista de la crisis que se venía encima a Alemania, el autor exhortaba al Estado y a la nación a entrar, antes de que fuese tarde, en la vía de las reformas sociales y políticas.

Al estudiar las publicaciones alemanas de la segunda mitad de la década de 1840, salta a la vista el hecho indudable de que desde la aparición de los primeros trabajos de Marx y de *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* de Engels, empiezan a penetrar en ellas nociones y conceptos científicos más razonables. Antes, la existencia del proletariado se consideraba simplemente como un problema de miseria, de empobrecimiento de las masas (pauperismo) propio, en mayor o menor grado, de todas las formaciones sociales. Marx y Engels pusieron fin a estas nociones no científicas, revelando la "naturaleza" particular del proletariado como clase social independiente, su lugar en la sociedad capitalista y su misión histórica como sepulturero de la burguesía.

Bajo la clara influencia de Marx y Engels se encontraba Friedrich Steimann, autor de *Pauperismo y comunismo.*[43] Partía de la idea de la oposición de intereses entre poseedores y no poseedores y del

---

(41) F. BALTISCH, *Eigentum und Vielkinderei, Hauptquellen des Glücks und des Unglücks der Völker,* 1846, S. 185-186.

(42) BENSEN, *Die Proletarier,* 1847.

(43) F. STEINMANN, *Pauperismus und Kommunismus,* 1846.

hecho de que la desigualdad entre ellos era cada vez mayor, por cuanto la riqueza se concentraba más y más en unas pocas manos, mientras que la situación de las masas obreras empeoraba sin cesar.

Ernst Dronke, futuro compañero de armas y seguidor de Marx, presentó en su obra, de dos volúmenes, un panorama de Berlín a mediados de la década de 1840.[44] Se refería con particular detalle a la situación de las capas bajas, ilustrándola con cifras de las que se desprendía que una cuarta parte de los berlineses vivían en condiciones de extrema miseria.

El publicista radical Ludwig Buhl[45] sometió a dura crítica el estado de cosas reinante en Alemania. Bajo la influencia evidente de Engels, traza una frontera precisa entre la pobreza en general y el "problema del proletariado". El principio de la libre competencia, con el aumento del número de fábricas y de máquinas, conduce al desplazamiento del trabajo de los obreros y a la reducción del salario. Las uniones para el mejoramiento de la situación de la clase obrera eran impotentes contra este mal, unido indisolublemente a todo el sistema económico dominante, puesto que no podían traer ningún cambio sustancial en la situación del proletariado. Buhl comprendía que el origen de todas las calamidades era la libre competencia, pero no estaba en condiciones de oponer a esto nada positivo.

Hasta qué grado la orientación comunista de Marx y Engels había ganado influencia dentro de Alemania, se desprende del temor que infundía a la burguesía liberal y a sus ideólogos. No sólo los escritores liberales, sino también los que se llamaban socialistas, echaban espumarajos contra el comunismo. Un ejemplo claro de esto es la novela de Klenke *El fantasma alemán.*

Toda la obra rebosa un miedo patológico al creciente movimiento obrero, que adoptaba un neto carácter revolucionario. El autor, uno de los ideólogos de la burguesía liberal, preconiza la implantación de reformas sociales para conjurar la insurrección de los obreros. Ante los ojos del protagonista, Hipólito, se halla presente el terrible fantasma de la revolución. Durante unos desórdenes obreros causados por la negativa del gobierno a abrir una bolsa del trabajo dirige al ministro las siguientes palabras: "Si la situación sigue como hasta ahora, ningún poder podrá impedir... que los obreros recurran a las armas." La necesidad de domeñar el fantasma de la revolución: ésa era la petición de la burguesía liberal.

"La influencia inmoral del paro obrero sobre el populacho convierte a este último en una *furia,* en enemigo de todos los pudientes, y con ello en enemigo del Estado. El estamento obrero ha adquirido el poder de un fantasma, eleva actualmente en Alemania los horrores comunistas a la altura de un ideal, a la altura de la actividad

---

(44) E. DRONKE, *Berlin,* Bd. 2., 1846.

(45) L. BUHL, *Andeutungen über die Noth der arbeitenden Klassen und Aufgabe der Vereine zum Wohl derselben,* 1845.

práctica, y de la misma manera que Roma cayó gracias a los proletarios, ese mismo peligro amenaza ahora a mi patria."[46]

En otro lugar el autor pinta a este fantasma con las siguientes palabras: "Un fantasma terrible y sombrío recorre las animadas ciudades y las desiertas aldeas de Alemania..."

"Fantasma sombrío y amenazador" llamaba al comunismo Lorenz Stein.[47] Ideólogos de la burguesía, representantes del gobierno y agentes de la policía calificaban al comunismo de "fantasma rojo". Klenke utilizó esta metáfora para su novela. A la luz de estos hechos es como se debe interpretar la introducción al *Manifiesto del Partido Comunista.*

Lo mismo Lorenz Stein que Klenke y que la inmensa mayoría de los autores que escribían sobre la "cuestión social", eran reformistas burgueses o pequeñoburgueses, adversarios declarados del comunismo. No hay duda de que cuando Klenke habla por boca de su personaje del fantasma que recorre Alemania, de que el comunismo había sido elevado a "la altura de un ideal... y de la actividad práctica", cuando dice que este fantasma había adquirido fuerza, se refería a la doctrina comunista de Marx y Engels. En Alemania se habían creado ya células comunistas clandestinas, que eran perseguidas por el gobierno. En lo que se refiere a Francia, Inglaterra y Bélgica donde en aquel entonces residía Marx y desde donde dirigía el movimiento comunista—, el comunismo había echado hondas raíces.

Y como en respuesta a la burguesía y a sus ideólogos, que asustaban a los gobiernos y se asustaban a sí mismos con el fantasma amenazador del comunismo, la introducción al *Manifiesto del Partido Comunista* resonó como una llamada arrogante e imperiosa a todo el mundo viejo. Sí, "un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". "El comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa", y por eso "ha llegado el momento de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus aspiraciones; que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido".

El acorde final del *Manifiesto* armoniza con la introducción y con la composición entera de esta genial obra.

"Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

¡Proletarios de todos los países, uníos!"[48]

---

[46] P. H. KLENKE, *Das deutsche Gespenst*, Bd. III., 1846, S. 170-172.

[47] Lorenz Stein era agente del gobierno alemán en París, desde donde enviaba informes contra los revolucionarios de su propio país.

[48] K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. IV, págs. 423 y 459. (Cfr. *Obras escogidas*, ed. cit., págs. 22 y 53).

CAPÍTULO XII

EL MATERIALISMO Y EL HUMANISMO DE LUDWIG FEUERBACH (1804 - 1872)

I

Ludwig Feuerbach nació el 28 de julio de 1804 en Landshut (Baviera). Su padre, Anselm Feuerbach, notable criminalista, era un hombre muy culto y de espíritu liberal para su tiempo.

Ludwig Feuerbach ingresó, en 1823, en la Facultad de Teología de la Universidad de Heidelberg.

En abril de 1824 se encuentra ya en Berlín, desde donde escribe a su padre cartas entusiastas sobre las lecciones de Hegel. La teología había sido olvidada "de momento". A fin de poder ejercer la función docente, en 1828 presentó una tesis, en latín, que llevaba por título *De ratione una universali, infinita* (De la razón una, universal e infinita), trabajo en el que mantenía por completo el punto de vista de Hegel. Pero ya en Berlín se separó de la filosofía especulativa; esto se produjo después de haber escuchado durante dos años a Hegel y de haberse dedicado al intenso estudio de la filosofía de éste. Ahora Feuerbach experimentaba la necesidad de recurrir a otras ramas del saber, que eran el polo opuesto de la filosofía especulativa: a las ciencias naturales. En Erlangen estudió anatomía, fisiología y botánica.

En 1829 ingresó como *Privatdozent* en la Universidad de Erlangen. En un principio explicó a Descartes y Spinoza, y seguidamente corrió a cargo de un curso especial de lógica, metafísica e historia de la filosofía; todo ello de conformidad con el espíritu de Hegel.

Pero en la actividad docente no permaneció mucho tiempo: sólo hasta la primavera de 1832. Los reaccionarios, desde el ingreso de Feuerbach en la universidad, habían empezado las intrigas contra él. En 1830 se produjo un acontecimiento que decidió el rumbo que había de tomar su vida y que le cerró para siempre las puertas de la carrera académica. Nos referimos a la aparición de su obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.* La edición fue confiscada. El anonimato en que el autor se había encerrado no fue respetado, y no tardó en saberse que esta producción "atea" y peligrosa pertenecía a la pluma de Feuerbach.

En *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad,* Feuerbach —de conformidad con las ideas filosóficas fundamentales que mantenía en su tesis— afirma que la persona desaparece, el individuo es mortal y perecedero, mientras que el espíritu o la razón es eterno, el género humano es inmortal.

Resulta curioso que ya en sus *Pensamientos* Feuerbach atribuyera el origen de la religión a las necesidades terrenales del hombre y la considerara a la luz del psicologismo y del antropologismo, cierto que todavía con una cubierta especulativa, aunque subrayando su significación y su papel utilitario y puramente humano, podría decirse que social. Simultáneamente, en esta obra se percibían acentos revolucionarios, de protesta contra todo lo caduco y en defensa de las nuevas corrientes e ideas que venían de Francia. No en vano el libro había aparecido en el año de la Revolución de Julio. La obra fue prohibida, el autor fue objeto de persecuciones, pero sin embargo, o mejor dicho, justamente por ello, fue muy leída entre los intelectuales, los jóvenes y toda la parte culta de la sociedad.

Las difíciles condiciones económicas en que Feuerbach se desenvolvía no fueron obstáculo para que siguiese entregado a su labor científica. En 1833 apareció su *Historia de la filosofía desde Bacon de Verulamio a Spinoza,* trabajo que llamó la atención no sólo entre la generalidad de los lectores, sino también en las corporaciones científicas.

En 1838 apareció un nuevo trabajo de Feuerbach, su excelente monografía *Pierre Bayle,* a la que servía de tema la contradicción entre la razón y la fe. Bayle era presentado como la encarnación viva de esta contradicción. Y Feuerbach mantenía a lo largo de sus páginas una lucha apasionada contra la religión y la fe en nombre de la razón y de la ciencia.

A pesar de la publicación de una serie de valiosos trabajos científicos, todos los esfuerzos de Feuerbach para obtener cátedra en una universidad alemana o suiza fueron vanos. Los *Pensamientos* no habían sido olvidados y él, naturalmente, no se retractaba de lo dicho.

En 1837 contrajo matrimonio. Su esposa era copropietaria de una fábrica de porcelana en Bruckberg. Los ingresos de ella y lo que él ganaba con la pluma eran suficientes para cubrir sus necesidades. Se instalaron en Bruckberg, una pequeña aldea de los alrededores de Ansbach, lejos de los grandes centros de la vida cultural. Allí residió Feuerbach veinticinco años, que él consideraba los mejores y más felices de su vida. En este período lo vemos a la cabeza del movimiento intelectual de Alemania. Después de romper con los hegelianos de derecha se aproxima al ala izquierda, que mantenía también criterios radicales en el plano de la política. Es lógico, pues, que cuando Arnold Ruge preparaba la publicación de los famosos *Hallische Jahrbücher* (Anales de Halle), recurriera al solitario de Bruckberg en busca de su colaboración y le invitase insistentemente a trasladarse a Halle.

En los *Anales* aparecieron numerosos trabajos de Feuerbach que

significaban el comienzo de un nuevo período en la vida intelectual del pensador y de los intelectuales radicales. Feuerbach se convirtió en el jefe reconocido y mentor de la parte radical de la sociedad alemana, de quienes buscaban nuevas vías tanto en el campo del pensamiento como en el de la política.

Los *Anales de Halle,* más tarde *Alemanes,* cumplieron un papel excepcional en la vida intelectual y política de Alemania, contribuyendo al despertar de la conciencia "crítica" y revolucionaria de los intelectuales. Se comprende que era precisamente a Feuerbach a quien esta publicación debía en buena parte la popularidad de que llegó a gozar.

Ya en 1839, Feuerbach publicó su *Crítica de la filosofía de Hegel,* la cual significaba el rompimiento definitivo del pensador con su maestro y con la filosofía especulativa en general. De este modo, la labor de Feuerbach se divide en dos grandes períodos: hasta 1839 mantiene el punto de vista del idealismo, en particular del hegelianismo, aunque no ortodoxo, sino, por así decirlo, crítico.

En 1839 se produce el viraje, y en 1841 (con la aparición de *La esencia del cristianismo*) Feuerbach entra en el nuevo camino de manera decidida y definitiva.

La esencia del cristianismo, como es lógico, provocó una verdadera tormenta. Engels dice: "Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro, podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al momento todos nos convertimos en feuerbachianos."(1) El entusiasmo con que Marx acogió la nueva concepción y la gran influencia que sobre él tuvo (a pesar de todas sus reservas críticas) podemos advertirlo en *La Sagrada Familia.* No será exagerado decir que Feuerbach, en vísperas de la revolución de 1848, cumplió en Alemania el mismo papel que los materialistas franceses habían cumplido en Francia en vísperas de 1789. La crítica de la religión, lo mismo en Francia que en Alemania, tuvo una significación política. Las obras de Feuerbach, que significaban una revolución ideológica, preparaban la revolución política.

En 1844, Feuerbach inició el estudio del comunismo.

A comienzos de 1845 Engels comunicaba a Marx que Feuerbach se había hecho comunista. Le había escrito que en un principio debía "liquidar a fondo la porquería religiosa antes de que, en la misma medida, pudiera dedicarse al comunismo para defenderlo en sus trabajos... Por lo demás, afirma que es comunista y que para él el asunto se reduce a la manera de cómo realizarlo."(2)

Desde 1837 hasta la revolución de 1848 Feuerbach casi no se movió de Bruckberg. Y sólo durante la tormenta revolucionaria abandonó el pensador su aldea para tomar parte, en la medida de sus fuerzas, en los acontecimientos. Pero ya a comienzos de 1849 se convenció de que el movimiento revolucionario había sido derrotado,

---

(1) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. XXI, pág. 281. (Cfr. "Obras escogidas", ed. cit., t. II, pág. 342).

(2) *Ibídem,* t. XXVII, pág. 21.

y se apresuró a volver a Bruckberg para entregarse allí a sus trabajos teóricos. Sería injusto, no obstante, pensar que Feuerbach se conformaba con la nueva situación. Todo lo contrario, padeció muy vivamente el fracaso de las esperanzas revolucionarias y el triunfo de una reacción torpe y rencorosa.

A la soledad espiritual no tardaron en unirse los graves quebrantos económicos. Los Feuerbach perdieron toda su fortuna hasta quedar en la situación más calamitosa. El pensador se vio obligado a dejar la casa en la que había vivido cerca de 25 años.

Después de todo lo ocurrido, Feuerbach se instaló con su familia en Rechenberg, cerca de Nuremberg, sin ningún recurso y conociendo una vida de hambre en el sentido literal de la palabra. No obstante siguió trabajando con tesón e interesándose vivamente por la política. Las condiciones de la vida alemana le habían condenado a un papel pasivo. Pero hasta el fin de sus días permaneció fiel a sus convicciones, llamando a sus partidarios a la actividad práctica.

A los 61 años, Feuerbach estudia detenidamente las obras de Darwin, de Lyell, de Humboldt, *El Capital* de Marx, los trabajos de Proudhon, etc. *El Capital,* al parecer, produjo en él una impresión muy profunda. Bajo la influencia directa de Marx vinculaba ahora la "moral" a la economía política, suponiendo que allí donde no se dan las condiciones para el bienestar material no se dan tampoco las condiciones para la virtud, es decir, para la moral, puesto que la virtud, lo mismo que el cuerpo, necesita de alimento, de ropa, de luz, de aire. Estas ideas las respaldaba con citas de *El Capital.*

En 1870 Feuerbach ingresó oficialmente en el Partido Socialdemócrata.

Falleció en 1872.

II

Feuerbach rompió radicalmente con la filosofía idealista y puso pie en una vía nueva. Prescindió de la idea absoluta de Hegel y puso en su lugar a la naturaleza y al hombre. En el campo alemán desplegó audazmente la bandera del materialismo y del ateísmo. La vieja filosofía especulativa —afirmaba— ha dejado de satisfacer las necesidades de la humanidad; la nueva época histórica exige una filosofía nueva. Sólo es necesaria y verdadera la filosofía que se ajusta a las necesidades del tiempo y de la humanidad. La vieja filosofía especulativa se hallaba unida con los lazos más estrechos a la teología. La filosofía nueva era, al mismo tiempo, negación de la filosofía especulativa y de la teología. El hundimiento de la una significaba el hundimiento de la otra. El cristianismo —decía— ya no existe, pues ha dejado de ajustarse a las necesidades teóricas y prácticas del hombre. No satisface ya ni las necesidades de nuestro espíritu ni las necesidades del corazón.

La negación consciente del cristianismo significaba el comienzo

de una nueva época histórica y despertaba la necesidad de una filosofía nueva, decididamente anticristiana o no cristiana.

El lugar de la religión debía ser ocupado por la filosofía, pero esta filosofía tenía que diferenciarse esencialmente de la vieja.

Las diferencias sustanciales de las concepciones filosóficas son determinadas por las diferencias sustanciales de la humanidad en las distintas fases de su desarrollo. ¿Qué es el hombre moderno? En él la incredulidad ha ocupado el puesto de la fe, la razón el puesto de la Biblia, la política el puesto de la religión y de la Iglesia, la tierra el puesto del cielo, el trabajo el puesto de las oraciones, la necesidad material el puesto del infierno, el hombre ha reemplazado al cristiano. La esencia práctica del hombre y de la humanidad adquiere su realización y satisfacción en la actividad política. La política debe ser nuestra religión, y en este sentido Feuerbach dice que de nuevo debemos ser religiosos. La política consciente debe tener un "principio oficial" determinado. Este principio debe ser, expresándonos en un sentido negativo, el ateísmo. El ateísmo práctico constituye la base y el vínculo no conscientes de la organización estatal. La nueva filosofía y la política deben proclamar el ateísmo como principio consciente y teórico.

El hombre es la unidad de la cabeza y el corazón, del pensamiento y la vida. Por esto, la nueva filosofía está llamada a unificar las necesidades de la razón y del corazón, las necesidades teóricas y prácticas, en un conjunto indestructible, en la antropología. La crítica de la religión se vincula así del modo más estrecho a la crítica de la filosofía especulativa, la cual no es otra cosa sino teología enmascarada.

La transformación de la filosofía en teología se realizó —considera Feuerbach— ya en la Antigüedad, al pasar de la filosofía pagana a la neoplatónica. La filosofía pagana tenía como principio la razón, la idea. Pero la idea de Platón y Aristóteles no absorbió todo el ser. Para la filosofía antigua fuera del pensamiento existía aun cierto residuo, en forma de materia, como substrato, es decir, como portador de la realidad. La filosofía antigua establecía la diferencia entre el pensamiento y el ser. El pensamiento, el espíritu, la idea no eran para ella todavía una realidad única, exclusiva y absoluta. Los filósofos antiguos eran también fisiólogos, políticos, zoólogos; en una palabra, antropólogos, cierto que limitados, parciales, por lo que también, parcialmente, eran teólogos.

Otra cosa eran los neoplatónicos. Para ellos la materia, el mundo real carece de realidad. El neoplatónico prefiere la muerte a la existencia corporal, puesto que no considera el cuerpo como su esencia. Renuncia a todos los bienes mundanos, a las cosas exteriores, a todo lo corporal, y transporta la bienaventuranza a la esfera del espíritu. Pero allí donde el hombre renuncia a todos los bienes exteriores y a todo cuanto se halla fuera de él, en lugar del mundo real coloca un mundo imaginario donde existe todo cuanto hay en el mundo real, pero en forma abstracta, en forma de representaciones. Así, la materia en el mundo inmanente de los neoplatónicos existe

como cosa ideal, imaginaria, concebible. Y según la doctrina de Hegel, la materia es la autoenajenación del espíritu.

De este modo, Feuerbach demostraba que la filosofía hegeliana es idealismo absoluto o, más exactamente, teológico.

Si la filosofía idealista es únicamente una supervivencia de la teología, sólo teología racional, es evidente que la crítica de la religión tiene también significación decisiva para la filosofía. Feuerbach se ocupó muchísimo del problema religioso. Partía de la convicción de que el derrumbamiento de la religión traería consigo el hundimiento de la filosofía idealista, puesto que una y otra se hallaban íntimamente ligadas entre sí. Sobre las ruinas de la teología y de la filosofía especulativa debía ser erigido el nuevo edificio de la filosofía materialista, en cuyo centro se encontrarían, según la doctrina de Feuerbach, la naturaleza y el hombre.

¿Cuáles son los principios positivos de la filosofía feuerbachiana? Sabemos que para Hegel la realidad verdadera era el concepto, y que la fuente del conocimiento era el pensamiento, la razón. En oposición a Hegel, Feuerbach coloca la sensoriedad como fuente del conocimiento. La existencia de los objetos exteriores sólo la conocemos a través de los sentidos y no del pensamiento abstracto. Mediante los sentidos el hombre se pone en contacto con la realidad objetiva. Ahora bien, ¿qué es objeto de los sentidos? La realidad, el ser, lo que existe fuera de mí y con independencia de mi persona. Es fidedigno sólo lo que es objeto de los sentidos, de la contemplación, de la sensación. Pero nuestros sentidos no nos dan solamente los objetos exteriores. A través de ellos el hombre se conoce también a sí mismo.

No sólo la carne, sino también el espíritu, no sólo la cosa, sino también el "yo" son el objeto de nuestros sentidos. Por ello todo lo sensorial es perceptible, si no directa, indirectamente, si no por los sentidos toscos, por los ilustrados, si no con los ojos del anatomista o del químico, con los ojos del filósofo. Existe solamente lo que es o puede ser objeto de los sentidos. Ser significa ser objeto de los sentidos. Cometen, sin embargo, un craso error quienes consideran a Feuerbach un sensualista extremo para quien únicamente existe lo "directamente dado". A través de la "sensoriedad" llegamos al contacto con el mundo exterior. Pero a través de esos mismos sentidos llegamos a la razón; ellos mueven al pensamiento. "Los sentidos nos presentan un problema", pero la solución de este problema la da el pensamiento. No los sentidos de por sí, sino los sentidos en alianza con el pensamiento nos proporcionan el conocimiento verdadero.

El pensamiento divorciado de la experiencia sensorial proporciona un conocimiento falso. Pero los objetos de los sentidos, no sometidos a la elaboración del pensamiento, no son más que imágenes carentes de significado.

La filosofía idealista, que parte del pensamiento, tiene solamente un criterio formal de la verdad. Lo verdadero es lo que no se opone a la idea, al pensamiento. Pero este criterio formal, puramente lógico, no resuelve el problema de la medida en que lo pensado, aun-

que se oponga a la idea, es real o no lo es, es verdadero o no es verdadero. Porque la verdad y la realidad coinciden. Lo que es real es verdadero y, por otro lado, lo que nosotros consideramos verdadero debe tener existencia real. En oposición al idealismo, Feuerbach afirma que sólo el pensamiento determinado por la contemplación sensorial es pensamiento efectivamente real, objetivo. El pensamiento por sí mismo no puede saber nada de los objetos, del contenido de los mismos, pues sólo a través de los sentidos nos son dados los objetos reales. El pensamiento, o la razón, es el nexo que agrupa en un todo único lo que el sentido nos da desunido. El objeto sensorial sólo se hace objeto de la razón, o del pensamiento, cuando nosotros agrupamos las distintas propiedades de las cosas, que nos proporcionan los distintos sentidos, en un todo único.

La capacidad del hombre para ligar las percepciones sensoriales en un todo único es el pensamiento. Pero este vínculo hasta el cual el pensamiento se eleva no es un mero vínculo subjetivo; tiene carácter objetivo, existe realmente. Y si no correspondiera a él la base real, el vínculo sensorial, no existiría tampoco en el pensamiento. Precisamente porque el pensamiento es el conjunto o la unidad de los sentidos, se diferencia cualitativamente de los distintos sentidos, pues cuantitativamente abarca a todo el conjunto de éstos. También en este caso la cantidad pasa a calidad. El pensamiento sigue a los sentidos, y no los sentidos al pensamiento. Feuerbach llama razón al sentido universal y espiritualidad a la sensoriedad universal. La unidad de la sensoriedad y el pensamiento, en el sentido indicado, es, por tanto, el camino verdadero que conduce al conocimiento real. La tarea de la filosofía y de la ciencia en general no consiste en apartarse de las cosas sensoriales, es decir, reales, sino en aproximarse a ellas; no en hacer que los objetos se conviertan en pensamientos y representaciones, sino en que lo que el ojo ordinario no puede ver se convierta en visible, es decir, en objetos sensoriales.

Feuerbach considera condiciones del desarrollo del intelecto humano tanto la comunidad de sensaciones obtenidas por los sujetos de los objetos como las relaciones recíprocas entre los hombres. Si éstos vivieran aislados unos de otros, nunca habrían llegado hasta el nivel del pensamiento lógico. Las necesidades prácticas, la necesidad de relacionarse con sus semejantes han dado origen tanto al lenguaje como al pensamiento abstracto. Feuerbach estima que el pensamiento humano no es un producto directo de la naturaleza; el hombre, tal como salió directamente de la naturaleza, sólo era un ser puramente natural, pero todavía no era hombre. El hombre moderno es un producto de la cultura, de la historia. En una palabra, el lenguaje, el juicio, el espíritu del hombre, es decir, lo que constituye su esencia, encuentra su explicación no en la naturaleza, sino en la sociedad, y constituye un producto del desarrollo histórico. El principio supremo y último de la filosofía es la unidad del hombre con el hombre, es decir, la vida social.

No hay que concebir al hombre como a un ser aislado y solita-

rio, como hacían y hacen los idealistas. El punto de partida de la filosofía verdadera no es el "yo" sino el "yo" y el "tú". Sólo la interacción entre el "yo" y el "tú" permite, en calidad de condición del conocimiento, llegar a la solución acertada de las cuestiones relacionadas con el problema del conocimiento. Feuerbach introduce este principio metodológico para esclarecer más acertadamente la relación entre el sujeto y el objeto, y pasar de ella a la relación entre el pensamiento y el ser en general. La unidad del "yo" y el "tú" se da ya en mí, en mi "yo". Pero el "yo" feuerbachiano, se comprende, no se parece en nada al "yo" abstracto del pensamiento idealista abstracto. Su "yo" es el hombre íntegro, real. El principio cognoscitivo teórico para Feuerbach no es el espíritu abstracto, no es el pensamiento divorciado del cuerpo humano, sino el ser orgánico íntegro, sensorial y material, que se llama hombre. Lo que piensa no es el espíritu abstracto, sino el organismo con todo su ser. "Soy un ser real, sensorial; el cuerpo en su conjunto constituye mi «yo», mi propio ser."

Para el pensamiento abstracto de los idealistas el objeto no es otra cosa que la idea del sujeto. En cuanto al objeto real, existe solamente allí donde hay un ser que actúa sobre mí, donde mi independencia —en el caso en que partimos del pensamiento— encuentra resistencia en la actividad de otro sujeto. El concepto de objeto no es en un principio sino el concepto de otro "yo"; así, el hombre, en la infancia, mira todas las cosas como seres libres, poseedores de voluntad; de ahí que el concepto de objeto se obtenga, en general, a través del concepto de "tú", del "yo" objetivado. El objeto, es decir, el "yo" ajeno, se da en mí no a mi "yo", sino a mi "no yo", valiéndonos del lenguaje de Fichte, pues sólo allí donde "yo" me convierto en "tú", donde yo sufro, surge la representación de la actividad existente fuera de mí, es decir, de la objetividad. Pero sólo gracias al sentido el "yo" es "no yo".

La filosofía debe tener la antítesis como comienzo, como punto de partida. Lo opuesto esencial y primario al "yo", con el que se halla unido necesariamente, es el cuerpo. La filosofía idealista, y en particular la filosofía de Hegel, dice Feuerbach, se halla desprovista de principio pasivo. El cuerpo no es otra cosa que la pasividad del "yo" humano. Y, se comprende, ni la voluntad ni la sensación pueden ser deducidas del "yo" sin admitir la existencia en él del elemento pasivo. La voluntad no puede ser concebida sin lo que se le opone. Donde no hay nada que superar, la voluntad no existe. En cada sensación, observa Feuerbach, no hay más actividad que sufrimiento, más espíritu que cuerpo, más "yo" que "no yo".

Las condiciones de veracidad del conocimiento las ve Feuerbach en la concordancia y comunidad de las sensaciones de los hombres, las que se desprenden de sus relaciones mutuas. Pero como saliendo al paso de la conclusión a que podían llegar y a que, en efecto, llegaron, autores adscritos al punto de vista del sensualismo, del agnosticismo, del positivismo y del empiriocriticismo, él se apresura a agregar —con destino a los pocos perspicaces— que en este proceso,

naturalmente, hay que tener en cuenta, ante todo, la participación del propio objeto. Pues está claro que sin objeto nuestras sensaciones no pueden proceder de ninguna parte. Los objetos son el origen de nuestras sensaciones, por cuanto actúan sobre nuestros sentidos; y la conformidad entre los hombres en cuanto seres sensoriales, que reciben impresiones iguales de los objetos, es una de las condiciones de la veracidad del conocimiento.

El concepto del "yo" incluye, desde el principio mismo, el concepto de "tú". El concepto de sujeto incluye el concepto de objeto. Lo uno se halla unido de la manera más íntima con lo otro. Son miembros inseparables de una misma relación, por cuanto no existe en general sujeto que al mismo tiempo no sea objeto, ni objeto —real, se comprende, no imaginario ni fantástico— que al mismo tiempo no sea sujeto para sí. Este planteamiento dialéctico y esta solución del problema se distinguen radicalmente del planteamiento metafísico que hacen los idealistas. El "yo" y el "tú", el sujeto y el objeto, dice Feuerbach, unidos inseparablemente a la vez que divididos por sus diferencias, son el principio verdadero del pensamiento y de la vida. Unidad del sujeto y el objeto, pero no unidad indiferente, sino viva, que tiene a la vez en cuenta la diferencia de momentos de esta unidad: tal es, en realidad, el punto de partida de la filosofía.

La filosofía materialista de Feuerbach no arranca del sujeto abstracto, de la abstracción sin vida, sino del sujeto concreto, que al mismo tiempo es también objeto.

Toda la labor creadora de Feuerbach desde que rompió con Hegel es una lucha incesante contra el punto de vista teórico y conservador de la filosofía precedente y en defensa del punto de vista práctico.

En su crítica de la filosofía hegeliana, Feuerbach indicaba que Hegel toma al hombre como a un ser desprovisto de necesidades y pasiones. Así se ven obligados a mirarlo, por lo demás, todos los idealistas. Donde no hay necesidad no hay actividad. El ser sin necesidades es un ser abstracto. El cuerpo como principio del sufrimiento es la antítesis, la oposición al espíritu como principio activo. La filosofía idealista rompe esta unidad del hombre y conduce inevitablemente al dualismo.

La separación del cuerpo y el alma, su particularización, es posible únicamente en teoría; en la vida en cambio, es decir, prácticamente, rechazamos tal particularización. La práctica, la vida, presenta un contenido mucho mayor que la teoría abstracta. Feuerbach repite que el intelecto abstracto es la muerte y que sólo los sentidos constituyen la vida de las cosas. El intelecto, al igual que la muerte, lo descompone todo en elementos separados y particularizados. La práctica, la vida, examina todos los fenómenos en su integridad y su vinculación irrompible.

Para Feuerbach el organismo se halla unido con todas sus fibras al medio exterior, al mundo material que le rodea, le proporciona recursos nutritivos y es la fuente para la satisfacción en general de

sus necesidades. Nos vemos obligados a reconocer primeramente la existencia objetiva de los objetos exteriores como seres necesitados de aquéllos, por cuanto nos hacen falta medios de existencia. Por consiguiente, el hombre se halla unido a la naturaleza con sus necesidades más perentorias, con un vínculo puramente material. Feuerbach, según vemos, enfoca las cuestiones más complejas de la teoría del conocimiento desde un punto de vista práctico y materialista. Pero este punto de vista no es de "producción", diríamos nosotros, sino de "consumo". En el proceso de "consumo" el hombre conoce los objetos de la naturaleza. Esto es lo que diferencia la teoría feuerbachiana del conocimiento de la teoría marxista.

III

La naturaleza es la base del hombre. Éste, a su vez, es un producto de la naturaleza. En él la naturaleza se convierte en un ser consciente, es decir, se transforma como en su contrario sin dejar de ser, al mismo tiempo, parte de ella, es decir, "conservando" la naturaleza en sí. Por esta razón el hombre es la unidad de la naturaleza y el espíritu, del objeto y el sujeto. La naturaleza inanimada e inconsciente, en virtud de su desarrollo interno, se eleva en el hombre al grado máximo de su propio ser. No obstante, el hombre, en calidad de producto directo de la naturaleza, en calidad de ser biológico, no es más que un "ser natural" todavía, y no hombre en el sentido auténtico de la palabra. Porque el hombre auténtico es un producto del hombre, es decir, de la cultura y de la historia; en una palabra, un producto del desarrollo social. En la vida histórico-social la naturaleza misma del hombre se modifica hasta hacerse desconocida. De este modo, sobre el reino de la naturaleza se eleva el mundo social e histórico.

Las diferentes formas de las ideologías desarrolladas históricamente (la religión, por ejemplo) son productos espirituales generados por el hombre social en su vida histórica. Este mundo autónomo de ideas y de seres fantásticos, tomados como cosas reales, es un objeto particular de la investigación, una región específica de fenómenos que no pueden ser reducidos simplemente a la naturaleza. Entre ésta y la vida social, que engendran a su vez el mundo particular de las ideas, toda clase de formas ideológicas, debe ser establecida una delimitación de principio. Los métodos de las ciencias naturales no son aplicables a los fenómenos sociales e históricos. La sociedad se subordina en su existencia y desarrollo a leyes especiales. En ella no pierden vigor, se comprende, las "leyes naturales", pero no son éstas las que constituyen el contenido específico de la vida social. La naturaleza impide al materialismo científico-natural ver la sociedad y todos los productos específicos de la misma. El espíritu impide al idealismo ver la naturaleza.

El materialismo de Feuerbach comprende a la naturaleza y al hombre, la fisiología y la antropología. La fisiología trata de fenó-

menos de la naturaleza en el sentido estricto de la palabra, es una ciencia de la naturaleza; se identifica con las viejas ciencias naturales. La antropología investiga los fenómenos de la vida social-espiritual. Constituye el conjunto de las "ciencias del espíritu". Las viejas ciencias naturales no son más que una parte de las nuevas; en otras palabras, el viejo materialismo científico-natural no forma más que una parte del nuevo materialismo. La fisiología y la antropología, la naturaleza y el hombre integran el contenido único de la filosofía, la cual es la ciencia de la realidad en toda su verdad e integridad; contenido de la realidad es la naturaleza, en el sentido más amplio de la palabra. La filosofía debe unirse de nuevo con las ciencias naturales, y éstas con aquélla.

¿Qué se debe entender por antropología? El individuo para sí no encierra la esencia del hombre, dice Feuerbach, porque tal esencia se contiene sólo en la comunicación, en las relaciones sociales, en la unidad del hombre con el hombre. A la razón, a la formación de conceptos y de ideas los hombres llegan en común, en sociedad. Por consiguiente, "la antropología es el estudio del hombre en el sentido de estudio de la sociedad". La filosofía, de este modo, se compone de dos partes: de "filosofía natural" y de "filosofía del espíritu". El viejo materialismo coincidía con la filosofía natural; el materialismo de Feuerbach es la unidad de la filosofía natural y la filosofía del espíritu. Feuerbach se llama a sí mismo naturalista espiritual, pues se dedicaba no al estudio de la naturaleza, sino del espíritu.

A Feuerbach corresponde el método histórico de haber elevado el materialismo a un grado más alto, el cual sirvió de punto de partida y de base para el marxismo. Anteriormente el materialismo prestaba atención principal a la naturaleza. Feuerbach, en cambio, extiende los "derechos" del materialismo a la vida histórico-social. La diferencia entre el materialismo científico-natural y el feuerbachiano consiste en que para el primero, según expresión del filósofo, existe solamente la historia natural, mientras que para el segundo existe también la historia de la humanidad. Tal es el modo como Feuerbach plantea la cuestión en el plano de los principios. Enuncia el problema del materialismo histórico, planteando la cuestión de la aplicación del método materialista (de las ciencias naturales del espíritu) a la explicación de los fenómenos históricos, de los productos espirituales de la vida histórico-social. Este problema únicamente podía resolverlo Marx.

En calidad de naturalista espiritual, Feuerbach somete a análisis la religión, en la que los seres fantásticos son tomados por el hombre como reales. Como resultado del análisis, estos seres supuestamente reales se transforman en reflejos fantásticos y deformados de las "esencias" reales: de la naturaleza y de las relaciones sociales. Tal es la dialéctica inmanente del proceso mismo de desarrollo histórico de la religión.

Feuerbach no se detiene en el campo de la negación simple de la religión. La fe religiosa es un hecho histórico-social que demanda explicación científica. La religión es un producto peculiar de la vida

histórico-social de los hombres. Es una forma determinada de la ideología o de la conciencia social. Feuerbach investiga esta forma ideológica con ayuda del método antropológico.

¿Cuál es la esencia de este método?

Feuerbach somete los fenómenos religiosos, ante todo, a un análisis psicológico, por cuanto en calidad de "sistema" de ideas y de estados emocionales son un producto de la psicología social. Pero el análisis de Feuerbach no se detiene en la psicología. Los estados emocionales y los pensamientos e ideas que surgen de ellos son determinados y engendrados por los intereses e impulsos prácticos del hombre. La psicología tiene sus raíces en la historia cultural de la humanidad. El conjunto de las representaciones religiosas encuentra explicación en la vida práctica del género humano, es determinado por las necesidades materiales de los hombres.

Vemos, pues, que Feuerbach mantiene aquí también un punto de vista materialista. Pero con el defecto de que no puede pasar al punto de vista de "producción", si bien en muchos lugares se acerca a él. El análisis de Feuerbach se apoya en las necesidades. Ahora bien, ¿qué es lo que determina las necesidades del hombre? Éstas son expresión de la naturaleza humana. El proceso de desarrollo de la sociedad no es sino un proceso de exteriorización de las distintas necesidades de la naturaleza humana. Como las necesidades del género humano son ilimitadas, así también es ilimitada su capacidad de desarrollo. Feuerbach parece volver al punto de vista de los pensadores franceses del siglo XVIII. La naturaleza del hombre cambia al modificarse sus necesidades, mas, por otra parte, las necesidades del hombre son determinadas por su naturaleza. Es cierto que Feuerbach no mantiene el punto de vista de la inmutabilidad de la naturaleza humana, mas, no obstante, en esta naturaleza reside como plegado, en potencia, todo el conjunto de las necesidades que se "desarrollan" en el proceso histórico de la vida social. Las necesidades no se revelan de una vez, sino que aparecen paulatinamente.

Feuerbach parte del punto de vista materialista, pero se queda a medio camino. Se apoya en la naturaleza humana y en las necesidades del hombre, pero no es capaz de superarlas. En oposición a Feuerbach, Marx se coloca en el punto de vista "productivo". La naturaleza abstracta, en Feuerbach, dejaba lugar a la interpretación idealista de la historia.

En Feuerbach el hombre se despierta a la meditación, principalmente, por las sensaciones que experimenta en el proceso del "consumo" de objetos exteriores. En relación con ello se comprende también la significación de las necesidades en la vida cultural de la humanidad. Los objetos exteriores son para Feuerbach, en primer término, objetos de consumo. El mundo material que rodea al hombre le proporciona alimentos, siendo el manantial que da satisfacción a las necesidades. En Feuerbach no existe la concepción de actitud activa del hombre social frente a la naturaleza en el proceso de la producción.

Feuerbach sentó la base teórica para entender la religión como un producto del desarrollo social. Reveló su verdadera esencia, desenmascarando el peculiar fetichismo religioso según el cual el hombre deifica su propia esencia como ser objetivo, "ajeno". Por consiguiente, no sólo el materialismo de Feuerbach, no sólo su teoría del conocimiento, sino también su crítica de la religión es un punto de partida del marxismo. Con su crítica de la religión sienta los comienzos de una nueva interpretación de las formas ideológicas.

Ahora bien, ¿por qué se preocupó Feuerbach tanto del problema religioso? Él se planteaba la tarea de emancipar a la humanidad de la pesadilla religiosa. El hombre debe, por fin, dejar de ser presa y juguete de las fuerzas antihumanas que se valen de la religión como de un instrumento para oprimirlo y explotarlo.

De este modo, lo que Feuerbach se propone en sus estudios sobre la religión es denunciar el fetichismo religioso. El proceso inconsciente, que se produce a espaldas del hombre, según el cual éste objetiviza su propia esencia y las relaciones humanas y las toma como un ser divino y unas relaciones distintas y al margen de él, al ser comprendido conducirá a la disolución del ser divino en las propiedades, relaciones y acciones humanas. El hombre comprenderá entonces que en la religión se deifica únicamente a sí mismo. Cuando tome conciencia de esto, entonces la dominación de fuerzas que parecen hallarse a espaldas del hombre y sobre él, se convertirá en dominación del hombre sobre sí mismo y sobre estas fuerzas. El hombre se convencerá de que las poderosas fuerzas ante las cuales se humilla son sólo seres fantásticos, simples visiones que, como es lógico, se desvanecerán como el humo en cuanto sea revelada su verdadera esencia. Esto llevará a la caída del fetichismo y el hombre se convertirá en el señor de la tierra. Feuerbach opone a la religión la cultura, la instrucción y la técnica, las cuales deberán reemplazarla.

El origen de toda religión es la dependencia del hombre o del género humano respecto de las condiciones exteriores de existencia. De ahí que la naturaleza sea el primer objeto de la religión. Si el hombre fuese un ser carente de necesidades, independiente e infinito, nunca echaría de menos la religión. El sentimiento de dependencia y el sentimiento de limitación son idénticos. El hombre es un ser finito, limitado. Por eso se encuentra en determinadas condiciones necesarias con respecto a otros seres y fuerzas de la naturaleza. En calidad de tal ser limitado, necesitado de otros seres, siente su insignificancia ante fuerzas poderosas que se encuentran sobre él y determinan su vida. Aquello de lo cual el hombre depende, que tiene poder sobre su vida y su muerte, que es origen de temores y de alegrías, es lo que se llama Dios. La limitación y la finitud del hombre se expresan, ante todo, en la conciencia de que la muerte es inevitable. Si el hombre no muriese, sino que viviese eternamente, no tendría religión. "Sólo la tumba del hombre es la patria de los dioses." En la inevitabilidad de la muerte tiene el hombre conciencia de su impotencia. La religión debe indicarle el modo o la

vía para emanciparse de aquello de lo que ella depende. El recurso contra la muerte es la inmortalidad, o más exactamente, la fe en la inmortalidad.

La manifestación más evidente del sentimiento de dependencia es el miedo, el miedo a fuerzas y fenómenos incomprensibles de la naturaleza. Un sentimiento de temor provocan en el hombre, ante todo, el trueno y el relámpago. El dios del trueno es de ordinario el más venerado y, al mismo tiempo, el más antiguo. Pero estos fenómenos son captados por el hombre a través del oído. De ahí que éste, en opinión de Feuerbach, cumpla un papel tan importante en la formación de las nociones religiosas.

El miedo ante los fenómenos incomprensibles de la naturaleza no es sino expresión de la dependencia en que el hombre se encuentra respecto de las fuerzas exteriores, las cuales determinan su vida. Unos fenómenos de la naturaleza benefician al hombre, otros le causan daño. Feuerbach, de conformidad con su doctrina materialista y, particularmente, de conformidad con su teoría materialista del conocimiento, deduce la religión de la acción que los fenómenos de la naturaleza ejercen sobre nuestros sentidos y sobre las condiciones materiales de vida. Y en expresiones muy duras, aunque completamente justas, se burla de quienes ven el origen de las nociones religiosas en lo absoluto, lo sobrenatural, lo infinito, como si el hombre careciese de sentidos y como si estos sentidos no ejerciesen un papel en la religión. Los fenómenos de la naturaleza obran sobre nuestros sentidos, y la actitud del hombre primitivo hacia ellos es determinada por el papel que desempeñan en la vida de la sociedad humana.

Pero el sentimiento de miedo, del peligro que amenaza al hombre, no explica de manera completa y suficiente el origen de la religión. El sentimiento directo del miedo o de peligro es algo pasajero. Pero en calidad de factor permanente que provoca el sentimiento y la conciencia del peligro queda el objeto, que es el origen y el culpable del sentimiento de miedo.

El hombre se distingue por la capacidad de recordar, de fijar en representaciones acontecimientos pasados. Recuerda la sucesión de las estaciones: el frío del invierno y la alegría que el sol del verano le proporciona. El recuerdo del pasado se convierte en esperanza de cara al futuro. La sucesión de los fenómenos en el eterno fluir de la naturaleza provoca en el hombre, ya sentimientos de miedo y recelo, ya sentimientos de alegría, de liberación y de salvación. Los fenómenos de la naturaleza, de los cuales depende la vida del hombre son unas veces fuerzas hostiles y otras veces fuerzas favorables con relación a él. El mismo objeto que es origen del temor, del miedo experimentado por el hombre, al cabo de cierto tiempo cambia, despertando en él un sentimiento de alivio, de salvación, de liberación. Un afecto da lugar a otro. El bien y el mal, el miedo y la alegría tienen un mismo origen. Las mismas fuerzas de la naturaleza, por ejemplo, la tempestad, que aterrorizan a animales y hombres, ejercen benéfica influencia para los campos y los prados, re-

gándolos en abundancia con el agua de las lluvias. Así, los mismos fenómenos y fuerzas de la naturaleza que traen el mal, ocasionan el bien. A la vez que despiertan miedo y temor, originan en el hombre un sentimiento de veneración, de amor y de agradecimiento. Entre los antiguos germanos, por ejemplo, el dios del trueno era "un luchador benéfico y misericordioso en pro de los hombres", el "protector de la agricultura", pues en calidad de dios del trueno fecundaba la tierra con la lluvia y traía la luz del sol. Para el hombre primitivo Dios era un ser (o una fuerza de la naturaleza) del que, según sus representaciones, dependía la vida, la existencia de la persona.

Para comprender acertadamente el punto de vista de Feuerbach hace falta subrayar una vez más su idea de que sólo la naturaleza, las plantas y los animales en su significación histórico-cultural, por cuanto se hallan relacionados con las condiciones de la existencia humana, se convierten en objetos de culto. Solamente cuando se revela con claridad la significación del papel histórico-cultural de los objetos —objetos inanimados de la naturaleza o plantas y animales, es decir, sus propiedades determinadas y determinantes de la vida del individuo— empieza el hombre a adorarlos.

Con relación a esto, Feuerbach expone otra idea interesantísima: de conformidad con las cualidades de los animales (o, en general, de los objetos de culto) estamos en condiciones de restablecer el carácter y las propiedades de los pueblos correspondientes. Porque en los objetos del culto —en los animales y en las plantas— el hombre se deifica a sí mismo.

El verdadero creador de los dioses es el hombre o, como dice Feuerbach, su egoísmo, entendiendo por tal todo el conjunto de necesidades que el hombre ha de satisfacer para conservar y mantener la vida. Los antiguos concedían después de la muerte honores divinos a quienes habían hecho descubrimientos útiles, pues "ser dios" significaba, según sus nociones, "ser útil a los mortales".

Para que la naturaleza pueda convertirse en objeto de culto religioso, el hombre debe transformarla, es decir, humanizarla. La convierte en ser sensible, provisto de voluntad y de conciencia. Transporta a la naturaleza sus propias cualidades, su esencia. Únicamente es capaz de comprender la naturaleza como un ser afín a él. En los fenómenos de la naturaleza ve el hombre las mismas fuerzas y pasiones, los mismos afectos y deseos que constituyen la esencia de él mismo. En ello reside el trabajo de la imaginación, de la fantasía humana, pues el órgano de la religión es la fantasía. De este modo, el hombre no toma la naturaleza simplemente, tal cual es, y la convierte en objeto de la religión. La naturaleza se reencarna en su fantasía. En este sentido se puede decir que sólo la naturaleza, tal como es refractada en la fantasía humana, se convierte en objeto de la adoración religiosa. La fantasía aporta una esencia humana a la naturaleza; luego, esta esencia se separa de él y se convierte en ser autónomo, que se mantiene sobre el hombre y le dicta sus órdenes. La fantasía humaniza y deifica la naturaleza. Es un proceso

paralelo. Pero este trabajo creador tiene un fin para la fantasía. Ésta se ve estimulada por determinados deseos, por la aspiración a alcanzar la felicidad. Si la dependencia de la naturaleza es el origen verdadero de la religión, ello siempre se acompaña por el deseo de emanciparse de tal dependencia. La noción de la dependencia está unida siempre a la aspiración de independencia, de liberación. En una palabra, el fin de la religión es la independencia respecto de las mismas fuerzas de la naturaleza, la dependencia respecto de las cuales es el origen de la religión.

Los ateos de otros tiempos afirmaban que los dioses eran "invención" de los curas y de los príncipes. Feuerbach no podía aceptarlo. Los dioses surgieron de las necesidades, de la debilidad, de la impotencia del hombre con relación a la naturaleza exterior, pero una vez aparecida la religión, los curas y los gobernantes se valieron de los dioses como un recurso para mantener sometido al pueblo. Los dioses, según Feuerbach, son mantenidos por el arte y por las armas del despotismo político y espiritual. (3)

Desde el punto de vista político y social, subraya Feuerbach, la religión es un producto de relaciones humanas inaceptables. Surge en el terreno de las contradicciones, de la miseria y del mal dentro de la vida humana. Dios aparece allí donde en la tierra reinan la miseria, las contradicciones y el mal. Es un consuelo en la necesidad, un refugio para quienes sufren en la tierra males y calamidades. Cierto que, en realidad, la religión no proporciona consuelo alguno, pues si tomamos, por ejemplo, el cristianismo, enseña a soportar con mansedumbre no sólo los padecimientos propios, sino también los ajenos.

IV

Las religiones naturalistas dejan paso a las espirituales, cuya expresión suprema es el cristianismo. Objeto esencial de las religiones naturales es la naturaleza; el contenido fundamental de las religiones espirituales es el hombre o, más exactamente, la humanidad, el género humano.

Cuanto mayor es el predominio en la religión del elemento naturaleza, tanto más se aparta aquélla de la religión espiritual. En las religiones naturales el hombre atribuye a los dioses su forma corporal y espiritual; en cuanto al contenido, lo toma de la naturaleza. En las religiones espirituales, el hombre toma de su esencia tanto la forma como el contenido de los dioses, aunque también la naturaleza tiene aquí determinado sentido. Sin embargo, en el cristianismo —forma suprema de la religión espiritual— la naturaleza ha desaparecido por completo y su lugar lo ha ocupado el hombre, el género.

(3) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. IX, S. 60.

Como la religión tiene su origen en determinados deseos y necesidades de los hombres, está claro que el creador de la religión cristiana es el hombre con deseos y aspiraciones distintos que los del pagano. Los paganos no rebasaban el marco de su patria y de su nacionalidad. Los suyos eran dioses nacionales.

El cristianismo surgió en otras condiciones políticas y sociales. Nació entre los esclavos. En todo caso, los seguidores de la doctrina cristiana eran en un principio las clases más pobres y más oprimidas de la sociedad. Desprovistos de todo en la tierra, los esclavos transportan sus deseos terrenales al cielo. El verdadero cristiano tiene deseos suprasensoriales, supraterrenos. El cristiano renuncia a sus propiedades sensoriales, incluso a su envoltura corpórea.

Desprovistos de bienes, sometidos a la persecución de las autoridades y de las acaudaladas clases dominantes, los pobres y los esclavos dejan de apreciar la patria. A consecuencia de esto y de otras causas, el horizonte de los perseguidos se amplía hasta rebasar con mucho los límites de la patria y de la nación. El cristiano es un cosmopolita. Pero tal como es el hombre, así es su dios. El dios cristiano es un ser suprasensorial, liberado de todo lo corpóreo y lo sensorial. Es un hombre abstracto. En las religiones espirituales las propiedades o predicados del hombre son erigidos en predicados divinos. La esencia divina no es otra cosa sino la esencia del hombre separada de su ser sensorial, corporal e individual, y convertida en ser independiente.

La oposición entre lo "divino" y lo "humano" se revela en la oposición entre el ser genérico, social, y el ser humano e individual. La esencia genérica, social, colectiva, es objetivada inconscientemente por el hombre, socializada y cristalizada en una sustancia y fuerza independiente, que adquiere poder sobre el individuo.

La religión es, de este modo, la autoconciencia social deformada del hombre. Este peculiar fetichismo religioso se expresa, en las religiones espirituales, en el hecho de que el hombre contemple su vínculo social y su pertenencia a la colectividad en la esencia objetivada que se le opone y a la que llama Dios. Las relaciones sociales de los hombres adoptan el carácter de fuerzas objetivas e independientes personificadas por el hombre y a las que éste reconoce como Dios. La dialéctica de este singular proceso, que transcurre con sujeción a leyes internas, es determinada por la marcha de la evolución social y puede ser formulada como sigue: el hombre en un principio crea inconscientemente a Dios a su imagen y semejanza; luego Dios (según se lo imagina el hombre) crea al hombre a su semejanza.

La tarea de la crítica científica de la religión consiste en tomar conciencia de este proceso y comprender que la religión tiene sus raíces en la antropología, es decir, no representa sino un autoengaño. En la religión afirmamos inconscientemente al hombre y negamos a Dios; conscientemente, negamos al hombre y afirmamos a Dios. La antropología tiene por objeto la afirmación consciente del hombre y la negación de Dios. El contenido social transportado a

Dios debe ser restablecido en su pureza y veracidad. El humanismo, depurado de la envoltura fetichista y reducido a su base real, se convierte en socialismo y en comunismo. Este proceso de transformación, iniciado por Feuerbach, fue culminado por Marx.

En el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* Feuerbach indica que con su crítica de la religión se había ganado la enemistad tanto de los políticos, "los cuales utilizan la religión como el medio más político para someter y oprimir al hombre", como de quienes la miran como algo indiferente en política y por ello "son amigos de la libertad y la ilustración en el terreno de la política y de la industria, y enemigos de ellas en el terreno de la religión". (4)

Todas las afirmaciones de Feuerbach se encaminaban a la destrucción del fetichismo religioso y de los ensueños de la religión. A ello se reducía el trabajo negativo del pensador. Pero en sus producciones perseguía también, ante todo, tareas positivas: la depuración del principio real y positivo, la emancipación del hombre, que es el punto central de todas las religiones, del hombre con sus aspiraciones y sus deseos.

En el curso del desarrollo de la religión, en opinión de Feuerbach, el hombre va desposeyendo a Dios de todas sus cualidades y atribuyéndoselas a sí mismo. Todas las definiciones de Dios son definiciones del hombre, y el progreso reside en adquirir conciencia de este hecho. Dios como sujeto no es sino lo que es a través de sus predicados. Si se demuestra que la naturaleza del sujeto reside en sus determinaciones, en sus predicados, es decir, que el predicado es la esencia verdadera del sujeto, con ello queda demostrado que si los predicados divinos son determinaciones del ser humano, también el sujeto de estas determinaciones es el hombre.

Las ilusiones religiosas se esfuman en cuanto descubrimos la esencia verdadera de estos predicados. Todos los predicados de la divinidad son predicados sensoriales que pierden el carácter de sensoriedad, limitación y determinación con ayuda de la fantasía. Los predicados de la divinidad son considerados como distintos de las propiedades humanas, cuando en realidad no son algo diferente en el sentido cualitativo. Con ayuda de la fantasía humana se transforman en otra cosa, adoptan formas cuantitativamente desmesuradas, pero cualitativamente son idénticos al predicado humano. La fantasía supera todos los límites de lo sensorial. Todos los predicados divinos pierden por completo su contenido cuando los examinamos haciendo abstracción de las cualidades humanas. De este modo, la esencia de esos predicados —que la teología llama determinaciones trascendentales de Dios como ser real— se diluye para Feuerbach en determinaciones puramente humanas, y su existencia objetiva es solamente una ilusión, un producto de la abstracción, de la fantasía religiosa.

(4) L. FEUERBACH, *Obras*, ed. rusa, Moscú, 1926, t. II pág. 9.

El teísmo concibe a Dios como un ser personal abstraído de toda materia. Dios es, como dice Feuerbach, el último límite de la abstracción. La necesidad del Dios personal, en general, tiene su fundamento en el hecho de que el hombre sólo se encuentra en la personalidad, sólo en ella se adquiere. En la personalidad de Dios el hombre glorifica su propia personalidad.

De este modo, todo el contenido del cristianismo se reduce a un conjunto de ilusiones. El hombre convierte a la humanidad en Dios, tomándolo como realidad con existencia independiente. Esta ilusión es lo que Feuerbach desenmascara en sus trabajos, tratando de restablecer a la humanidad en sus derechos. El cristianismo como religión espiritual no es más que ciencia social mística, de la misma manera que la religión natural es ciencia natural mística. En las religiones naturales el contenido fundamental lo proporciona la naturaleza; en las espirituales, la sociedad, la vida social. Y por esta razón las religiones naturales, en el curso del desarrollo natural se transforman en fisiología, es decir, en doctrinas de la naturaleza; las religiones espirituales se transforman en antropología, es decir, en doctrina de la sociedad. Lo único que hay de real son la naturaleza y el hombre. Se comprende, pues, perfectamente que la religión sea o ciencia natural mística o ciencia social mística. Las religiones no son un "invento de los curas" para engañar al pueblo, sino fases necesarias en el desenvolvimiento de la conciencia humana. Esto no es óbice, se entiende, para que los curas y los explotadores utilicen la religión en interés propio. Cuando el hombre se libera de la envoltura terrenal, hablando con palabras de Marx, la conciencia religiosa es reemplazada por la científica y el hombre ocupa el puesto de Dios.

La crítica del cristianismo condujo a Feuerbach a la conclusión de que el hombre es el ser supremo para el hombre, de que Dios es una mera ficción, una ilusión, de que los predicados divinos son predicados humanos, de que el sujeto de estos predicados es la humanidad, y no Dios. Dios y el hombre son incompatibles. O Dios o el hombre: tal es la conclusión a que llega Feuerbach.

La religión había sido una verdad en su tiempo. Había satisfecho determinadas necesidades humanas. La religión es la cultura del hombre primitivo. Pero esta cultura, de por sí, era aún barbarie y salvajismo. En nuestros tiempos no hay ni puede haber un lugar para la religión. "La religión se halla en contradicción con los intereses científicos, políticos y sociales; en una palabra, con los intereses materiales y espirituales de la humanidad." Y precisamente por ello la humanidad se encuentra en un grado extremo de inmoralidad y de corrupción. [5] Quien posee el conocimiento no necesita de la religión.

La tarea de nuestro tiempo es volver cultos a los hombres. Lamentablemente, las ceremonias y ritos religiosos perviven de ordi-

---

[5] L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 270.

nario largo tiempo después que su sentido inicial y su razón de ser desaparecen, cuando ya se encuentran en franca contradicción con la conciencia, es decir, con la razón y con los sentimientos de los hombres. "Actualmente —dice Feuerbach— sufrimos esta contradicción entre la religión y la cultura, y la instrucción. Las doctrinas religiosas dominantes se encuentran en contradicción flagrante con la moderna cultura material y espiritual. La tarea de nuestro tiempo consiste en destruir esta contradicción repulsiva y funesta en el más alto grado. La destrucción de esta contradicción es la primera condición "necesaria" para el renacimiento de la humanidad, la condición única para el advenimiento de una época nueva y de una humanidad nueva. Sin ello todos los cambios políticos y sociales son ínfimos y no alcanzan su fin. Los tiempos nuevos exigen una nueva concepción del mundo, nuevas convicciones, una religión nueva, si es que la palabra "religión" quiere ser conservada." (6)

Se entiende, la destrucción de esta contradicción que Feuerbach señala no es la condición única para el renacimiento de la humanidad, pero el pensador tenía razón al afirmar que "los tiempos nuevos exigen una nueva concepción del mundo" y que la destrucción de la religión es una de las condiciones necesarias para que la humanidad pueda emanciparse. Las bases del mundo nuevo, de la época nueva son el comunismo, el materialismo y el ateísmo. Feuerbach se daba plena cuenta de ello. Al pensador no le satisfacía la revolución de marzo de 1848. Comprendía la necesidad de una subversión social más profunda. A la nueva época estaba unida una nueva concepción del mundo, a la cual dio comienzo el propio Feuerbach con su crítica, pero que fue realmente elaborada en forma científica positiva por Marx.

Al hablar de "nueva religión" Feuerbach comprende que abusa de la terminología. Él mismo dice a este respecto: "Sin embargo, es un abuso en lo que se refiere a las palabras, porque a la palabra religión siempre se unen representaciones supersticiosas y no humanas." (7) La "religión" de Feuerbach es, en esencia, la negación de todas las religiones, es ateísmo. Su contenido lo integran para el pensador los intereses mundanos de la sociedad. Según Feuerbach, nuestra religión debe ser la política. Los ideales culturales y sociales de la humanidad deben ser para nosotros el objeto supremo de nuestras aspiraciones. No hay nada que se halle por encima de la humanidad.

En este sentido justamente, el viejo contenido de la religión, que tenía a Dios como ser supremo, es negado dialécticamente por la cultura laica y por la concepción científica del mundo, según la cual el lugar de Dios es ocupado por el hombre y por la sociedad. Al ateísmo está unida indestructiblemente la negación del más allá y la afirmación de la vida terrena. Feuerbach dice que el ateísmo

(6) *Ibídem*, Bd. VIII, S. 271.
(7) *Ibídem*, S. 267.

no es solamente la negación de la religión, sino también una doctrina positiva, puesto que postula la necesidad de cambiar la vida en la tierra: "Necesariamente la vida debe ser mejor en la tierra." De materia de fe, la reivindicación de una vida mejor se convierte en norma de la actividad y de la lucha de los hombres. "Es una injusticia flagrante —escribe Feuerbach— el hecho de que junto a unos que lo tienen todo existan muchos que no poseen nada, que mientras unos nadan en la opulencia otros carecen de lo más necesario. Es estúpido fundamentar en esta circunstancia la necesidad de otra vida en la que los hombres serán recompensados por sus sufrimientos y privaciones en la Tierra. Es tan estúpido como lo sería el pedir juicio público en el cielo por la razón de que estamos descontentos con la jurisdicción secreta que reina aquí, en la Tierra. Consecuencia necesaria de los males e injusticias existentes en la Tierra son la aspiración y la voluntad de destruirlos aquí, en la Tierra, pero no la fe en la otra vida, cuando el hombre se cruza de brazos y deja que el mal reine en la Tierra." (8)

La instrucción y la libertad verdaderas existen sólo allí donde el hombre se ha emancipado definitivamente de todos los prejuicios e ilusiones de la religión. La destrucción de estas ilusiones tiene excepcional significación práctica. Y es muy significativo que Feuerbach, partidario de la libertad de conciencia, se comprende, en la que ve la "primera condición del Estado libre", la considere una libertad "interiormente vacía". Es la libertad concedida a cada uno de "ser estúpido por su cuenta y riesgo". Feuerbach no comparte el punto de vista de que la religión es asunto privado de los ciudadanos. Dice que no daría ni un céntimo por una libertad política en la que el hombre sigue siendo esclavo de los errores religiosos. El fin del Estado es crear ciudadanos verdaderamente instruidos y perfectos. En el Estado libre el hombre debe creer sólo en lo que es racional. El fin del hombre no es la fe, sino el conocimiento, la religión ejerce de ordinario enorme influencia sobre la vida política y social. Corrompe y envenena, según palabras de Feuerbach, todo el organismo social. De ahí que sea necesario luchar contra los errores religiosos, pues la superstición es funesta y hostil al progreso. El ateísmo devuelve, por consiguiente, a la naturaleza y al hombre su verdadero valor y significación objetiva. El origen teórico de la religión es la fantasía. El origen del conocimiento científico son los sentidos y la razón. La religión trata de Dios, la ciencia trata de la naturaleza, del hombre y de la sociedad.

Desde el punto de vista de nuestras concepciones actuales, la doctrina de Feuerbach adolece de muchos defectos. Su crítica del cristianismo, lógicamente, no nos satisface. Su "hombre" es un ser abstracto, divorciado de la situación social concreta y del proceso de producción. Pero en su doctrina del origen de la religión hay lados positivos. Hay que señalar, ante todo, la aspiración de Feuerbach a delimitar la ciencia social y la ciencia natural y a deducir

(8) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, S. 358.

la ideología religiosa de las relaciones sociales. Cierto que las propias relaciones sociales presentan en él también un carácter abstracto. Feuerbach no hace más que señalar la vía a seguir para explicar el origen de las formas ideológicas. No proporcionará una teoría acabada que pudiera satisfacernos por completo. Si tomamos en consideración que *La esencia de la religión* apareció después que *La esencia del cristianismo,* hay que reconocer que en su primera obra dio un paso gigantesco, por cuanto en ella los deseos y las necesidades abstractas, que son el origen verdadero de la religión, adoptan una forma más concreta, ya que el autor se esfuerza en traducirlas al lenguaje económico. Más aun, indica incluso la existencia de dioses clasistas entre los antiguos. Descontando a los dioses comunes a toda la nación, los campesinos, los mercaderes (la burguesía) y otras clases de la población tenían sus dioses especiales. En algunos lugares encontramos en Feuerbach indicaciones concretas de que el modo de pensar del hombre es determinado por su ocupación, es decir, por la profesión.

La esencia del cristianismo apareció en 1841; Las *Tesis previas* de Feuerbach sólo fueron publicadas en *Inéditos* en 1842. Al parecer, Marx tomó partido por Feuerbach, inicialmente, bajo la infuencia de las *Tesis.* "El principio humanista de Feuerbach fue para Marx una revelación —dice Mehring—. Comparado con él el socialismo francés era solamente un embrión." La filosofía de Feuerbach se convierte en el punto de partida del marxismo; lleva a cabo una subversión en la concepción del mundo de Marx, que antes mantenía el punto de vista idealista hegeliano. Sobre la base del feuerbachismo Marx hace los primeros intentos para fundamentar la nueva concepción del mundo. De este modo, aquí nos encontramos en los orígenes del marxismo. Para valorar justamente a Feuerbach es necesario examinar el modo como Marx y Engels comentaban la doctrina de aquél en la primera mitad de la década de 1840. Marx, en una carta a Ruge fechada en setiembre de 1843, escribe: "Toda nuestra tarea puede consistir únicamente, al igual que ocurre también en la crítica feuerbachiana de la religión, en dar a los problemas religiosos y los filosóficos la forma humana autoconsciente." (9)

En su calidad de seguidor de Feuerbach, Marx traslada el método de éste a los fenómenos sociales y políticos. En el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* dice lo siguiente: "Pero la raíz para el hombre es el propio hombre. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por consiguiente de su energía práctica, es que su punto de partida era la supresión decidida, *positiva* de la religión. La crítica de la religión culmina con la teoría de que *el hombre es el ser supremo para el hombre;* culmina, por tanto, con *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en las que el hombre es

(9) K. MARX y F. ENGELS, *Obras,* t. I, pág. 381.

un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable..." [10] Quiere decir que Marx y Engels entendían la crítica de la religión de Feuerbach como "supresión decidida, positiva de la religión", y el radicalismo de la teoría alemana lo deducían directamente de esta supresión radical de la religión. La teoría de Feuerbach de que el hombre es el ser supremo para el hombre, de conformidad completa con el autor, la consideraban como un llamamiento revolucionario al derrocamiento de todas las relaciones sociales en las que el hombre no era el ser supremo para el hombre.

De este modo, la liberación de Alemania debía realizarse mediante la transformación de la filosofía de Feuerbach en realidad. Esto debía llevarlo a cabo el proletariado.

En *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* nos encontramos por primera vez con el concepto de "proletariado". Marx no se satisface con el concepto abstracto de hombre y pasa ya a un punto de vista de clase.

Hay que subrayar que en este período de su actividad Marx realiza los primeros intentos para percibir el resorte fundamental de la evolución social. Dice que "la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político constituyen un problema fundamental de la época moderna". [11]

Algo más tarde, Marx entró en la vía de la crítica a la doctrina feuerbachiana. La esencia de la religión, dice él, la ve Feuerbach en la esencia del hombre. Pero la esencia del hombre no es algo abstracto, sino el conjunto de todas las relaciones sociales. Feuerbach no ve que el propio sentimiento religioso es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una forma determinada de la sociedad.

Marx critica a Feuerbach ya desde un nuevo punto de vista. Pero el terreno para esta nueva concepción del mundo lo había preparado en buena parte el propio Feuerbach, cuyo nombre, por tanto, está unido inseparablemente al marxismo.

La aparición de *La esencia del cristianismo* en 1841 significó el comienzo de una nueva era, un punto crucial en el desarrollo espiritual de la intelectualidad alemana. Pero resulta de particular importancia el hecho de que tanto esta obra como otros trabajos de Feuerbach escritos en el período de 1841 a 1845, ejercieron influencia sobre Marx y Engels, para los cuales el materialismo feuerbachiano fue uno de los puntos de partida a la hora de crear su propia concepción científica del mundo. En 1841 Marx era aún idealista hegeliano ortodoxo. Sólo en 1843 se convirtió en feuerbachiano. Y a fines de 1845 había superado ya definitivamente a Feuerbach y daba, junto con Engels, la formulación de la concepción materialista de la historia en *La ideología alemana.*

De este modo, durante estos tres años (1843-1845) se formaron en líneas generales las concepciones de los fundadores del marxis-

---

(10) *Ibídem*, pág. 422.
(11) *Ibídem*, pág. 418.

mo. Estas últimas eran resultado de la crítica de las distintas corrientes y tendencias derivadas principalmente de la escuela de Hegel. Feuerbach fue, indudablemente, el pensador más importante entre todos los "jóvenes hegelianos" con los que Marx y Engels tuvieron relación entre 1843 y 1845. La superioridad de Feuerbach sobre todos los demás consistía en que para aquel entonces estaba ya en una posición consecuentemente materialista. Al materialismo de Feuerbach adhirieron en un primer momento Marx y Engels. Se sobreentiende que las concepciones puramente filosóficas de Feuerbach, Marx y Engels las siguieron compartiendo, al menos en lo fundamental, más tarde, cuando se apartaron definitivamente de él y crearon su propia concepción del mundo.

El materialismo de Feuerbach incluía también elementos que debían servir de punto de partida para la concepción materialista de la historia.

De este modo, los trabajos de Feuerbach relativos al período de 1841-1845 tienen una significación histórica excepcional, por cuanto fueron directamente el material literario del que Marx y Engels partieron para la elaboración de su propia concepción del mundo. Pero el genio de Marx y Engels se reveló en el hecho de que tomando elementos sueltos, a menudo gérmenes dispersos, construyeron una grandiosa síntesis científica, una doctrina integral que posteriormente, gracias a nuevas investigaciones, se vio confirmada más y más.

La tarea histórica que figuraba ante Marx y Engels consistía en levantar la insurrección "contra esta tiranía de los pensamientos",[12] como se dice en el prefacio a *La ideología alemana.* En estas pocas palabras se resume, en efecto, la enorme subversión realizada por el marxismo en el campo de la filosofía, de la historia y de la concepción del mundo en general. El marxismo levantó la insurrección contra la dominación de la idea, subordinándola a la realidad material.

Feuerbach, escribe Marx, comprende que también el hombre es un "objeto sensorial", pero al mismo tiempo no se eleva hasta la comprensión del hombre como sujeto de la actividad sensorial. El defecto de Feuerbach lo veía Marx en el hecho de que contemplaba a los hombres fuera de su situación social y vital, que se detenía en el hombre abstracto. Feuerbach "dice *el* hombre" en vez de los "hombres históricos reales".[13]

Marx y Engels pusieron en la base de su concepción de la historia las condiciones materiales de vida: todos los tipos de ideología y las formas correspondientes de la conciencia fueron examinados por ellos como reflejos del proceso material de producción de las condiciones de vida; es decir, que las ideas, las representaciones, la conciencia de los hombres son un producto de su práctica material.

---

(12) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. III, pág. 11. (Cfr. "La ideología alemana", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pág. 11).

(13) *Ibídem*, pág. 42. (Cfr. *ibídem*, pág. 46).

V

En 1830 Feuerbach publicó su obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad,* la primera producción importante del pensador, en la que éste se manifestaba decididamente contra la inmortalidad personal. Pero en este trabajo, en líneas generales, Feuerbach mantiene un punto de vista idealista. Más tarde, al pasar al materialismo, el pensador volvió reiteradamente al problema de la inmortalidad, partiendo ya de un concepto completamente nuevo de la persona. En el presente estudio nos detenemos principalmente en el segundo período de la actividad de Feuerbach, cuando enfocaba los problemas de la persona y de la inmortalidad desde el punto de vista del materialismo. En los *Pensamientos* había llegado a la conclusión de que la persona es mortal, pero el espíritu eterno. La conciencia es la unidad absoluta de los hombres, el hálito general de la vida, el centro absolutamente indestructible de la humanidad. La persona aislada, el individuo, entra en este mundo de la conciencia y del espíritu. La muerte es la "salida" de este mundo general de la conciencia y la sumersión en el mundo inconsciente, en la nada.

En la historia de la cultura de la humanidad europea podemos establecer tres épocas en lo que se refiere a la fe en la inmortalidad. Los griegos y los romanos no conocían en absoluto la fe en la inmortalidad personal. Los romanos vivían en Roma. No conocían otra vida más que la vida estatal real de su pueblo. La vida personal del romano se diluía en la vida del Estado, del todo. Esto mismo puede decirse de los griegos.

La segunda época corresponde a la Edad Media, donde la inmortalidad se convirtió en símbolo determinado de la fe. Pero tampoco en esta época, dice Feuerbach, la persona tenía aún conciencia de su unicidad y de su independencia aislada. El hombre veía el sentido de la vida y su esencia misma en la comunidad religiosa. La salvación la buscaba y encontraba en la comunidad de creyentes. La forma suprema de existencia era la comunidad. La Iglesia Católica encarnaba en sí el ser comunal. La Iglesia personificaba el ser del más allá y representaba el mundo sensible-suprasensible situado sobre la vida natural y mundana. En estas condiciones, dentro de la época católica no existía aún fundamento para la ruptura entre el mundo ideal y el mundo real. En una palabra, durante la época católica existía la fe en el cielo y en el infierno, que es necesario diferenciar de la fe en la inmortalidad personal.

Sólo en la Época Moderna aparece en toda su pureza la fe en la inmortalidad personal. Es el tercer período en la historia del problema de la inmortalidad. Rasgo característico de la Época Moderna es que el individuo humano, la persona como tal, empieza a verse como un ser infinito y divino. En el protestantismo, el principio de la fe no es ya la Iglesia y la vida en la comunidad eclesiástica, sino la convicción individual. Dentro del catolicismo el principio de la fe era la Iglesia. Con el protestantismo la fe es ya

causa de la Iglesia. El centro de la fe protestante es el dios-hombre, Cristo, o la esencia del hombre en su unidad con la esencia de Dios en la figura de Cristo. Una fase subsiguiente en este período de revelación y deificación de la persona es el pietismo. Este último conduce al racionalismo y al moralismo. La fe en la inmortalidad personal se convierte en principio esencial únicamente sobre el terreno del pietismo.

Desde el punto de vista de la fe en la inmortalidad, el hombre es un sujeto absoluto, dotado de realidad absoluta. Pero existir, dice Feuerbach, significa encontrarse en relación y en determinado nexo con otros seres. Todo cuanto existe, existe necesariamente junto con otro, en otro y para otro. Mi vida se halla indestructiblemente ligada a la vida de otros seres. El ser de otro, dice Feuerbach, es también mi ser. El hombre que vive sólo para sí es un ser puramente natural. La esencia del hombre como tal consiste precisamente en superar su ser natural, en colocar en otro la base de su ser, en afirmar en el ser de otro su propio ser. El hombre verdadero, es decir, moral, contempla su esencia, su "yo" en otro "yo". Tales son las consideraciones éticas que conducen precisamente a la negación de la significación absoluta de la persona y a la afirmación de su finitud y de su limitación.

Junto a las consideraciones de orden ético, Feuerbach enuncia también la "fundamentación especulativa de la muerte". Las cosas y los seres que se encuentran fuera de nosotros, que nosotros distinguimos como objetos o como naturaleza, constituyen la frontera, el límite de nuestro "yo". Las cosas y los seres situados fuera de nosotros limitan, es decir, niegan nuestra existencia. Ésta termina allí donde empieza el ser de otras cosas. De este modo, cada objeto con el que tropezamos nos recuerda nuestro fin, nuestra muerte. La muerte es solamente consecuencia, manifestación y revelación de los límites internos de nuestra personalidad, de nuestra entidad. Estos límites tienen ser independiente exterior en las cosas, cuyo conjunto constituye el mundo objetivo. Si no existiera el objeto, el sujeto sería infinito y, por consiguiente, inmortal. La presencia del mundo objetivo, de los objetos en general, es prueba de la finitud del sujeto, pues la presencia de objetos significa el no ser del sujeto. El no ser de nuestro ser se revela en el ser del mundo objetivo.

Estas consideraciones especulativas conducen más adelante al establecimiento de la fundamentación física de la muerte.

Así, pues, en la medida en que nuestra persona, por la esencia y el contenido, es determinada y limitada por otros seres, es limitada también en el tiempo. En calidad de ser limitado, el hombre es una personalidad determinada concreta, y no la personalidad en general. Pero en calidad de personalidad determinada existe sólo en un tiempo y en un lugar determinados. Ser individuo, persona, significa diferenciarse de los otros individuos. Esta diferencia es la propiedad sustancial y la particularidad de nuestra persona. Esta determinación es la frontera de nuestro ser, la cual no puede ser destruida más que con nuestra propia destrucción. La particulari-

dad y la determinación de la persona constituyen propiedades inalienables del individuo como tal.

El hombre es individuo hasta tanto posee la capacidad de la sensación. La fidelidad de nuestra existencia se revela en las sensaciones. El hombre es un ser de sensaciones. Pero la sensación se halla indestructiblemente unida al tiempo. Yo siento siempre algo determinado, pero en este sentir determinado permanezco siempre el mismo; en este sentir está contenido mi ser. Donde no hay tiempo no hay sensación, tampoco individualidad. "Este ser, este individuo lo eres sólo en este tiempo."

La persona no existe sólo en el tiempo; también se halla unida necesaria e indestructiblemente al espacio. La persona existe como ser particularizado de los otros individuos. Pero existir particularizadamente significa existir en el espacio, ocupar un lugar en él. Al admitir la existencia del hombre después de la muerte, debemos admitir que existirá en un lugar y un tiempo determinados. Admitirlo significa, sin embargo, el más completo de los absurdos.

El hombre empieza su existencia en un momento determinado, pero lo que tiene comienzo tiene, inevitablemente, fin. El hombre es un ser vivo. "Pero precisamente porque vives, mueres. Aquello que es tu afirmación es, al mismo tiempo, tu negación."

Así, el individuo es pasajero, mortal. En cuanto a la humanidad, a través de la conciencia forma un todo único, una unidad. La conciencia es la humanidad misma; partiendo de esta conciencia llegamos a conocer el gran misterio del todo. La historia es el proceso de revelación de esta unidad de la humanidad en el tiempo. Los individuos afirman su ser en la unidad de la esencia. La eternidad, es decir, la unidad del pasado, el presente y el futuro en la conciencia, es el terreno de la historia, su fundamentación interna. A semejanza del cuerpo orgánico, la humanidad se encuentra en un proceso de movimiento constante, de renovación ininterrumpida de sus miembros, es decir, de los individuos. La propia humanidad, en cuanto todo, la propia conciencia, que es la esencia de la humanidad, se halla por encima del tiempo. Éste parece como si se encontrara entre el todo y los individuos. Expresa únicamente la relación entre el todo y sus distintos miembros, entre la unidad y la unicidad. La conciencia es como el presente invariablemente estable en el proceso de las modificaciones y transformaciones históricas. De este modo, el proceso histórico, desde el punto de vista de Feuerbach —que se mantenía aún en el terreno de la filosofía hegeliana— descansa en el espíritu. El individuo es miembro de la humanidad y vive hasta tanto no llega a cumplir su misión. Al alcanzar su fin muere, su alma se objetiviza, es decir, se transforma en objeto, perdiendo su ser subjetivo para sí. En la fe en la inmortalidad se revela únicamente la fundamentación y el sentido del proceso histórico.

Tal es, a grandes trazos, el concepto de Feuerbach sobre la inmortalidad en el período en que todavía era idealista. El enfoque del problema es muy distinto más tarde, en sus trabajos de 1844 y

1866, cuando ya se mantenía firmemente en el punto de vista materialista.

En su artículo *La fe universal en la inmortalidad* indica que el hecho de la generalización de esta fe no dice nada todavía de su contenido. Lo mismo que se refiere a la fe en Dios, en el problema de la inmortalidad hace falta, ante todo, tener noción de lo que esta fe expresa. Según Feuerbach, la fe en la inmortalidad tiene su base en la circunstancia de que los hombres siguen considerando al muerto existente "en la memoria y en los corazones de quienes le sobrevivieron". El muerto no se convirtió para los vivos en nada, no se destruyó definitivamente, simplemente cambió su forma de existencia; de ser corporal que era, se convirtió en ser espiritual, es decir, meramente representado. La fe en la inmortalidad no expresa otra cosa sino la verdad, reconocida también por los no creyentes, de que el hombre con su existencia corporal no pierde aún la existencia en el espíritu, en la memoria. El muerto desapareció, no realiza ya acción material alguna, pero todavía vive en la memoria.

La representación de la vida de ultratumba es, simplemente, un reflejo de la vida terrena. El hombre llena el otro mundo con las imágenes de éste. Lo mismo que la vida en la Tierra, así es la vida en el cielo. "Con la idea de la inmortalidad ocurre lo mismo que con la idea de Dios"; las dos "son idénticas en su base". "En un principio, Dios no es sustantivo, sino adjetivo; no es un ser, sino una propiedad; no es sujeto o sustantivo, sino predicado o adjetivo: terrible, espantoso, poderoso, grande, inusitado, extraordinario, glorioso, bueno, bienhechor. Lo sustantivo o sujeto lo forma la naturaleza; lo adjetivo o predicado, el hombre, pues el predicado no es más que expresión de la fantasía humana y de la sensación con que el hombre significa el objeto de la naturaleza que ha producido en sus sentidos, en su alma, en su fantasía, la impresión más fuerte, más terrible o más benéfica. Por esta razón, los dioses son tan diversos como lo son las impresiones producidas por la naturaleza sobre los hombres, y esta diversidad de impresiones, a su vez, corresponde a la diferencia entre los hombres. La impresión sólida e imperante de la naturaleza, que descansa en la determinación sustancial y característica de las personas, es el Dios del hombre."(14)

Feuerbach "deduce" aquí a Dios de las impresiones que el hombre recibe de la naturaleza. En este sentido su naturalismo presenta muchos puntos de semejanza con el de los partidarios franceses de la Ilustración. Sabemos que la naturaleza es el objeto primario de la religión; el imperio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza sobre el hombre conduce a la personificación de las mismas. Pero el Dios "espiritual", tal como Feuerbach lo entiende, no es ya resultado de "la impresión dominante que sobre el hombre produce la naturaleza", sino un producto peculiar de la vida social, expresión del imperio del elemento social sobre la conciencia del

(14) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 107-108.

hombre. Pero en todo caso, la idea de Feuerbach de que los dioses son tan diferentes como los hombres, es justa. En cuanto a la diferencia entre los hombres, depende de la diversidad de las impresiones que reciben no sólo de la naturaleza, sino también del medio social que les rodea.

Así, pues, la divinidad no es para el hombre divinidad en general, sino algo completamente determinado y unido indestructiblemente al hombre. Lo mismo ocurre en lo que se refiere a la inmortalidad. No hay inmortalidad abstracta. El hombre quiere tener en la vida de ultratumba lo que para él es el ideal en la vida terrena. Y los ideales de los hombres y de los pueblos son distintos. El antiguo germano debía creer obligatoriamente que en la vida de ultratumba pasaría el tiempo en empresas militares y aventuras amorosas. Transportaba a ese mundo los bienes que para él constituían el sentido de su vida en la Tierra. Del otro mundo exigía sólo lo que había perdido con la muerte, dice Feuerbach. La muerte le privaba de los bienes terrenos, pero la fantasía los resucitaba en la vida de ultratumba.

El otro mundo no es más que el mundo sensible y real transportado al plano de la fantasía. Con ayuda de ésta, o de la visión espiritual, como dice Feuerbach, el hombre adquiere de nuevo lo que había perdido en el mundo sensible. El contenido del mundo suprasensible no es más que el contenido del mundo sensible, y para el hombre determinado sólo es el contenido de su mundo determinado, de su patria. Cada uno quiere vivir únicamente su inmortalidad. Y la "felicidad de la vida futura" no es más que la felicidad de la vida en la Tierra que se prolonga sin fin. El hombre pide que la vida terrena prosiga infinitamente. Aquí Feuerbach pasa al problema de la necesidad subjetiva de la fe en la inmortalidad. Esta necesidad tiene su base en la tendencia del hombre a la conservación de sí mismo.

El hombre no quiere separarse de la vida y de todo lo que en esta vida tiene valor para él. "En todo, hasta en lo más finito, el hombre se ocupa en el sentido de lo infinito." El hombre necesita imaginarse su existencia eterna porque de lo contrario pierde todo deseo de vivir. Todo cuanto posee lo quiere tener eternamente. La vida le parece absurda y carente de objeto si mañana se vuelve en nada para él. La exigencia de una vida eterna es expresión de la tendencia a la conservación de sí mismo. El hombre, en virtud de la tendencia a la conservación, debe reflejar el fin que le anuncia la representación con la representación opuesta de la eternidad.

El carácter absurdo y funesto del cristianismo aparece con más nitidez que en ningún otro punto en la doctrina de la inmortalidad, que incluso para los sabios soñadores de la Antigüedad era algo dudoso y no fidedigno.

Es estúpido y hasta criminal prometer al hombre una vida mejor después de la muerte, pues "lo mejor es el mayor enemigo de lo bueno". "¡Disfrutad de los bienes de la vida —exclama Feuerbach— y disminuid en lo posible su mal! Creed que es posible hacerla me-

jor en la Tierra de lo que ahora es, y entonces será, en efecto, mejor. ¡Vivid mejor pensando no en la muerte sino en vosotros mismos! Expulsad del mundo no a la muerte, sino las calamidades que pueden ser eliminadas, las calamidades que tienen su origen en la ociosidad, el rencor y la ignorancia de los hombres. Éstas son las más terribles. La muerte natural, la muerte que es resultado del desarrollo cumplido, de la vida, no es un mal; pero la muerte como consecuencia de la necesidad, del vicio, del delito, de la ignorancia, del atraso, sí que lo es realmente. Expulsad a esta muerte del mundo o tratad, al menos, de limitarla en la medida de lo posible. Así habla a los hombres la razón. Pero no es eso lo que dice el cristianismo, el cual, al eliminar el mal imaginario, deja intangible el mal verdadero de la vida; para convertir la muerte en vida ha convertido nuestra vida en muerte. Para dar satisfacción a los deseos sobrenaturales y fantásticos del hombre, lo ha convertido en indiferente hacia la satisfacción de sus necesidades y deseos más próximos, necesarios y naturales."[15]

El problema de la muerte y de la inmortalidad sólo adquiere una solución acertada a la luz del materialismo, que niega en redondo al cristianismo. La negación del cristianismo significa la afirmación verdadera del hombre sensorial e íntegro.

De la misma manera que en la crítica de la religión, Feuerbach, a través del análisis inmanente de su contenido, llega a la negación, a la destrucción de la religión, pero a la afirmación de la naturaleza y del hombre —que son el objeto verdadero y enmascarado de la religión—, así, la crítica de la idea de la inmortalidad de la persona tiene como fin la negación de la personalidad exagerada espiritualista y fantástica y la afirmación de la personalidad real, viva, terrena. Allí donde la fe en la otra vida se hace el contenido real de las convicciones humanas, priva al hombre del deseo, de la capacidad y de los medios para la afirmación de la vida terrena.

Feuerbach rechaza la fe y la esperanza en el cielo para elevar las exigencias del hombre en la Tierra, para elevar el valor de la vida terrenal y del hombre.

El pensador está plenamente convencido de que si los hombres asimilasen esta nueva concepción del mundo, si realmente penetrasen en ella, dejarían de ser un instrumento sin voluntad en manos de los déspotas espirituales y políticos. Feuerbach comprende que la fe en Dios y en la inmortalidad del alma —una misma cosa en esencia— se ha convertido en la sociedad moderna en un simple instrumento de dominación sobre las masas populares. Si en otros tiempos, dice él, a la fe en la vida eterna y en Dios se unía la renuncia a los bienes terrenos, ahora está unida a ella la adquisición de estos bienes. Así, en otros tiempos creían en Dios pensando en la vida eterna; ahora lo hacen pensando en la vida temporal y pasajera. Feuerbach presenta su doctrina no a las clases dominantes,

---

[15] L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 117.

sino a los obreros. El ateísmo había sido algo que se refería a los palacios, al lujo, a la ligereza, a la vanidad y a la frivolidad. Ahora, en cambio, "es cosa de los obreros", y por eso es un asunto serio, fundamentado, necesario, verdadero, humano.(16)

VI

El egoísmo, o aspiración del hombre a la felicidad, es en última instancia la fuente de donde emana la religión. La aspiración a la felicidad es la tendencia primaria de todo lo vivo. La felicidad no es sino el estado normal del ser. Es un estado en el que el ser concreto tiene la posibilidad de satisfacer todas sus necesidades. El estado en que el ser no puede satisfacerlas, produce descontento, insatisfacción. El egoísmo forma también la base de la moral. Cada acto volitivo descansa en un determinado impulso, y cada impulso o aspiración tiene como último origen la felicidad. Cada objeto que el hombre desea, hacia el que siente atracción, produce felicidad, por cuanto satisface una necesidad, y precisamente en calidad de objeto que satisface determinadas necesidades, es objeto de deseo y de aspiración humana.

La primera condición de la voluntad es la sensación. Donde no hay sensaciones no hay sufrimiento, no hay privación, no hay necesidad, no hay exigencias, no hay hambre y sed, no hay, en una palabra, desgracia y mal.(17) Pero donde no hay sufrimiento, mal, tampoco existe la aspiración a oponerse a él, no hay voluntad. El sentimiento de repulsión y de acción contra la necesidad y el sufrimiento es la aparición primaria de la voluntad, aquello desde lo cual empieza el ser dotado de capacidad de sentir. La voluntad no es libre, pero quiere serlo. Ser libre significa ser libre del mal, de la miseria, de las calamidades.

El hombre es despertado a la acción, a la actividad, sólo por la aspiración a la felicidad, al bienestar, por la aspiración a ver satisfechas sus necesidades. Se trata de una fuerza, de un impulso interno y es el hecho fundamental que sirve como base por igual a la religión y a la moral. Feuerbach deduce las representaciones religiosas de los deseos y aspiraciones, experimentados por los hombres, de liberarse de los sufrimientos y calamidades.

La aspiración a la conservación no se contradice con la aspiración a la libertad. ¿Qué causas mueven al hombre a considerar que su voluntad es libre? Se trata de la presencia de diversas inclinaciones. De ordinario, los partidarios del albedrío señalan el suicidio como demostración de que el hombre es libre. El suicida lo es no en virtud del libre albedrío, dice Feuerbach, sino en virtud de la necesidad. Su comportamiento se determina en este caso concreto

(16) *Ibídem*, S. 195.
(17) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 231.

por un motivo que para él es último y definitivo. La voluntad es la causa próxima, pero no la causa primera de la muerte voluntaria. "Quiero morir" es equivalente a otra proposición: "No puedo seguir viviendo", "debo morir". La decisión que el suicida adopta tiene su premisa en la pérdida de un bien superior. Se decide al mal supremo porque se ve privado del bien supremo. El hombre se decide al suicidio porque no puede prescindir de aquello a lo que considera inseparablemente unida su vida. El héroe que muere por la libertad o en defensa de sus convicciones demuestra que no puede "prescindir" de estos bienes, que la libertad y las convicciones son para él una necesidad, que se hallan unidas indestructiblemente a su ser y a su vida.

El suicidio no demuestra el libre albedrío, sino todo lo contrario. "Sólo está en condiciones de «hacer abstracción», de todo, el que puede realizarlo sin daño para su existencia. Pero si el hombre que a la vez que hace abstracción de algo pierde la propia existencia, con ello demuestra que su capacidad de abstracción es limitada. El hombre sólo demostraría su capacidad para hacer abstracción de todo, es decir, libre albedrío, si pudiera hacer abstracción también de la muerte, es decir, si pudiese no morir en el caso de no desearlo."[18] Pero esto, como es sabido, se halla fuera de su voluntad.

La vida y la muerte no dependen en medida alguna del hombre. Todas las acciones de la voluntad humana son determinadas. Y el concepto de libertad puede tener sentido únicamente reconociendo la condicionalidad necesaria de las acciones volitivas. La necesidad en concordancia con la esencia del hombre es la necesidad verdaderamente libre.

Las acciones que se corresponden con nuestro ser las tomamos como libres. La sensación de libertad no es sino el sentimiento de concordancia o de armonía entre el hombre y la naturaleza y del hombre consigo mismo.

"Puedo lo que quiero", pero sólo, dice Feuerbach, cuando "quiero lo que puedo". En el caso contrario mi voluntad carece de base y es meramente imaginaria, pues la base del querer es la capacidad de poder, la posibilidad de realizar la voluntad.

La voluntad depende de las condiciones de lugar y tiempo. Aquello de que el hombre es capaz en un tiempo determinado es lo superior, lo que puede hacer en ese tiempo. Porque no está en condiciones de hacer más de lo que puede poniendo en tensión todas sus energías. Ahora bien, el tiempo no se detiene, sino que fluye eternamente. Así también, la voluntad humana no cesa. Cada época nueva en la vida del hombre trae consigo tareas nuevas y una voluntad nueva. Lo que el hombre consideraba antes su última voluntad, se revela ahora como simple voluntad limitada en el tiempo. Con el cambio del objeto de la voluntad cambia la voluntad misma. Porque ésta es determinada por lo que es objeto del querer.

---

(18) *Ibidem*, S. 96.

La voluntad indeterminada, no partidista, es en realidad objeto de la imaginación. La voluntad desprovista de afectos es solamente una voluntad concebible, un objeto del pensamiento. Al desposeer al hombre del objeto de la voluntad le despojamos de la voluntad misma, pues la voluntad abstracta no existe. La voluntad es concreta, sensible, material. Es lo mismo no desear nada y no desear. Vale decir que si no deseamos nada, no deseamos en absoluto, es decir, no tenemos voluntad. En cada momento determinado de la vida queremos algo determinado. La voluntad del niño se expresa en el conjunto de deseos correspondientes a su ser.

Todo tiene su tiempo, y sólo la voluntad vinculada al tiempo no es una "voluntad impotente, fantástica". Así, cada edad tiene sus virtudes, sus vicios y sus defectos. En una palabra, la voluntad se halla limitada por el tiempo, es decir, no se puede ir contra el curso del tiempo. "La verdad es hija del tiempo", lo mismo que la libertad. "Cualquier página de la historia desmiente el libre albedrío fantástico, supranaturalista. No es la voluntad, no es la razón, sino sólo el tiempo, el futuro, lo que libera de las estupideces y pasiones, de los vicios y males del presente... La libertad es asunto de la historia, el hombre es libre no a priori, sino a posteriori, es decir, que la libertad sigue a la esclavitud con la ayuda del tiempo."[19] Tal interpretación materialista del problema es posible, se comprende, solo a condición de que el tiempo, lo mismo que el espacio, sean reconocidos como formas objetivas del ser. Es, pues, lógico que Feuerbach se vuelva contra Kant, para quien el tiempo era una representación humana. Condición y posibilidad de la libertad es el tiempo. Es imposible ser libre si se niega la realidad del tiempo.

El hombre es un ser activo, que progresa a la par con el tiempo. Cada ser tiene el fin de su existencia directamente en ésta.

El hombre aspira al conocimiento para poder hacer con sus manos, en la medida de lo posible, aquello que sabe. La aspiración al conocimiento es la aspiración a imitar, en primer término, a la naturaleza. Sin voluntad no hay conciencia. Sólo aquélla me da la seguridad de la existencia del mundo exterior. Porque sólo a través de la voluntad la razón distingue las cosas representadas de las reales, establece la diferencia entre el objeto de contemplación y el objeto de placer. El problema del ser o no ser no lo resuelve la razón divorciada de la voluntad, sino la razón unida a ella.[20]

La voluntad apartada de la materia es una ilusión, un absurdo. Nosotros siempre deseamos únicamente la supresión del mal y del sufrimiento. Desear significa no desear los sufrimientos. Yo deseo, luego deseo ser feliz. Aplastar la aspiración a la libertad equivale a aplastar la voluntad.

La moral es la conformidad de mi felicidad con la felicidad de otros. Mi derecho es la felicidad reconocida por la ley; mi obligación, mi deber es la felicidad de otro reconocida por mí. La moral

(19) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 102.
(20) *Ibídem*, S. 110.

puede ser explicada únicamente partiendo del nexo y la unidad de "yo" y "tú". El hecho de que el "tú" en calidad de otro determina mis obligaciones, mi deber, es la felicidad de ese "tú". El deber es la renuncia voluntaria impuesta por el egoísmo de otro. En una palabra, la moral no puede ser abstraída del principio de la felicidad. Aun rechazando la felicidad propia, no obstante, nos vemos obligados a reconocer la felicidad del otro. En el caso contrario negamos prácticamente la moral. Allí donde no hay diferencia entre felicidad e infelicidad, entre bienestar y sufrimiento, no hay tampoco diferencia entre el bien y el mal. El bien es la afirmación de la felicidad, el mal es su negación.

Si adoptamos el punto de vista de Kant, habrá que reconocer que la moralidad se encuentra en contradicción flagrante con el principio de la vida; porque yo no puedo vivir si no realizo mi bien, mi beneficio, si éstos no integran el motivo determinante de mi voluntad.[21]

El hombre tiene también obligaciones para consigo mismo. ¿Cómo puedo vivir si, en calidad de obrero, movido por un sentimiento de desinterés, trabajo sólo para otro, despreciando mi bien? Tras las obligaciones se oculta mi derecho. Así, Feuerbach aproxima el derecho y el deber u obligación. Son dos caras de un mismo fenómeno. Las obligaciones deben recibir reconocimiento exterior en forma de derecho; deben ser realizadas objetivamente en el Estado, en la vida social. El derecho no es más que la expresión objetiva del deber. El objeto del deber es el objeto de la felicidad.

Polemizando con Kant, Feuerbach indica que la autoconservación compone, también de conformidad con la moral kantiana, el deber, la obligación del hombre. Por consiguiente, la alimentación como medio indispensable para la conservación, también es deber. Pero según la idea de Kant, evidentemente, sólo el alimento que se distingue por el signo del bien es necesario para mantener la existencia, para la conservación propia. Lo que es agradable y proporciona placer rebasa los límites de lo necesario, no es moral y se opone al deber. No obstante, ¿acaso en la inmensa mayoría de los hombres el pan —objeto de su felicidad— no constituye simultáneamente el objeto de su deber, de su actividad civil y moral? ¿Y acaso estos hombres no son por ello morales? Si es así, la moral es un asunto que incumbe a los ricos y acomodados, los cuales, en virtud de su riqueza, desde el principio mismo pueden satisfacer sus necesidades, tienen posibilidades suficientes para apartar la moral de estas necesidades y hacerla para ellos mismos objeto de pensamiento. Así, Feuerbach reprocha a Kant que su moral es la moral de las clases ricas y acomodadas, pero no es democrática y popular.

Los moralistas, desde tiempos inmemoriales envenenan al virtuoso. Han apartado y enfrentado la inclinación y el deber; todo lo que el hombre hace siguiendo su inclinación no es deber, no se considera moral. La inclinación y el deber deben ser diferenciados;

---

(21) *Ibídem*, S. 177.

su relación hacia la felicidad humana es opuesta. Lo que hago movido por mi inclinación, lo hago precisamente movido por mi aspiración a la felicidad, con satisfacción y amor. Lo que hago impulsado por el deber, lo hago por coacción externa e interna; esto hace que con frecuencia me sienta desgraciado. En virtud de la circunstancia de que las inclinaciones y las obligaciones se encuentran a menudo en discordia, los moralistas las han convertido en enemigos eternos.

El sistema moral debe ser construido sobre unos buenos cimientos materiales. "Pero allí donde empieza la necesidad, la pobreza, donde la aspiración a la felicidad se limita a la mera satisfacción de las necesidades nutritivas, a aplacar el hambre, allí callen el oráculo de Delfos y el imperativo categórico. La necesidad no conoce la ley."

En realidad, la moral del individuo concebible únicamente para él solo, es una ficción vacía. La gran disputa entre el deber y la felicidad revela su contenido sólo en la esfera de las obligaciones del hombre hacia otros. Unicamente el hombre social es hombre. Las obligaciones hacia sí sólo tienen sentido moral y valor, enseña Feuerbach, cuando son reconocidas como obligaciones indirectas con relación a otros: a la familia, a la comunidad, al pueblo, a la patria. Lo bueno y lo moral son una misma cosa. Pero lo bueno lo es únicamente cuando también es bueno para otros. La moral no conoce ninguna felicidad propia sin la ajena. No conoce y no quiere ninguna felicidad aislada, particularizada e independiente de la felicidad de otras personas o incluso basada consciente y premeditadamente en la infelicidad de éstas: conoce sólo la felicidad amistosa, común.

Feuerbach enseñaba que la moral reside únicamente en tomar parte activa en la felicidad y la infelicidad de otras personas, en ser feliz con los felices e infeliz con los infelices, y en suprimir el mal allí donde sea posible. El bien es lo que corresponde a la aspiración humana a la felicidad: el mal es lo que se le opone a ciencia cierta.

El hombre vivo es el punto de partida y el fin último de todo el pensamiento de Feuerbach. Es lógico, pues, que este motivo fundamental en él se deje también sentir en su ética. Feuerbach vuelve conscientemente al punto de vista de Locke y Helvecio. "La moralidad sin felicidad es una palabra carente de sentido." La aspiración a la felicidad significa la satisfacción de la voluntad. Pero esa aspiración es egoísta. Cabe preguntar: ¿cómo se realiza la transformación de la aspiración egoísta a la felicidad en su contrario aparente, en la autolimitación y la ayuda a la felicidad de otro? También aquí parte Feuerbach de su proposición teórica fundamental sobre la unidad del "yo" y el "tú"; la oposición del "yo" y el "tú", lo mismo que su unidad, constituye el principio de la ética. La conciencia de nosotros mismos, al igual que toda la moral, descansa en la diferencia e identidad entre el "yo" y el "tú". La reci-

procidad de las aspiraciones de felicidad tiene en su base sentimientos puramente naturales, instintivos.

Justamente en las relaciones familiares la existencia egoísta de una persona está indestructiblemente unida a la felicidad de otros. Los elementos de la moral, de este modo, arraigan en la vida misma, es decir, en las relaciones físicas, naturales, de los hombres. Se trata del sentimiento de vinculación, de pertenencia a un todo único. En la familia, el hombre llega por primera vez a la conciencia de que su vida personal se halla indestructiblemente unida a la vida y a la felicidad de sus allegados. Todas las obligaciones y virtudes se desprenden de determinadas aspiraciones de la naturaleza humana. Para el hombre únicamente puede ser obligación, deber, aquello que, por lo menos para cualquier otra persona, es objeto no de deber, sino de inclinación natural, es decir, un fenómeno puramente físico que se desprende necesariamente de la naturaleza del individuo. Aquello hacia lo que el hombre se siente inclinado, que se desprende necesariamente de su naturaleza como exigencia de la convivencia humana, es elevado por él a la categoría de obligación para otro. Del hecho de que el deber, en último término, descansa en la aspiración a la felicidad, no se desprende de que para cualquiera sea directamente objeto de inclinación. Y por otra parte, el hecho de que las inclinaciones y las obligaciones se encuentren durante cierto tiempo en oposición recíproca, no dice en absoluto que sean enemigos mortales. Toda ética, lo mismo que la educación, reposa en la superación de esta oposición.

La necesidad idéntica a mi ser es la libertad. De ahí que el hombre deba, a través de la voluntad, convertirse en lo que es en virtud de la necesidad natural. La libertad y la necesidad son únicas. Esta proposición debe ser elevada a ley de la moral y del derecho. Tal decisión del problema se desprende de la unidad de la naturaleza y el espíritu.

La naturaleza concede a todo ser lo que necesita. No condena a nadie al hambre. La "necesidad de morir de hambre" la debe el hombre únicamente a "la arbitrariedad del Estado, de la organización social". Todas las riquezas y tesoros de la Tierra han sido creados para bien de los hombres. El "buen derecho de antaño" dividía la humanidad en nobles y siervos, en aristocracia y populacho. En cuanto a la naturaleza, no conoce diferencias entre estómagos nobles y plebeyos. Lo único que sabe es que los hombres tienen un origen igual y común. La naturaleza nos inspira convicciones comunistas, antiestatales y antijurídicas.

Cierto, el naturalista no ataca abiertamente, como el filósofo, las instituciones y los prejuicios religiosos y políticos. Pero de la cadena de representaciones y conceptos humanos es imposible arrancar un solo eslabón sin romperla por completo. Hasta ahora, mientras la fantasía de la fe religiosa imperaba sobre la humanidad, el mundo natural, material, parecía únicamente un mundo fabuloso. Aquel que cree en los milagros de la Biblia, cree en los milagros fuera de ella, en su cabeza se realizan milagros. No obstante, la

base de todos los milagros es la naturaleza. El naturalista puede, ciertamente, alegar que sólo destruye los milagros en el campo de la naturaleza, pero no en la esfera de la religión y de la teología. Pero esto sólo es posible durante cierto tiempo. Llega un momento en que la aspiración al monismo y a la verdad destruye este dualismo. El primer revolucionario de la Época Moderna fue por eso Copérnico, pues destruyó la fe más antigua y sagrada de la humanidad en la inmovilidad de la Tierra, destruyendo así todo el sistema religioso del mundo viejo. Con un golpe demoledor puso fin al imperio de la Tierra sobre los cuerpos celestes, al imperio de los clérigos sobre las mentes y de los reyes sobre los príncipes y los pueblos: a la dominación del hombre sobre el hombre. Copérnico levantó la Tierra a los cielos, pero al mismo tiempo bajó los cielos al nivel de la Tierra. La razón limitada de los gobiernos no podía comprender que en un principio no era la filosofía impía, sino el gran Copérnico quien había privado a la Biblia de su fuerza reaccionaria y milagrosa. De la misma manera que había incluido la Tierra en el sistema de estrellas errantes (planetas), así al centro espiritual del mundo cristiano —la Biblia— lo incluyó en la categoría de los libros "errantes", es decir, completamente equivocados.

Los problemas más arduos de la filosofía son resueltos por las ciencias naturales y por la ciencia en general. Apoyándose en Moleschott,[22] Feuerbach afirma que existir significa alimentarse. Comer, alimentarse, es la forma objetiva, activa, de la vida, del ser; ser objeto de la alimentación representa la forma objetiva pasiva del ser. Pero ambas formas son inseparables. Es necesario empezar a pensar por aquello con lo que comienza la propia existencia. Pero como el principio de la existencia es también el principio del conocimiento, la alimentación es el comienzo de la sabiduría. La primera condición del hecho de que transportas algo al corazón y a la cabeza es la necesidad de aportar algo al estómago. El mundo antiguo deducía la materia del espíritu; el mundo nuevo deduce el espíritu de la materia. La filosofía antigua empezaba por el pensar, "aspiraba únicamente a dar satisfacción al espíritu y por eso dejaba a los hombres sin pan". La filosofía nueva empieza por la comida y la bebida. La filosofía vieja, por esto, no tenía nada en la cabeza: el ser y la nada eran idénticos, pues allí donde no hay nada en el estómago tampoco lo hay en la cabeza. Ésta posee la facultad de hacer conclusiones, pero las premisas, los elementos necesarios para la conclusión, se encuentran en los alimentos. El alimento se transforma en sangre y en cerebro.

La filosofía nueva debe partir del hambre insatisfecha. El hambre es la base de la nueva sabiduría mundial. Esto nos permite ver, dice Feuerbach, en qué contradicción flagrante con las exigencias de la naturaleza se encuentra nuestro régimen social, el cual condena al hambre a la mayoría del pueblo. La teoría de los recursos alimenticios tiene excepcional importancia ética y política

(22) J. MOLESCHOTT, *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, 1850.

para el pueblo. La comida se transforma en sangre, la sangre se transforma en cerebro y en corazón, en pensamientos y en ideas. El alimento humano es la base de la instrucción, de la cultura y de las convicciones. Si queréis que los hombres sean mejores, entregadles, en vez de declamaciones contra los pecados, una comida mejor, pues el hombre es lo que come (der Mensch ist, was er isst).[23]

El tipo de comida, los recursos alimenticios determinan el carácter de la cultura. En confirmación de su idea, Feuerbach aduce el testimonio de Homero, quien diferencia a los pueblos y tribus por el género fundamental de su comida. A semejanza de Homero, los geógrafos e historiadores griegos hablan de los pueblos que comen pescado (ictiófagos) y fruta, de los pueblos que se alimentan de caza, de culebras, de pan (artófagos), de los que comen carne humana (antropófagos). Homero ve en la diferencia de alimentos incluso la base para distinguir a los dioses y a los hombres. Rasgo distintivo de los dioses es que se alimentan de ambrosía, manjar que concede la inmortalidad. El dios es lo que come. El hombre, a diferencia del dios, come pan, es decir, un alimento terrenal, propio de mortales. Por eso el dios es inmortal y el hombre no lo es. La comida hace al ser. La comida de los señores no es la misma que la de los braceros. De ahí que sean distintas sus representaciones, sus ideas, su noción de todos los fenómenos, sean distintas sus concepciones del mundo. "En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña." El néctar y la ambrosía crean el ser de los dioses, es decir, su diferencia de los hombres. Los dioses se diferencian del hombre por su esencia y, al mismo tiempo, son de un mismo género, de una misma esencia, es decir, con los deseos ocultos y los ideales del hombre acomodados a su esencia. Los dioses son como es el hombre; por eso comen al igual que el hombre. El sacrificio se propone la conciliación de Dios con el hombre.

Moral y política guardan en Feuerbach el nexo más íntimo. Si el "espíritu", las ideas y las concepciones del hombre dependen, así, de las impresiones exteriores, de las condiciones materiales de vida, basta con modificar estas condiciones de vida para que el hombre se haga distinto. "Si la esencia del hombre es la sensoriedad, y no algo fantasmagórico y abstracto, el «espíritu», todas las filosofías, todas las religiones e instituciones que se oponen a este principio no sólo son radicalmente equivocadas, sino también funestas. Si queréis mejorar a los hombres, hacedlos felices, si queréis hacerlos felices, id a las fuentes de toda felicidad, de todas las alegrías, a los sentidos. La negación del sentido es el origen de toda corrupción, del rencor, de todo cuanto de morboso hay en la vida humana; la afirmación de los sentidos es el origen de la salud física, moral y teórica (mental). Las privaciones, la renuncia, la «negación de sí mismo», la abstracción, hacen al hombre sombrío, tétrico, sucio, pesado, cobarde, aburrido, envidioso, pérfido, rencoroso, mientras

(23) L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. X, S. 23.

que la satisfacción de los sentidos lo hace alegre, intrépido, noble, abierto, sensible, compasivo, libre, bueno. Todos los hombres son buenos en la alegría y malos en el dolor; pero el origen del dolor es justamente la abstracción, voluntaria u obligada, de los sentidos." (24) "Si el origen del hombre es la sensoriedad, no neguéis en vuestras doctrinas, leyes e instituciones relativas al hombre este origen; recordad que aunque el hombre es el ser más elevado de la naturaleza y de la sensoriedad, a través de los lazos de la sangre y de los nervios se halla unido inseparablemente a su base."(25)

Feuerbach mantiene por completo en su ética el punto de vista de los materialistas franceses, y en particular de Helvecio. La conciencia, dice él, es expresión del socialismo, es decir, del trato de los hombres. La vida social exige que no haya contradicción entre el "yo" y el "tú", que entre ellos sea establecida la unidad, la armonía. En la sociedad del futuro, dice Feuerbach, los hombres obrarán de conformidad con su naturaleza, es decir, según sus inclinaciones y su razón. El conocimiento de la naturaleza y del hombre y la modificación de las relaciones sociales son las condiciones fundamentales y necesarias para la realización de la moral. Ésta depende no sólo de la voluntad, sino también de los bienes exteriores, de la naturaleza. El principio guía de la cultura, es decir, de la política y la moral conscientes, debe ser la tesis de que el hombre es un ser sensorial, material, y no un espíritu fantasmagórico. En la esfera de la moral (y de la política) se despliega la fórmula teórico-cognoscitiva fundamental de Feuerbach sobre la unidad y la diferencia entre el sujeto y el objeto, del "yo" y del "tú". La moral (y la política) es la demostración de que yo conozco la identidad de la esencia de otros consigo mismos. Y en efecto, el más profundo sentido de la ética consiste para Feuerbach en que nos pruebe la identidad del "yo" y el "tú", su igualdad. La conciencia es la expresión sensorial interna de esta identidad. El amor es el reconocimiento sensorial de la existencia de otros.

La moral es una ciencia experimental en el mismo grado que la medicina. Trata de la voluntad humana y de las relaciones entre los hombres. El idealismo parte del concepto de moralidad en vez de partir del hombre y de la vida reales. En oposición a Kant y a toda la filosofía idealista, Feuerbach establece que la voluntad pura —de un ser fantástico, carente de carne y de sangre— no existe, que la voluntad se halla indisolublemente ligada a las pasiones, las aficiones y los intereses de los hombres. El contenido mismo de la voluntad depende del objeto de la misma y cambia con él. La razón pura, la contemplación pura, la virtud pura es la concepción inmaculada de la virgen. La esencia verdadera del hombre expresa no la tesis "pienso, luego existo", sino esta otra: "quiero, luego soy".

Kant dedicaba su moral a los profesores de filosofía. Habría sido mejor si la hubiese escrito para jornaleros y leñadores, para

(24) *Ibídem*, Bd. II, S. 350.
(25) *Ibídem*, S. 151.

campesinos y artesanos: entonces esta ética habría debido adquirir un aspecto totalmente distinto. Sólo los grandes filósofos especulativos alemanes, dice Feuerbach, imaginaron una voluntad abstracta distinta de la aspiración a la felicidad y, lo que es más, no dependiente de ella; una voluntad a la que llevaban el contenido de la teología y de la metafísica. Pero la primera condición de la voluntad es la sensación. Donde no hay voluntad no hay hambre ni sed, no hay sufrimientos ni calamidades, no hay ninguna vida en general. Por su esencia misma la voluntad es la aspiración de felicidad. La voluntad es autodeterminación, pero una autodeterminación que no rebasa los límites de la naturaleza determinada, los cuales no dependen de la voluntad del hombre. Sin voluntad no hay conciencia del mundo exterior. Sólo con ayuda de la voluntad y sólo sobre la base de la aspiración a la felicidad la razón distingue entre la cosa representada y la objetiva. Mediante la razón marcamos la diferencia entre causa y efecto, entre objeto y sensación. Pero esto es posible porque con ayuda y a través de la voluntad hacemos distinción entre el bien y la desgracia, entre la felicidad y la infelicidad, entre el "tener" y el "no tener".

Todos los problemas son resueltos no por la razón particularizada de la voluntad, sino por la razón unida a la voluntad con lazos irrompibles. Sin actividad no hay conciencia, no hay vida, no hay razón. La voluntad pura es un absurdo carente de sentido. Los idealistas establecen la oposición e incluso la contradicción entre lo ideal y la realidad, entre las ideas y los intereses, lo cual corresponde por completo a su principio teórico general según el cual la voluntad se particulariza de las pasiones y los intereses, y la conciencia lo hace de la sensoriedad y del hombre vivo. Las ideas son también intereses. Lo ideal es también realidad, cierto que no realizada todavía, pero que debe cumplirse en el mundo real y se desprende de esa misma realidad. La justicia es el interés general, el interés de aquellos con quienes se procede injustamente, y no de quienes se aprovechan de esta injusticia, es decir, no es el interés de los estamentos y las clases que encuentran satisfacción sólo en la superioridad sobre otras clases.

VIII

La concepción del mundo de Feuerbach tiene en su base unos cuantos principios elementales que vinculan las distintas partes de esta concepción hasta formar un todo único. El primero de esos principios fundamentales es el de la unidad y diferencia entre el sujeto y el objeto. Esta proposición constituye como los cimientos de todo el edificio. En relación estrecha e irrompible con ella se encuentra el principio de las necesidades. El conocimiento mismo se determina por las necesidades. Nosotros conocemos en el proceso de consumo de cosas exteriores. De ahí que la teoría de las necesidades afirme el carácter práctico de todo el discurrir filosó-

fico de Feuerbach. La práctica antecede a la teoría, la vida es antes que la filosofía. La vida es más amplia, más completa y concreta que la teoría. De este modo, el principio teórico se determina, en última instancia, prácticamente, por las necesidades de los hombres.

Este punto de vista de "consumo" de Feuerbach proporciona un colorido particular a toda su doctrina. Las necesidades son la base y el origen de las representaciones religiosas, éticas y políticas de los hombres. Por otra parte, el principio teórico-cognoscitivo de la unidad y diferencia del sujeto y el objeto ilumina y fundamenta toda la esfera del conocimiento humano como principio inicial contenido en todo conocimiento. Pero es dialéctico de parte a parte, pues afirma la unidad de los contrarios: la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad. El sujeto es opuesto al objeto y, al mismo tiempo, permanece unido, unificado con él. Forman simplemente unas oposiciones relativas. Feuerbach no creó la teoría de la dialéctica, pero pensaba dialécticamente.

Feuerbach critica la dialéctica hegeliana desde un punto de vista materialista.[26] Exige una dialéctica objetiva, es decir, una dialéctica materialista, que no se aparta de la naturaleza y es expresión del proceso natural y objetivo de desarrollo.

En cuanto a la teoría de la dialéctica, encontramos en él algunas proposiciones endebles, pero su utilización del método dialéctico era magistral; puede decirse que su pensamiento era totalmente dialéctico. El principio fundamental y primario de su filosofía —de la unidad (y de la diferencia, de la oposición) entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser— es un principio puramente dialéctico, obtenido, dicho sea de paso, como resultado del desarrollo de la filosofía idealista alemana. Este principio, simultáneamente materialista y dialéctico, en oposición al principio de la identidad del idealismo, el marxismo lo adoptó por completo. Y como es fundamental, acompaña a todo conocimiento y reside en todo conocimiento, es evidente que con dicha tesis se afirma la unidad de los contrarios en relación a toda la realidad y a cualquiera de sus partes.

Marx, en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* no rechaza los principios fundamentales de la teoría de éste, sino que los completa, los profundiza y, de este modo, se comprende, los modifica. Él advirtió al momento el punto débil en la filosofía de Feuerbach. No obstante, "las concepciones materialistas de Marx y Engels —dice con toda razón Plejánov— se desarrollaron en la misma dirección que se indicaba por la lógica interna de la filosofía de Feuerbach".[27] Y la mejor demostración de esto son las tesis en que Marx criticaba a Feuerbach. No suprimen en absoluto las proposiciones fundamentales de la filosofía de éste, se limitan a corregirlas y, lo que es más importante, exigen una aplicación de las mismas más consecuente que en Feuerbach a la explicación de la

---

(26) Véase: G. V. PLEJÁNOV, *Cuestiones fundamentales del marxismo*, Moscú, 1923, págs. 104-105.

(27) *Ibidem*, pág. 27.

realidad que rodea al hombre, y en particular de su propia actividad. No es el pensamiento lo que determina el ser, sino que el ser determina el pensamiento. Esta idea la encontramos en la base de toda la filosofía de Feuerbach. Y esta misma idea es la que Marx y Engels colocan en la base de la explicación materialista de la historia.

Lo que diferencia al materialismo de Marx del materialismo de Feuerbach es que aquél pone en la base de la vida y de la concepción del proceso histórico y del pensamiento teórico el punto de vista "productivo" oponiéndolo al punto de vista "de consumo" de Feuerbach. El hombre es lo que come, es decir, lo que consume, dice Feuerbach. El hombre es lo que produce, parece decir Marx. Nosotros conocemos el mundo al ser sometidos a su acción, al utilizarlo, dice Feuerbach. A esta tesis Marx opone otra, según la cual conocemos el mundo actuando de nuestra parte sobre él. "Al actuar sobre la naturaleza exterior, el hombre modifica su propia naturaleza." A esta proposición fundamental se reduce el sentido de las tesis de Marx.

"Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* —dice Marx en la V tesis— y recurre a la *contemplación* (*Anschauung*); pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana *práctica*."[28] Al elevar el materialismo de Feuerbach a un nuevo grado, Marx llegó a una nueva concepción del mundo. El paso al punto de vista productivo significaba la afirmación del nuevo método de explicación de los fenómenos sociales e históricos. Con el nuevo impulso que proporciona a la doctrina de Feuerbach, Marx llega, así, a la concepción materialista de la historia. La esencia del hombre —dice él— no es en absoluto algo abstracto propio del individuo. En su realidad es el conjunto de todas las relaciones sociales, mientras que el individuo abstracto que Feuerbach analiza pertenece realmente a una forma determinada de la sociedad. En una palabra, el hombre es un producto social. Hay que decir que, también desde el punto de vista de Feuerbach, el hombre es un producto de la historia. En Feuerbach encontramos ya los gérmenes de la concepción materialista de la historia. Pero su visión materialista de la historia difiere sustancialmente del materialismo histórico de Marx.

Feuerbach parte del individuo, y no de la sociedad como organización productiva. No conoce en absoluto la significación determinante de las fuerzas productivas y de la estructura económica de la sociedad, el papel de la lucha de clases, las relaciones entre la "base" y la superestructura: todos estos momentos fundamentales del materialismo histórico le son ajenos. Su materialismo ostenta en grado considerable el sello del naturalismo. Así se explica la circunstancia de que Feuerbach deba apelar con frecuencia a la

---

(28) K. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. III, pág. 2. (Cfr. *"La Ideología Alemana"*, Ediciones Pueblos Unidos, 2ª ed., Montevideo, 1968, pág. 667).

naturaleza allí donde se exige el análisis de las relaciones sociales y del modo específico de producción determinado por estas relaciones. Las relaciones entre la sociedad, el hombre y la naturaleza, en opinión de Feuerbach se agotan y caracterizan con el concepto de necesidad o consumo, mientras que Marx enuncia por primera vez la teoría de la producción social. El punto de vista del antiguo materialismo, dice Marx, se eleva solamente hasta la contemplación del individuo en la "sociedad civil". El punto de vista "del materialismo moderno es la sociedad humana o la humanidad social." "Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica."

Como Feuerbach no se ocupa de la crítica de la esencia real del hombre, es decir, de la crítica del "conjunto de todas las relaciones sociales", se ve obligado: "1) A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*. 2) La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos."[20]

En esta tesis se hace una crítica verdaderamente genial de la doctrina de Feuerbach. Simultáneamente, en forma negativa Marx afirma el punto de vista que adquirió expresión concreta en *El Capital*. Feuerbach se acercó al problema del fetichismo de las representaciones religiosas. Marx, en cambio, da la solución de este problema. En el terreno del mundo religioso, dice ateniéndose al espíritu de Feuerbach, los productos del cerebro humano son seres autónomos dotados de vida propia, situados en relaciones determinadas con los hombres y entre sí. Ese mismo papel desempeñan en el mundo de las mercancías los productos de las manos humanas.

La ética y la política de Feuerbach están coloreadas de un matiz naturalista, individualista y racionalista. La naturaleza del hombre es determinada por sus necesidades. Esta naturaleza, se comprende, es material, de tal modo que en este sentido no puede ser reprochado de idealismo. Sin embargo, en cuanto coloca la naturaleza del hombre como base última de la moral, llega inevitablemente a un punto de vista abstracto. La moral de Feuerbach, dice con razón Engels, "sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna." "... Su hombre es siempre el hombre abstracto que figura en la filosofía de la religión... Y no vive en el mundo real, históricamente desarrollado y determinado. Aunque se encuentra en sociedad con otras personas, cada una de ellas es tan abstracta como él mismo."

"Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la

---

[20] *Ibídem*, pág. 667.

historia," [30] dice Engels. En última instancia, Feuerbach pide a los hombres que vivan en acuerdo y armonía con la naturaleza, entendida, desde luego, en un sentido materialista. Las relaciones sociales deben encontrarse de conformidad con la naturaleza del hombre. En cuanto a ésta, se revela y expresa en sus necesidades. De este modo, el materialismo de Feuerbach adopta un carácter abstracto, es decir, antihistórico. Lo mismo podría decirse de la economía política, de la que, al parecer, Feuerbach no tenía el menor conocimiento.

La explicación de la religión, de la moral, la política, etc., debía basarse en el proceso material de producción. Era necesario pasar al estudio del hombre real en su desarrollo histórico. Esto lo hizo el marxismo. Pero Feuerbach dio, según expresión de Engels, un poderoso impulso al movimiento intelectual. No obstante, en lo que a él se refiere, "no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva".[31] Esta elaboración posterior del punto de vista de Feuerbach fue iniciada por Marx en 1845, en *La Sagrada Familia.*

---

[31] *Ibídem.*

[30] MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. XVI, pág. 299. (Cfr. *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 358).

ÍNDICE DE NOMBRES

Achenwall, 229.
Adler, George, 346.
Anaxágoras, 305.
Aristóteles, 106; 133; 141-2; 312; 357.
Arnold, Gottfried, 132-3; 138.
Averroes, 131.
Avicena, 131.

Babeuf, 10; 190; 191; 270.
Bacon, Francis, 75; 79; 141; 144; 354.
Bahrdt, Karl Friedrich, 54-6.
Baltisch, F., 349; 350.
Bartsch, Herbard, 131.
Baur, F., 337.
Bayle, Pierre, 153; 354.
Becher, Johannes, 144.
Bein, Louis, 43.
Benno, 346.
Bensen, 350.
Berstein, 60; 230.
Biedermann, K., 75; 348-9.
Blanc, Louis, 335-8; 341.
Blau, Felix Anton, 194.
Bloch, Ernst, 85.
Blum, Robert, 349.
Bluntschli, Johann Kaspar, 84-5.
Bochmer, Georg Wilhelm, 194.
Böhme, Jakob, 132.
Börne, 336.
Boyle, Robert, 137.
Breitschneider, 336.
Bücher, Karl, 42.
Buhl, Ludwig, 351.
Buhr, Manfred, 140.
Buffon, Georges Louis Leclerc, 200.

Campanella, Tommaso, 12; 75.
Carove, 336.
Catalina II, 42; 102; 115; 125; 171.
César, 302.
Constant, Benjamin, 300.
Conring, Hermann, 64.
Cook, James, 171.
Copérnico, 389.
Custine, 186; 194.

Chernishevski, Nikolái Gavrílovich, 83.
Chicherin, B.N., 84; 94.

D'Alembert, Jean le Rond, 119.
Darwin, Charles, 199; 356.
Daut, Johann Maximilian, 143.
Demócrito, 157.
Descartes, René, 68; 137; 141; 145; 149; 353.
Diderot, Denis, 119; 149; 308; 310.
Dippel, Johann Conrad, 133; 138.
Diestrweg, F. A. W., 337.
Dona, Hermann, 349.
Dronke, E., 351.

Edelmann, Joachim Christian, 125; 132; 138-9; 140.
Einsiedel, A., 5; 151; 154; 157-170.
Empédocles, 149.
Engels, Friedrich, 6; 10; 11; 22-4; 113; 115; 117; 160; 188; 190; 241; 302; 311; 313; 314; 336; 338; 342-3; 346-8; 350-2; 355; 374-6; 393; 395.
Euckemeyer, Rudolf, 193.

Falckenberg, Richard, 84.
Fallati, Johann, 338.
Federico Guillermo I, 109; 121-2.
Federico II, 27; 102; 111-9; 122-7; 140; 167; 229; 231; 233; 237.
Feuerbach, Ludwig, 19; 22-3; 203; 311; 330; 353-396.
Fichte, Johann Gottlieb, 6; 23; 41; 217; 224; 247-297; 299; 300; 360.
Finger, Otto, 140.
Fischer, Kuno, 218; 230; 239; 247; 259.
Fleischmann, Max, 84; 86.
Forster, Johann Georg, 12; 60; 154; 171-212; 300.
Forster, Reinhold, 171-2.
Fourier, Charles, 5; 6; 12; 23; 170; 278; 336-340.
Frölich, 21; 61; 192.

Gassendi, Pierre, 144.
Geissler, Benjamin, 33-6.
Gibbon, Edward, 300.
Goethe, Johann Wolfgang, 8; 50; 117; 154; 157; 188; 198.
Gorki, A. M., 19.
Grieb, Ch. F., 341.
Grocio, 68; 144; 300.
Gutzkow, 336.
Guerié, V. I., 80.

Hansen, J., 348.
Hartley, David, 141.
Harvey, William, 137.
Haym, Rudolf, 304.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 6; 23; 41; 99; 154; 204; 213; 216-7; 222; 224; 230; 241; 264; 280; 299-333; 344; 353; 355; 358; 360-1; 376.
Hegel, Johann, 299.
Heine, Heinrich, 200; 336.
Heinitz, 27.
Heise, W., 134.
Held, 42.
Helvecio, Claude Adrien, 152; 182; 310; 387; 391.
Henderson, W. O., 26.
Heráclito, 157; 214.
Herder, Johann Gottfried von, 6; 18; 19; 49; 59; 60; 81; 154; 157.
Herzen, Alexandr Ivanovich, 188.
Hesíodo, 8.
Hess, 343; 348.
Hettner, H., 84; 99.
Hipócrates, 160.
Hobbes, Thomas, 73; 133; 141.
Hoffmann, Andreas Joseph, 193; 195.
Holbach, Paul Heinrich, 152-3; 308.
Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 41; 299.
Homero, 390.
Huber, 60.
Humboldt, 356.
Hume, David, 300.

Jacobi, Friedrich Heinrich, 180; 202; 203.
Jakobi, Ludwig, 349.
Jaurès, Jean, 60; 209; 210.
Jodl, F., 292.

Kahn, S. B., 42; 44-5; 47.
Kampe, Joachim Heinrich, 40.
Kant, Emmanuel, 6; 13; 23; 41; 60; 79; 87; 101; 159; 162; 198; 200-3; 209; 213-244; 264-5; 289; 290; 294; 299; 319; 320; 385-6; 391.
Katzenstein, Heinrich, 143.
Kepler, Johann, 137.
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 40-1.
Klenke, 351-2.
Knapp I. F., 337.
Knebel, Karl Ludwig, 157.
Knoblauch, Karl, 151; 153-4.
Knutsen, Mathias, 134; 148.

Lafayette, Marie Joseph Paul, 186.
La Mettrie, Julien Offray de, 141.
Lassalle, Ferdinand, 296.
Lau, Theodor Ludwig, 125; 147-152.
Lavisse, Ernest, 125.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 10; 60; 67-87; 94; 96; 102; 104; 107; 130; 135-7; 215.
Lenin, V. I., 5; 6; 7; 14; 22; 222; 302; 305.
Lessing, Gotthold Ephraim, 81; 119; 125; 127; 154.
Licurgo, 191.
Lichtenberg, Georg Christoph, 154; 180.
Liebenroth, F., 32; 35.
Liscow, 125.
Locke, John, 99; 141; 387.
Lomonósov, M. V., 110.
Lucrecio, 147.
Ludolf, Job, 79.
Luis XIV, 121; 167.
Lutero, Martin, 138-9; 309.
Lyell, Charles, 356.

Maquiavelo, Nicolás, 119.
Marx, Karl, 6; 7; 9; 13-8; 20-4; 68; 81; 114; 120; 122-3; 186; 190; 213; 218-9; 221-2; 231; 242; 245; 276; 295; 297; 314; 325; 329; 330-1; 342; 343-4; 346-8; 350-2; 355-6; 363-4; 372; 374; 375-6; 393-6.
Masius, Hector Gottfried, 87.
Mauthner, F., 109; 110; 130-1; 138; 140.
Mauvillon, Jacques, 155.
Mehring, Franz, 126; 374.
Mendelssohn, Moisés, 152-3.
Meslier, Jean, 85.
Metternich, M., 193.
Mirabeau, Riqueti, 112-3; 127-8.
Moleschott, Jakob, 389.
Montesquieu, Charles Louis, 300.
Morelly, 12; 170.
Moro, Tomás, 12; 75.
Moser, Johann Jakob, 64.
Moser, Karl Friedrich, 118.
Moshkovskaia, Y. Y., 61.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 61.
Münzer, Thomas, 10; 11; 60; 85; 188.
Museus, 134.

Napoleón, 63.
Newton, 99; 137; 204; 213-5.

Opitz, Theodor, 28; 39.
Owen, Robert, 12; 278; 338-9.

Paine, Thomas, 188.
Paulsen, 83.
Pedro I, 80.
Pelz, E., 344-5.

Pinell, 139.
Platón, 79; 133; 312; 357.
Plejánov, 393.
Pow, 176.
Pott, Donenhardt, 40.
Prasschi, 94.
Proudhon, Pierre Joseph, 335-6; 356.
Pufendorf, Samuel, 25; 87; 94; 96; 144.
Puttmann, 348.

Rabener, Gottfried Wilhelm, 53.
Raynal, Guillaume, 300.
Rebmann, Georg Friedrich, 56; 58; 59.
Reimann, Paul, 184.
Reimarus, Hermann Samuel, 125.
Rhoeden, 27.
Ricardo, David, 322-3; 325; 338.
Robespierre, 155.
Rodbertus-Jagetzow, K. I., 338.
Rousseau, Jean Jacques, 61; 148; 179; 180; 225; 227-8; 233; 256; 260; 300.
Rosenzweig, F., 329.
Ruck, Erwin, 72.
Ruge, Arnold, 344; 354; 374.

Saint-Simon, 5; 6; 12; 23; 278; 336.
Say, Jean Baptiste, 322.
Semmering, 180; 200.
Schäfer, 341.
Schelling, Friedrich, 41; 154; 217; 299; 300.
Scherer, Wilhelm, 84.
Schiebler, K., 336.
Schiller, Friedrich, 41; 48; 188.
Schlosser, F., 64.
Schlözer, August Ludwig, 40; 52-3; 64.
Schmidt, Helmut, 33; 35-6.
Schmidt, Lorenz, 140.
Schmidt, J., 67.
Schmoller, 42.
Schneider, Hermann, 295.
Schubart, 50-2.
Schulz, J. H., 151-3; 155.
Schulz, W., 338.
Smith, Adam, 310.
Spengler, 295.
Spinoza, Benito, 99; 130; 133; 135; 137; 139; 140; 144; 146-9; 152-6; 300; 353.
Spittler, 53.
Stein, Lorenz, 338; 352.
Steinmann, Friedrich, 350.
Stiehler, Gottfried, 135; 137-8; 148-9.
Stilch, A., 341.
Stosch, Friedrich Wilhelm, 125; 140; 143-7; 152.
Streisand, S., 41; 46.
Stromeyer, F., 339; 340-2.
Struve, Piotr, 230.
Stulz, Percy, 32; 37.
Swientochowski, Alexandr, 7.

Thieme, Johann Philipp, 143.
Tomasio, Cristián, 10; 60; 81; 83-99; 101; 130; 135; 136; 147.
Tomasio, Jacob, 130.
Toland, John, 141.
Treitschke, G., 345.
Tschirnhaus, 135.
Turgot, A. R. J., 310.

Ursinus, 120.

Vairasse, Denis, 12; 85.
Vanini, Lucilio, 153.
Veit, 336; 345.
Virgilio, 174.
Visheslávtsev, B., 267.
Voltaire, François Marie, 25; 67; 113; 119; 139; 308.

Wagner, Gabriel, 135-7.
Wedekind, Georg, 193.
Weill, A., 341-2.
Weitling, Wilhelm, 21; 335.
Wekhrlin, Ludwig, 55-6; 155.
Werner, Abraham Gottlob, 155.
Wertheimer, 140;
Wieland, Christoph Martin, 40; 52; 155.
Windelband, Wilhelm, 87; 129.
Winckelmann, 118.
Winstanley, Gerard, 10.
Wolff, Christian, 81; 85; 87; 96; 99-112; 119; 125; 139; 140.
Wolff, Hans, 104.

Zeller, Eduard, 83.
Zhirmunski, V. M., 179.
Ziegenhagen, F. H., 21; 61.
Zinzendorf, 138.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 5

CAPÍTULO I

LA LUCHA DE CLASES EN ALEMANIA DURANTE LOS SIGLOS XVII y XVIII 25

CAPÍTULO II

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ COMO PENSADOR SOCIAL (1646 - 1716) 67

CAPÍTULO III

EL GRAN ILUSTRADOR ALEMÁN CRISTIÁN TOMASIO Y SU COMUNISMO UTÓPICO (1655 - 1728) 83

CAPÍTULO IV

CHRISTIAN WOLFF, DIVULGADOR DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA (1679 - 1754) 99

CAPÍTULO V

FEDERICO II (1712 - 1786) 111

CAPÍTULO VI

LUCHA DEL MATERIALISMO Y EL ATEÍSMO CONTRA EL IDEALISMO Y EL CLERICALISMO A FINES DEL SIGLO XVII Y DURANTE EL SIGLO XVIII 129

Gottfried Arnold (1676 - 1714) 132
Matthias Knutsen (n. en 1646) 134
El ateo de Magdeburgo 135
Gabriel Wagner (1665 - 1720) 135
Johann Christian Edelmann (1698 - 1767) 138
"Correspondencia de dos amigos íntimos sobre la esencia del alma" 140
Friedrich Wilhelm Stosch (1648 - 1704) 143
Theodor Ludwig Lau (1670 - 1740) 147
Johann Heinrich Schulz (1739 - 1823) 151
Karl Knoblauch (1756 - 1794) 153
August Einsiedel (1754 - 1837) 157

CAPÍTULO VII

JOHANN GEORG FORSTER, PENSADOR Y REVOLUCIONARIO (1754 - 1794) 171

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA POLÍTICO-SOCIAL DE IMMANUEL KANT (1724-1804) 213

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE FICHTE (1762 - 1814) 247

CAPÍTULO X

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831) 299

CAPÍTULO XI

LA LUCHA DE TENDENCIAS EN VÍSPERAS DE LA REVOLUCIÓN DE 1848 335

CAPÍTULO XII

EL MATERIALISMO Y EL HUMANISMO DE LUDWIG FEUERBACH (1804 - 1872) 353

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR EN AGOSTO
DE 1968 EN LOS TALLERES
DE LA
IMPRENTA LETRAS S. A.
LA PAZ 1825,
MONTEVIDEO-URUGUAY

COMISIÓN DEL PAPEL
EDICIÓN AMPARADA EN EL ART. 79
DE LA LEY 13.349

ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA