

DOCUMENTO

Hegel y la política alemana

Hermann Heller

PRESENTACIÓN

La sombra de Hegel acompaña a la historia política moderna, sobre todo de Alemania, desde hace casi dos siglos. Se ha proyectado de muchas maneras, tan dispares como incluso contradictorias, plegándose al curso cambiante del pensamiento y de su práctica política, cual una llama voluble y persistente. Liberalismo, nacionalismo, marxismo, realismo monárquico y hasta fascismo han hallado en la teoría política de Hegel algún rescoldo capaz de dar vida y crédito filosófico a sus doctrinas y estrategias ideológicas bien distintas. En esta multiforme recepción la cultura política de la República de Weimar, surgida tras la derrota de Alemania en la primera guerra mundial, representa uno de sus capítulos históricos acaso más significativos. Pues en su empeño por reconstruir los cimientos del nuevo Estado alemán recuperando los verdaderos hilos de enlace con la edad dorada de la cultura germánica —la de los poetas y pensadores del tránsito de la Ilustración al idealismo y al romanticismo—, destejidos por el destino aciago de la experiencia decimonónica, la de Bismarck y el nacionalismo expansivo del Segundo *Reich*; en este esfuerzo de reflexión histórica esa época creyó adivinar en la obra de Hegel, desde perspectivas diversas, un puente de acceso a aquel luminoso pasado desde su oscuro presente. De este modo la relectura de Hegel que se impone a comienzos de la década de los veinte en las corrientes políticas de mayor peso entonces en Alemania (liberalismo, marxismo, nacionalismo...), equivale en buena medida a repensar, actualizándola, aquella tradición ilustrado-idealista a la luz de los avatares históricos recientes. Ésa es al menos la intención de Hermann Heller (1891-1933), uno de los intelectuales y políticos más comprometidos con la aventura republicana de Weimar, cuyo artículo sobre *Hegel y la política alemana* traducimos aquí al castellano por primera vez.

El interés de Heller por el pensamiento político de Hegel descansa, en efecto, en la convicción de que en el filósofo suabo se encuentran las claves

para orientar y comprender el proceso democrático de la República weimariana en línea de continuidad con el pasado más vivo de la historia moderna de Alemania, a saber, como integración sintética de la cultura ilustrado-idealista y de la praxis político-realista de Bismarck. El modo como haya de trabarse esta síntesis y, por ende, la manera en que Hegel haya contribuido o pueda contribuir a ella, permanece, sin embargo, en la ambivalencia —si no en la oscuridad— dentro de la obra de Heller. Pues ateniéndonos a la propia reconstrucción helleriana de la recepción de Hegel, ello parece depender, en todo caso, de si el énfasis se pone en la idea del *Estado nacional del poder* o en la concepción del *Estado como realidad ética del individuo* y de la libertad, sin que en modo alguno se vea con claridad el verdadero punto de encuentro histórico entre ambas. El mismo Heller no fue ajeno a esta dificultad. Así, si en un primer momento, en su escrito de habilitación *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, publicado en 1921, pero concluido probablemente un año antes, Hegel representa fundamentalmente el lazo de continuidad histórica entre el idealismo alemán de la nación cultural (Kant-Fichte-Schiller y romanticismo) y la *Realpolitik* de Bismarck y Treitschke, por haber sido el primer pensador moderno que puso de relieve la necesidad vital para cualquier nación de organizarse y actuar unitariamente como poder estatal; posteriormente, en su magnífico trabajo historiográfico sobre las corrientes políticas contemporáneas *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, aparecido en 1926*, Heller reconoce que el nacionalismo del poder y de la expansión bélica practicado por Bismarck, lejos de realizar aquel ideal liberal-democrático de nación, lo ha sustituido por la idea realista de la nación-Estado como poder económico-militar, de suerte que a partir de entonces sólo queda como única vía de contacto con la herencia de aquella tradición romántico-idealista del nacionalismo de la cultura universal el socialismo democrático alemán. Mas desde esta nueva perspectiva la posición de enlace atribuida a Hegel ya no responde tanto a la visión del Estado como poder nacional cuanto a la concepción del mismo en términos de ‘realidad de la idea ética’, en la que se consuma «el desarrollo del género humano hacia la libertad», tal como la defendiera para la socialdemocracia alemana el hegeliano Lassalle. En esta evolución en la interpretación helleriana de Hegel debió influir no sólo su convencimiento historiográfico de que el experimento político-realista del Segundo *Reich*, forjado sobre el fiasco liberal de 1848, representa más bien la ruptura con la cultura clásica alemana; en ello debió

* Existe traducción al castellano con el título *Las ideas políticas contemporáneas*, Barcelona: Labor 1930. A lo largo de esta presentación omitiré, por obvias razones de economía de espacio, la referencia a citas de textos de Heller, y sólo marcaré con comillas aquellas secuencias que sean cita literal del artículo aquí traducido.

ser también decisiva la experiencia directa del golpe de Estado de Kapp el 13 de marzo de 1920, que obligaba a ser escéptico con respecto a las posibilidades de transformación democrática del nacionalismo conservador, así como sobre todo su compromiso político con el SPD, formalizado el 9 de marzo del mismo año precisamente con el propósito de imprimir a dicho partido un nuevo rumbo ideológico, que le permitiera erigirse en la fuerza catalizadora de ese proceso de integración sintética del pasado histórico-cultural de Alemania puesto en marcha en la República de Weimar.

Heller fracasó —como es sabido— en ese intento. Como documento inequívoco —tal vez uno de los más representativos— de aquel fracaso nos queda, sin embargo, el texto aquí traducido, que fue escrito en 1924 animado por aquella voluntad y en aquel contexto. Su relevancia, a mi entender, es doble: por un lado, en él se abre esa nueva perspectiva en la valoración histórica del pensamiento político de Hegel, que completa y rectifica en parte la ofrecida en el escrito de habilitación de 1921, al presentarlo como origen no sólo del movimiento del Estado nacional alemán, que culmina en las ideas de 1914, sino también del socialismo marxista, que desemboca en la revolución de 1918. Por otro lado, esta remisión histórica de ambas tradiciones políticas al tronco común hegeliano le sirve a Heller al mismo tiempo —tal es el interés concreto que guía el análisis teórico— para definir y fundamentar su propia posición política dentro del movimiento marxista, una posición integradora, que se cifra en la propuesta de *un socialismo de la cultura nacional*, tal como será defendido teóricamente un año después en su obra *Sozialismus und Nation* (1925)**. Pero a diferencia de este último escrito, en el que Fichte parece ser el punto de partida intelectual, en el actual artículo Heller viene a presentarse más bien como un marxista hegeliano, que deriva históricamente su programa de acción socialista de dos pilares fundamentales —mantenidos, no obstante, antagónicamente por separado en el siglo XIX— de la tradición hegeliana: la *teoría dialéctica y suprapersonal de la sociedad y de la historia* y la *teoría realista del Estado nacional*. La viabilidad de un proyecto de acción política basado en la integración de ambas sin renunciar a lo esencial del ideario histórico del partido socialista descansa asimismo en la esperanza helleriana de convergencia posible entre las dos formas de hegelianismo que habían coexistido también por separado en el socialismo alemán: la del «economista Marx» y la del «político Lassalle», o sea, el *materialismo histórico* de la lucha de clases y el *socialismo de Estado* como realidad ética de la libertad y la cultura. El precio de esta integración —núcleo de disputas sin éxito por parte de Heller en el seno del SPD— consistía en el abandono de dos

** Existe traducción al castellano de esta obra con el título *Socialismo y nación* en: H. HELLER, *Escritos políticos*, Madrid: Alianza 1985, pp. 135-223.

doctrinas, netamente antihegelianas, de gran predicamento en el marxismo vigente: el naturalismo determinista de las leyes económicas y la utopía de la sociedad comunista sin Estado, de una parte, y el internacionalismo racionalista, abstraído de la realidad histórica de toda comunidad de cultura, de otra parte. Todos estos argumentos, desarrollados más por extenso en el libro *Socialismo y nación* de 1925, se hallan bosquejados ya en este artículo, y además con la peculiaridad —insisto— de presentarse al servicio de una repentinización hegeliana del socialismo marxista.

Heller, en efecto, hace suyas en este artículo solamente aquellas doctrinas de la tradición socialista, concretamente de Marx y de Lassalle, que se ajustan al espíritu de Hegel o que proceden en el fondo de él. Esa sustancia genuinamente hegeliana del movimiento socialista radica —tal como sugerimos antes— en la *teoría dialéctica y suprapersonal de la sociedad y de la historia* y en la *teoría del Estado nacional como realidad ética* de vida. En cuanto a la primera, Marx es, sin duda, el punto de referencia fundamental. Su deuda con Hegel al respecto —motivo central del artículo— es doble. Estriba, por un lado, en la concepción *idealista* de la historia universal como dominio de la razón y progreso en la libertad, y en la representación *dialéctica* de su curso como un «banco de lucha» constante, como un devenir espoleado por el antagonismo de los opuestos. La única diferencia en este punto reside en que Marx sustituye la lucha hegeliana de los espíritus nacionales de los pueblos por la lucha de clases como motor de la evolución social, en virtud de la base realista que proporciona a la historia al poner de relieve —frente a Hegel— la infraestructura económica de toda vida social. En cualquier caso, la entrega del movimiento histórico a fuerzas sociales de carácter supraindividual, con la subsiguiente inserción de la vida de los individuos dentro de ellas, tales como la ‘clase social’ —lo mismo que en Hegel el ‘pueblo’—, pone de manifiesto, por otro lado, una visión *suprapersonal* específicamente hegeliana, quizás lo auténticamente hegeliano de Marx —según Heller—, puesto que la idea de una teleología histórica impulsada por la lucha antagonista de intereses opuestos puede retrotraerse en última instancia ya a Kant. Con todo, aquella imagen ‘idealista’ del sentido de la historia impone una revisión del *materialismo histórico* que lo haga compatible con la posibilidad de una intervención teleológica de la voluntad y de la conciencia humana en los procesos sociales. Ello implicaba para Heller el abandono de la lectura mecanicista al uso, que se representaba la evolución histórica como un devenir enteramente determinado por leyes económicas, desautorizándola como mero ropaje científico-positivista propio del espíritu decimonónico, útil en todo caso como principio de investigación, pero inviable como principio de acción, y valorando en su lugar las estructuras o condiciones socioeconómicas sólo como factores o tendencias cuya realización definitiva se halla a

expensas de decisiones personales con sentido sujetas a la propia responsabilidad histórica de los hombres.

El punto débil de la concepción marxiana de la sociedad no radica de todos modos, para Heller, en este supuesto materialismo ‘exacto’ sino en la meta *personalista* de la historia: la anarquía política como ideal de libertad absolutamente individualista. Este ideal apolítico, escasamente perfilado por Marx pero de gran ascendencia en el movimiento socialista a la sazón debido, entre otros motivos, a las condiciones de marginación histórica del SPD en el Segundo *Reich* y a la orientación partidista de la forma burguesa de Estado, no es hegeliano sino kantiano-fichteano, y debe ser desechado por abstracto e irreal, como residuo iusnaturalista del *homo oeconomicus* liberal, haciendo valer en su lugar la *teoría del Estado nacional* como realidad ética de la libertad humana defendida por el «hegeliano político Lassalle». La esencia del socialismo —tal como Heller lo entiende— no está, en efecto, en la mera igualdad socioeconómica sino en la ‘cultura’, la cual sólo adquiere realidad de vida para los individuos en el seno de una comunidad nacional y halla garantía plena de subsistencia en un Estado. Ferdinand Lassalle, asimilando en este aspecto *al pari* la herencia de Fichte y de Hegel, ha sabido vincular el ideario socialista al reconocimiento de una esfera política ineludible en la existencia social, que en nuestra época específicamente moderna ha de expresarse —frente a la tradición liberal-anarquista agazapada aún en el marxismo ortodoxo— a través de la soberanía del Estado sobre la economía. Lassalle ha sido a su vez quien, en consonancia con esto, ha exhortado a la clase trabajadora a integrarse en la nación alemana, exigiendo para ello la adopción de medidas políticas que facilitasen su participación en ella tanto a nivel jurídico y socioeconómico como a nivel cultural. Pero éste es también el programa por el que Heller luchó dentro del SPD: la transformación de la clase trabajadora en clase nacional. Que sólo así se alcanzaría la homogeneidad social necesaria para garantizar la estabilidad política y democrática de la República de Weimar, parece evidente, pero por ello mismo esta evidencia saca a relucir la dificultad insalvable de lograr ese objetivo mediante la lucha de clases, incluso rebajada en su violencia como lucha cultural por ese proyecto ético de vida nacional. Por más que aporético, en este proyecto cifró, no obstante, el militante Heller su esperanza de salvación para el Estado democrático de derecho de Weimar: la esperanza socialista de ver realizada la idea de «todo un pueblo alemán organizado como nuevo poder nacional».

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

El artículo que aquí traducimos al castellano, «Hegel und die deutsche Politik», fue publicado por primera vez por Heller en la *Zeitschrift für Politik*

(editada por Richard Schmidt y Adolf Grabowsky), Berlin: Carl Heymanns, vol. 13 (1924), pp. 132-143, cuando éste se encontraba en la universidad de Leipzig en calidad de *Privatdozent*. La traducción que presentamos aquí, se basa, no obstante, en el texto de la edición canónica en tres volúmenes de obras completas preparada por Martin Draht y Christoph Müller, que se halla reproducido en: Hermann Heller, *Gesammelte Schriften*, Leiden: A.W. Sijthoff 1971, vol. 1, pp. 241-255; si bien hemos querido mantener, siguiendo el criterio de los editores, la paginación original del texto de 1924, introduciendo entre corchetes los números de páginas del mismo en el lugar correspondiente.

Asimismo se ha preferido conservar en la traducción castellana el texto íntegro en alemán, sin añadir notas de edición, dejando intactas las referencias bibliográficas a pie de página hechas por Heller, aun cuando existan versiones en español de las mismas, sobre todo porque en el caso de Hegel, que es al autor más citado en el artículo, ni hay traducciones castellanas de sus obras más mencionadas allí que se puedan considerar canónicas, ni el propio Heller se sirve de una única edición de las obras de Hegel, sino que maneja al menos tres de ellas: para los escritos anteriores al período de Jena se sirve de la edición de Hermann Nohl, *Hegels theologischen Jugendschriften*, Tübingen 1907; los escritos del período de Jena, en concreto, el tratado sobre los diversos modos de abordar científicamente el derecho natural y el *Sistema de la eticidad*, son citados según el vol.7 de la edición de G. Lasson de las *Sämtliche Werke*, Leipzig 1905-1940; en cambio, las referencias a la *Enciclopedia*, a la *Filosofía del derecho* y a las *Lecciones de filosofía de la historia* proceden de la edición supuestamente completa en 19 vols. de los discípulos de Hegel, que lleva por título *Werke*, Berlin 1832-1845, vols. 7, 8 y 9 respectivamente. Con todo, al traducir al español directamente del original alemán citado por Heller hemos tenido en cuenta algunas de las traducciones castellanas ya existentes.

Por último, parece obligado hacer una breve aclaración sobre la traducción de algunos términos. La palabra *Sittlichkeit* ha sido traducida por la española ‘moralidad’, salvo allí donde el sentido de la misma, bien por el contexto, bien por estar claramente referida a Hegel, convenía emplear el vocablo castellano ‘eticidad’. En cuanto a los términos alemanes *Sollen* y *Pflicht* usados por Heller, hemos tratado de salvaguardar su diferencia significativa vertiendo al español el sentido ético o metaético del primero mediante la expresión ‘deber ser’ y reservando la palabra ‘deber’ sólo para el segundo, que tiene más bien un sentido empírico y propiamente moral.

TRADUCCIÓN

Desde la muerte de Hegel han pasado tres generaciones. Y, sin embargo, hoy hemos de celebrar su nombre como el de un vivo, cuyo enorme signifi-

cado para nuestro pensamiento social pudo dar por concluido únicamente la seguridad en sí misma de una época de pensamiento mecanicista, pero cuyo efecto político sin interrupción experimenta ante sí con asombro, precisamente en estos días, una conciencia social alemana revolucionada en lo más hondo¹. Hoy se abre paso la convicción de que Hegel, con su descubrimiento de lo que *existe* por el Estado y la sociedad, en parte ha formado definitivamente, en parte ha coadyuvado a engendrar las ideas políticas de mayor fuerza creadora del siglo pasado en Alemania así como de la reciente actualidad. Las dos corrientes más poderosas de la política alemana moderna, tanto la idea del Estado nacional alemán como el socialismo marxista, deben la pujanza movilizadora de sus ideas primordialmente a la fundamentación filosófica llevada a cabo por Hegel.

No se dice demasiado cuando se atribuye a Hegel el mérito de haber politizado por primera vez el espíritu de los pensadores y de los poetas alemanes. Los contemporáneos germanos de la Revolución Francesa, los Goethe y Lessing, Kant, Guillermo von Humboldt e incluso también Fichte, sintieron y consideraron el Estado como un mal más o menos necesario, pero que se ha de eliminar más tarde o más temprano. Aquel tiempo estaba de acuerdo en el deseo de una limitación lo más amplia posible del poder soberano del Estado en beneficio de un desarrollo estético y moral, verdaderamente libre, de la personalidad soberana del individuo. Aquel tiempo veía y valoraba también al Estado, como a cualquier organización humana comunitaria, desde el punto de vista del 'hombre en cuanto tal' [132/133], es decir, desde la perspectiva de una hipotética conciencia individual, que, desligada de todas las cadenas absurdas de la sociedad, históricas, nacionales y de otra índole, se pensaba como existiendo en absoluta libertad cosmopolita. Incluso algo después, cuando Herder y el primer Romanticismo se hicieron receptivos a los sutiles encantos de una cultura nacional del espíritu, cuando llegó el entusiasmo por la belleza de los poderes irracionales de la vida, aún seguía siendo el poder estatal, como antes, un monstruo enorme de naturaleza inmoral. Lejos del tráfigo brutal de la política, esta generación hallaba ciertamente su regocijo íntimo en encontrar la expresión de un espíritu unificado del pueblo alemán en el arte y el carácter germánicos. Mas quien se hubiese ocupado de la situación de poder, ya insostenible, del Imperio Alemán, al que apenas ca-

1 Entre la literatura al respecto destaca Johann PLENGE, *Marx und Hegel*, Tübingen 1911; Max ADLER, *Marxistische Probleme*, 5ª edic., Stuttgart 1922; Karl VORLÄNDER, *Kant und Marx*, Tübingen 1911; idem, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin 1920; Hermann HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig/Berlin 1921. Después de la redacción de este último trabajo Franz Rosenzweig publicó una exposición, que se necesitaba con urgencia, del problema *Hegel und der Staat*, München 1920, 2 vols., la cual contiene también alguna contribución valiosa a la repercusión político-práctica.

bía calificar siquiera de Estado, habría parecido justamente un ser carente de espíritu, se le habría tachado de abominable por político, como hiciera Goethe en uno de sus poemas.

En aquel momento, en el año 1796, el joven Hegel hacía por escrito una afirmación de gran alcance: un pueblo, al que le resulta ya indiferente que su Estado exista como tal, dejará pronto de ser también un pueblo². Había llegado de este modo el momento histórico en el que el espíritu alemán tomaba conciencia por primera vez de que su existencia duradera como nación cultural parecía asegurada sólo si la nación contaba asimismo con los medios externos de poder indispensables para su autoafirmación. Aquí, en esta advertencia política de Hegel, se encuentra la fuente de la que nacen no sólo su propia filosofía del Estado, sino también con ella, en una conexión histórica claramente reconocible, las concepciones del Estado, del derecho y de la moralidad características de esa secuencia de evolución política que va de la Alemania de los poetas y de los pensadores a la Alemania de sangre y hierro, de la filosofía idealista a Bismarck y a la fundación del Estado nacional alemán.

Hegel, el portavoz más enérgico de este cambio de conciencia, salió al paso de su época iusnaturalista y de su máximo representante, Kant; combatió con vehemencia la pretensión de moralidad, derecho y libertad por parte del individuo abstracto; opuso a esta infinitud mortal, 'falsa' por carente de contenido, la exigencia de una eticidad política, de un derecho en el aquende, de una libertad puesta en su debido lugar³. Hegel hace que todo deber ser resultado del ser mismo del espíritu universal, el cual va dándose forma en los espíritus nacionales de cada pueblo, y que a él haya de volver de nuevo en su realización, puesto que el individuo halla su satisfacción total en la «pertenencia a un pueblo»⁴. Aquella «filantropía universal» de la moralidad del [133/134] derecho kantiano así como de la ética del sentimiento romántico no constituye para Hegel más que una «invención banal», ya que «un ente pensado no puede ser algo amado»⁵. En cambio, la eticidad de Hegel significa «querer estas leyes y esta patria», significa «vitalidad del Estado en los individuos»⁶. Frente a la absolutez y universalidad de la idea iusnaturalista del de-

2 G.W.F. HEGEL, *Die Positivität der christlichen Religion*, en: Hermann NOHL (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, p. 224.

3 G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, en: *Sämtliche Werke* (ed. de G. Lasson), vol. 7 (Meiners philosophische Bibliothek, vol. 144), Leipzig 1913, p. 500.

4 G.W.F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en: o.c., vol. 7, p. 372.

5 G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en: H. NOHL, o.c., p. 295.

6 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke*, vol. 8 (ed. de E. Gans), 3ª edic. (hecha por K. Hegel), Berlin 1848, p. 65.

recho, frente a aquella «vacuidad de los derechos de la humanidad»⁷ y frente al *fiat justitia pereat mundus* Hegel saca a relucir el derecho incondicionalmente supremo y objetivamente determinado del pueblo organizado en el Estado. Sólo desde y en esta totalidad de valores que residen en un pueblo y cambian históricamente, cobra sentido y contenido la idea del derecho, meramente vacía en caso contrario: «El derecho existe únicamente como la rama de un todo, como la planta que se aferra trepando a un árbol robusto en sí y para sí»⁸. El individuo se encuentra, por tanto, «el ser del pueblo como un mundo ya listo ante él, al cual se ha de incorporar». En esta ordenación consciente no sólo está comprendido el derecho y la eticidad; en ella halla también el individuo su libertad. Pues ésta no es —como creía el derecho natural— «algo inmediato y natural, sino que más bien ha de ser adquirida y conquistada primero, y ello ciertamente por la mediación infinita de la educación, del saber y del querer»⁹. De ahí que para Hegel esta articulación del individuo en la comunidad política de ningún modo significa una limitación de su libertad; al contrario, es ella «precisamente la condición de la que surge la liberación, y la sociedad y el Estado son las situaciones en las que la libertad más bien se realiza»¹⁰. Así se convierte el Estado, visto como la culminación más perfecta que cabe pensar de la sociedad, en la condición previa y al mismo tiempo en el despliegue supremo de toda libertad y cultura; él llega a ser la «realidad efectiva de la idea ética»¹¹ y debe ser venerado «como un dios terrenal»¹². Los espíritus particulares de los pueblos productores de esos Estados los ve Hegel separados entre sí por diferencias fijas y duraderas, similares a «la diversidad de razas entre los hombres». «Hasta donde alcanza la historia de los pueblos, ella muestra la persistencia de este carácter típico de las naciones particulares»¹³. No es posible por eso una comunidad de cultura más estrecha entre ellas. Que «en todos los pueblos de la historia universal» hay, sin duda, «poesía, artes plásticas, ciencia y también filosofía», lo admite Hegel. Pero le parecen «diferentes» no sólo «el estilo y la orientación en general sino aún más el contenido»¹⁴. Semejante diversidad cultural insuperable excluye cualquier punto de comunidad más íntima entre las concepciones del derecho y de la

7 G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, p. 415.

8 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: *Werke*, vol. 8 (ed. de E. Gans), Berlin 1833, adición del & 141, p. 209.

9 G.W.F. HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 51.

10 *Ibíd.*, p. 52.

11 G.W.F. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, & 257 (p. 312).

12 *Ibíd.*, & 272 Añadido (p. 354).

13 G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Parte III, en: *Werke*, vol. 7, Secc. II (edición de L. Boumann), Berlin 1845, & 394 Añadido (p. 73).

14 HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 86.

moralidad; significa [134/135] además la imposibilidad interna de un derecho de gentes. Ahora bien, en opinión de Hegel, tampoco se requiere una organización más firme entre los Estados; al contrario, cada Estado es una totalidad ético-jurídica, una personalidad autárquica «para sí..., opuesta como ser particular a otros pueblos individuales»¹⁵. «Como individuo singular, él es *excluyente* respecto de *otros* individuos de la misma clase. En su *relación* con ellos tiene lugar el arbitrio y la contingencia»¹⁶. Por eso hacia el exterior le está permitido a la nación organizada en Estado hacer todo lo que quiera y pueda en lo relativo a su poder ffsico-espiritual. «El pueblo es ético, virtuoso, fuerte, cuando produce lo que quiere y defiende su obra frente a la violencia externa en la tarea de su objetivación»¹⁷. Cuanto más grande es su poder, superior es su derecho. Pues el pueblo, mediante el desarrollo del poder político que reside en él, lleva a cabo la conexión supraindividual de la cultura, realiza el espíritu absoluto del mundo, la divinidad. En agudo contraste con la manía del Estado mundial propia del derecho natural y del romanticismo, en lucha siempre renovada contra la idea kantiana de una paz perpetua quiere Hegel reconocer la guerra precisamente como la palanca necesaria de todo desarrollo cultural. Las guerras tienen para él un «significado superior», a saber, el de que gracias a ellas «la salud ética de los pueblos se mantiene en su indiferencia frente al anquilosamiento de las determinaciones finitas, así como el movimiento del viento preserva el mar de la descomposición a la que lo conduciría una quietud permanente, lo mismo que a los pueblos una paz duradera o incluso eterna»¹⁸.

Esta impetuosa filosofía hegeliana del derecho = poder, atenta sólo al interés nacional propio, fue la que preparó y mostró el camino a la época de sangre y hierro. Más allá de las aulas académicas, sobre todo en los círculos de los políticos de oficio o aficionados e incluso en la parte intelectualmente activa del cuerpo de oficiales de Prusia logró la concepción hegeliana de la historia y del Estado un prestigio, como el que jamás antes la suerte le había deparado ni después depararía a cualquier otra doctrina. Junto a esta circunstancia histórica fue ante todo esta filosofía del Estado la que por primera vez creó en Alemania la conciencia social necesaria para la acción de Bismarck. Numeroso es el grupo de aquellos hombres que con las formas de pensar y los criterios de valor establecidos por Hegel y con plena conciencia de su procedencia intelectual, posibilitaron y favorecieron desde puestos directivos la po-

15 HEGEL, *Sittlichkeit*, p. 487.

16 HEGEL, *Encyklopädie*, Tercera Parte, & 487, p. 419 [Nota del traductor: Debe haber un error, puesto que el texto citado corresponde al & 545 de la edición de la 'Encyclopedie' manejada por Heller].

17 HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 92.

18 HEGEL, *Rechtsphilosophie*, & 324, p. 418.

lítica de Bismarck. Mucho mayor es el número de aquellos políticos de la época de Bismarck —incluyendo entre ellos al canciller mismo— que, tanto por la necesidad del momento [135/136] histórico como de manera inconsciente, actuaron impregnados por la atmósfera del espíritu hegeliano. De este modo la ideología hegeliana del Estado del poder, pensada originariamente para la Gran Alemania, posteriormente restringida sólo a Prusia, se convirtió en una de las fuerzas motoras más sólidas en el desarrollo del poderío nacional alemán. Todavía hoy ese ideal necesita apelar a la fundamentación hegeliana.

Como una confirmación en cierto modo de su propia lógica de la contradicción creadora parece el hecho de que la filosofía hegeliana represente no sólo el origen de la metafísica del poder nacional, sino que también haya dado a luz desde su propio seno al socialismo abanderado por Marx, Engels y Lassalle. Pues también el mundo de ideas del socialismo alemán es, a tenor de sus presupuestos esenciales, el hijo auténtico del idealismo hegeliano. Y si la conciencia de la grandeza política de Hegel no ha desaparecido del todo en el pueblo alemán durante las dos últimas generaciones, ello hay que atribuirse más que nada como mérito al socialismo, el cual en un tiempo en el que se trató a Hegel como a un «perro muerto», se confesó, en la figura de Marx, «abiertamente como discípulo de aquel gran pensador»¹⁹.

Quien rastree las bases filosóficas del marxismo, encontrará en la figura intelectual de Marx ciertamente tres estratos superpuestos, que se contradicen no raras veces en sus consecuencias políticas, hasta el punto de excluirse mutuamente: una visión suprapersonal de la sociedad, recubierta por un positivismo científico-naturalista y, como meta última del desarrollo, un ideal de libertad absolutamente individualista. Pero la base con mucho más significativa para la teoría y la política del marxismo sigue siendo la concepción de la sociedad que se retrotrae a Hegel. Y tampoco de éste se libró Marx, cuando, bajo el influjo del espíritu del tiempo y de su sublevación interna contra la oposición entre la realidad ideal de Hegel y la realidad social de su época, creyó que había hecho desaparecer al filósofo mediante su materialismo supuestamente 'exacto'. Todo —y también cada hilo en particular— puede arrancarse del tejido de ideas marxistas, sin destruirlo por completo, con más facilidad que la urdimbre de Hegel. Con él comparte Marx sobre todo la creencia inalterable en el dominio de la razón en la historia del desarrollo de la humanidad. «A quien contempla racionalmente el mundo, le resulta racional». Sin este *a priori* hegeliano es tan impensable el marxismo como sin esta otra piedra angular de la cosmovisión hege-

19 Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1 (1867), 8ª edic., Hamburg 1919, Prólogo a la 2ª edic. [1873], p. XVIII.

liana: «la historia universal es el progreso [136/137] en la conciencia de la libertad»²⁰. Según Hegel, hemos de reconocer y querer este progreso necesario hacia una organización de la vida cada vez más consciente, hasta la suprema autoconciencia social. Así se reconcilian para él necesidad y libertad, historia y ética. Queda excluida de este modo aquella «sofistería del deber por el deber»²¹, tal como Hegel denomina a la ética kantiana del deber ser infinito. Esta imagen absolutamente idealista de la evolución de la sociedad es asumida por Marx y completada por medio de su formidable conocimiento de la infraestructura económica de toda vida social. Mas con ello Hegel no estaba todavía en modo alguno vencido; su idea altamente sutil, perceptible sólo en su fragmentación nacional, simplemente había recibido gracias a Marx un suelo realista universal, desde el cual se abrían posibilidades de conocimiento social inusitadamente nuevas. El camino hacia esta consideración de la realidad también había sido ya señalado por Hegel a Marx. «Nosotros hemos de tomar ... la historia tal como es: hemos de comportarnos histórica, empíricamente» —dice Hegel²². Aunque su propia exposición de la historia entraba no pocas veces en contradicción con esta indicación, estaba, sin embargo, incomparablemente mucho más próxima a la realidad que la de los filósofos coetáneos. Ya no era exclusivamente la historia de los reyes y de los héroes; tampoco la protagonizaban más aquellas cuadrículas humanas abstractas del derecho natural, puesto que Hegel veía ya en el Estado y en la sociedad a un individuo actuando, «que está ahí, no a un hombre en general, que no existe»²³. «Cada particular es el hijo de su pueblo y a la vez, en la medida en que su Estado es aprehendido en evolución, el hijo de su tiempo»²⁴. Adhiriéndose a este tipo humano inserto necesariamente en contextos supraindividuales, Marx añade todavía una convicción importante: cada particular es además hijo de su clase. Ahora bien, incluso esta evidencia social la encontró Marx ya en Hegel. Ha permanecido hasta ahora inadvertido —y Vorländer se ha referido a ello últimamente— que la intuición marxiana de la sociedad civil con su lucha despiadada de intereses privados, con su formación de clases debido, por un lado, a la concentración creciente de capital y, por otro lado, al correlativo empobrecimiento material y espiritual, con su incapacidad de asegurar un derecho al trabajo y a un mínimo de existencia; todo este mundo conceptual marxista se halla ya preformado con este contorno en Hegel. Se oye al filósofo mismo opinar sobre esta ‘sociedad civil’, por primera vez contrapues-

20 HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 15; p. 24.

21 HEGEL, *Rechtsphilosophie*, &135 (p. 178).

22 HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 14.

23 *Ibíd.*, p. 30.

24 *Ibíd.*, p. 65.

ta por él claramente a la organización [137/138] estatal. La llama «campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos»²⁵; en ella cada uno es sólo «fin de sí mismo, todo lo demás es para él nada»²⁶. Ella desarraiga al individuo al arrancarlo de los vínculos de la familia. El hombre ha llegado a ser persona, «hijo de la sociedad civil, la cual tiene tantas exigencias sobre él como él derechos sobre ella»²⁷. Y posteriormente se oye: «cuando la sociedad civil realiza su actividad sin obstáculos, se halla en *progreso* dentro de ella misma la *población* y la *industria*». «Aumenta la *acumulación de las riquezas* [...], por un lado, así como, por otro lado, la *especialización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, a lo cual va unida la incapacidad para el sentimiento y disfrute de las restantes libertades y especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad civil»²⁸. «El hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un cierto nivel de subsistencia [...] ocasiona la formación de la *plebe*, lo cual a su vez lleva consigo de nuevo una facilidad mayor para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas»²⁹. ¡Aún más! Hegel ya sabe que esa sociedad civil en su actual organización económica, con todo su «*exceso de riqueza* [...], *no es suficientemente rica* [...] para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe». Pues manteniendo un mínimo de existencia sin trabajo la sociedad se desmoralizaría. Pero creando oportunidades de trabajo aumentaría de nuevo, en opinión de Hegel, «la cantidad de producción, en cuya sobreabundancia, así como en la carencia de los correspondientes consumidores a su vez productivos consiste precisamente el mal, que se acrecienta así de ambas maneras»³⁰. Y por eso dice Hegel finalmente: «por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es impulsada más allá de sí misma»³¹ —¡un pequeño paso más y estamos justamente en medio del marxismo!— Hegel no ha dado este paso; su dialéctica impulsa sólo hacia la colonización y hacia el Estado. Por eso en Hegel, quien manifestó escaso interés por las cuestiones económicas en general y ni siquiera pudo hacerse todavía una idea del modo de economía capitalista y de su efecto revolucionario, la astucia de la razón social —haciendo caso omiso de las representaciones del derecho y de la moral, condicionadas nacional y temporalmente en sus contenidos— se sirve esencialmente sólo de las lu-

25 HEGEL, *Rechtsphilosophie*, & 289 (p. 380).

26 *Ibíd.*, & 182 (p. 247).

27 *Ibíd.*, & 238 (p. 299).

28 *Ibíd.*, & 243 (p. 302).

29 *Ibíd.*, & 244 (p. 302).

30 *Ibíd.*, & 245 (p. 303).

31 *Ibíd.*, & 246 (p. 304).

chas nacionales como medio de su propia autoperfección. Junto a estos antagonismos nacionales, obstaculizándolos y reduciéndolos, se sitúan en la concepción [138/139] marxista de la historia los antagonismos socioeconómicos de clases. La lucha de clases es la que aquí asume el papel de motor de la evolución social según la razón, y sus broncíneas ruedas tampoco se detienen en este caso ante las representaciones del derecho y de la moralidad, condicionadas en sus contenidos no sólo nacional y temporalmente, sino sobre todo socialmente en función de las clases. Tampoco Marx fue capaz de ver la historia de manera distinta a Hegel, a quien ésta se le presentaba como un «banco de lucha», «en el cual son sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos»³². En esta dialéctica del mundo todo ser es, para ambos pensadores, al mismo tiempo un no ser, continuamente sólo un devenir, que de la lucha de los opuestos se eleva siempre a una nueva síntesis.

En sus bases más esenciales el marxismo es, por tanto, la filosofía monista de la razón de Hegel ampliada por un principio de investigación de sumo valor cognoscitivo, o sea, una «teoría social idealista en su núcleo más profundo» —como ya ha mostrado Plenge con sutileza. Pero ¿cómo se compagina este Marx con el Marx del célebre materialismo? A la cuestión de por qué el político Marx no ha invitado a la clase trabajadora a la lucha idealista por su dignidad humana sino a la lucha por sus intereses materiales, a esta cuestión podría darnos la respuesta adecuada el poeta del idealismo alemán, Friedrich Schiller, con su epigrama titulado «dignidad del hombre»:

«No os pido nada más que esto. Dadle de comer, dadle alojamiento;
cuando hayáis cubierto la desnudez, vendrá la dignidad por sí misma».

Con esto ciertamente no está todavía caracterizado el materialismo marxista, pues Marx vivió con la creencia, característica de todo el siglo como herencia del derecho natural racionalista, en que cabe en principio dominar la vida mediante la previsión. Y más aún: también creía haber encontrado por fin en su infraestructura técnico-económica de la sociedad el demiurgo que, calculable él mismo, proporcionaba el conocimiento racional de todas las relaciones oscuras de la sociedad. De esta manera surge en Marx la idea de que él ha fundamentado su doctrina en una necesidad causal, en vez de en la necesidad teleológica de Hegel, y de que puede, por tanto, renunciar a la cooperación de toda ideología de cara a la realización de esa evolución regida por leyes naturales. La clase trabajadora «no tiene un ideal que realizar» —reza el tan citado tópico. Pero quien sea capaz de mirar detrás de

32 HEGEL, *Geschichtsphilosophie*, p. 49.

este ropaje histórico del siglo XIX, [139/140] verá abrirse camino en todas partes, por debajo de la presentación científico-natural y positivista, los factores ideales presuntamente desterrados. Así es como, siguiendo aquel tópico, se atribuye a la clase trabajadora la «conciencia de su misión histórica» y se espera de ella la «heroica resolución de actuar para hacerse digna de sí misma»³³. Y cuando Marx afirma que al proletariado le ha sido «trazada manifiesta, irrevocablemente su meta y su acción histórica tanto en su propia situación de vida como en la organización total de la sociedad civil actual»³⁴, esta representación propia de un saber mecanicista de la sociedad no nos hace olvidar la convicción de que aquí entra en escena una afirmación —apoyada, sin duda, de modo realista en bases económicas— acerca de una tendencia, cuya realización ‘definitiva’ sigue, no obstante, dependiendo de una evolución ideal en el futuro, conforme a la razón, inexplicable causalmente, así como, a manera de axioma, de la capacidad humana de reconocer y querer aquella evolución en el sentido de Hegel. Por eso nosotros, hombres de hoy, vemos en el socialismo ‘científico’—naturalista, en este sustitutivo del sentimiento ya perdido de seguridad religiosa, una prueba sugestiva de la astucia de la razón, que antaño se complacía al respecto en lograr su autorrealización por medio de las pasiones, ocultas para la ciencia. Pero en esta concepción materialista de la historia tampoco era —para proseguir con Hegel— la idea general la que corría riesgo; «ella se mantiene intacta e incólume en el fondo».

En la cuestión vivamente debatida acerca de si hay que considerar a Kant o a Hegel como el predecesor más importante de la concepción marxista de la historia, ciertamente no puede suministrar aún un fundamento de decisión la coincidencia en esta teleología evolutiva, impulsada hacia adelante necesariamente por la lucha de intereses. Sin duda, también Kant fue de la opinión de que «el orden social más bello» es fruto de la «insociabilidad»³⁵; la naturaleza nos fuerza a ese orden, «queramos o no». Pero lo que constituye la auténtica peculiaridad del pensamiento histórico-económico de Karl Marx, lo que capacitó a sus ideas al comienzo para la fundación de su doctrina de la lucha de clases, es el pensamiento de las unidades sociales de masas, su ideología transpersonal. Y este importantísimo presupuesto pudo habérselo enseñado solamente Hegel, nunca Kant, quien estaba acostumbrado a pensar exclusivamente unidades humanas de naturaleza personal.

33 Karl MARX, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlín 1891, p. 50.

34 Karl MARX/Friedrich ENGELS, *Die Heilige Familie* (1845), en: Franz MEHRING (ed.), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, vol. 2, Stuttgart 1902, p. 133.

35 Immanuel KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en: *Gesammelte Schriften* (ed. de la Real Academia Prusiana), vol. 8, Berlín 1912, p. 22.

El gran teórico de la economía Marx, el Marx de *El Capital* descansa, por consiguiente, sobre los hombros de Hegel. Pero el otro Marx, el [140/141] político revolucionario y profeta ético del *Manifiesto comunista* no pudo servirse para nada del individuo de Hegel, que queda absorbido por la razón universal y se desvanece en la ‘realidad’ política actual ‘de la idea ética’. Frente a este ser él tuvo que apelar al deber ser de cada individuo. Y, sin embargo, sigue en pie, precisamente en este punto que lo aleja de Hegel, la frase que Marx dijo de sí mismo: que él había llegado a ser socialista en la polémica con la filosofía hegeliana.

Nunca debemos olvidar lo que Mehring, biógrafo de Marx, nos ha confirmado recientemente: «que el militante precedió en todo momento al pensador»³⁶. Sólo así se puede entender que en la cosmovisión absolutamente transpersonal del marxismo veamos aparecer de repente una meta personalista de la evolución histórica, y que surja de este modo una curiosa mezcla de Hegel, por un lado, en lo concerniente a la concepción de la sociedad y de la historia, y de Kant y Fichte, por otro lado, como coronación de aquella evolución social. El hecho de que a este discípulo del filósofo del Estado prusiano se le revelara como última meta ideal, ciertamente muy remota, la anarquía política individualista, en modo alguno pensada claramente, con frecuencia en flagrante contradicción con los propios requisitos de una organización económica de la sociedad, estaba fundado no sólo en los influjos liberales de la casa paterna y en las experiencias políticas de Marx, sino seguramente también en su foro personal más íntimo. El pecado cometido por Hegel contra el espíritu objetivo había consistido en profanarlo convirtiéndolo en realidad objetiva prusiana. Aunque él mismo admitió que la sociedad civil con sus «antagonismos e intrigas» brinda «el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción colectiva, tanto física como moral»³⁷, se entregó, no obstante, a la creencia de que en la monarquía prusiana, algo corregida constitucionalmente y en expansión colonial, se encontraba la forma definitivamente suprema de organización de la sociedad humana; y vivió con la esperanza de que esta ‘realidad de la idea ética’ lograse armonizar aquella sociedad civil de la economía con la unidad ética. El joven Marx, en cambio, se halla hondamente conmovido por una realidad bien distinta. Tiene que explicarse cómo es posible que también en el Estado el interés privado «se considere como fin final del mundo» y «convierta al Estado en su medio». Él descubre a la sazón el «materialismo abyecto» —según su expresión de entonces— [141/142] y, por cierto, como una «consecuencia inmediata de aquella doctrina que el periódico oficial prusiano predicaba al legislador, según la cual ante una ley de la

36 Franz MEHRING, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipzig 1918, p. XI.

37 HEGEL, *Rechtsphilosophie*, & 185 (p. 249).

madera se ha de pensar sólo en la madera y en el bosque, en vez de resolver el problema material concreto políticamente, es decir, en conexión con la razón de Estado en su totalidad y con la eticidad política»³⁸. En la oposición a esta realidad política Marx y Engels —más raramente el marxismo alemán— han ido demasiado lejos y por eso no han encontrado justificación alguna para el Estado como tal. Ante el primer desengaño el joven hegeliano Marx no quiere otra cosa que despertar en las masas el sentimiento de libertad, pues únicamente éste puede «hacer de la sociedad de nuevo una comunidad de hombres unidos para sus fines supremos, un Estado democrático»³⁹. Pero la falta de una relación cordial con el Estado en su pensamiento conduce a Marx y a Engels a un ideal anárquico de libertad, al que ya de ningún modo corresponde una idea pensable de la forma política. Pues también en el sentido kantiano aquel ideal de una sociedad sin dominación era ya incapaz de constituir la ‘base de una posible legislación positiva’.

Mas si el discurso marxista acerca del Estado como máquina explotadora, acerca de la proscripción del ‘Estado saqueador’, que se ‘extinguirá’, ‘morirá’, será sustituido por una libre ‘asociación de los productores’, si incluso la legislación de los socialistas no ha logrado extirpar el sentimiento estatal, inspirado asimismo ciertamente en la peculiaridad nacional de la clase trabajadora alemana; si la socialdemocracia alemana se ha declarado siempre partidaria tanto del ‘Estado del futuro’ en la teoría, como del Estado alemán en los momentos más decisivos de la práctica política, esto se lo debe también el pueblo alemán no en último lugar al influjo todavía efectivo de Hegel, que en este caso se ha recibido en la socialdemocracia alemana por boca de su discípulo Lassalle. Lassalle fue quien, siguiendo el espíritu de Hegel, previno a la clase trabajadora contra toda enemistad frente al Estado como institución, quien acuñó aquella idea liberal del Estado «vigilante», que le reconoce únicamente el fin de «evitar el robo y la invasión», que le autoriza sólo a «proteger la libertad personal del individuo y su propiedad»⁴⁰. Como hegeliano auténtico, en cambio, Lassalle proclama el Estado como «esa unidad de los individuos en una totalidad ética», que tiene la tarea de «consumar el desarrollo del género humano hacia la libertad»⁴¹. En el socialismo alemán caminó, junto al hegeliano economista Marx, el hegeliano político Lassalle. [142/143]

38 Karl MARX, «Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz» (*Rheinische Zeitung*, 3 de noviembre de 1842), en: MEHRING, o.c., vol. 1, p. 321.

39 Karl MARX, Carta a Ruge, mayo de 1843 (de los *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*), en: MEHRING, o.c., vol. 1, p. 336.

40 Ferdinand LASSALLE, *Arbeiter-Programm* (1863), en: *Gesammelte Reden und Schriften* (ed. por E. Bernstein), vol. 2, Berlín 1919, p. 195 ss.

41 *Ibíd.*, p. 197.

Por eso nosotros no sólo vemos cómo procede de Hegel el movimiento del Estado nacional alemán, o las ideas de 1914, acuñadas por él, sino también cómo se origina en Hegel la otra corriente poderosa de la política alemana que desemboca en el movimiento de 1918. Hoy ambas corrientes necesitan pararse a meditar con el espíritu de Hegel, puesto que a ambas ha trascendido con fuerza la hybris intelectual de una época materialista. No sólo el marxismo se ha hecho culpable de una sobrevaloración de los poderes externos. También la ideología del poder nacional ha confiado mucho más en el calibre y en el número de los cañones que en los hombres que los apuntan y que se guían en su acción por ideas. Autocrítica por ambos lados es la primera condición para una síntesis de tesis y antítesis, la primera condición para responder a aquella cuestión del destino alemán, que yo quisiera ver en que ambas corrientes, hasta ahora tan hostiles, lograsen desembocar en un único cauce. Hegel ha indicado la dirección. Su pensamiento del Estado nacional estaba basado en la ecuación, según la cual el pueblo constituye la nación, pero *una* nación forma *un* Estado. Para nuestra conciencia actual este hecho de formar la nación un Estado no es sólo una imagen contemplada simplemente desde fuera, sino una realidad activa, consciente e interna. Sólo que en esa formación del Estado la participación de la nación ha sido muy insuficiente y la del pueblo casi nula, debido a que se resolvió muy mal la susodicha ecuación 'pueblo igual a nación, igual a Estado'. Pues si ya Hegel había observado que sólo algunas clases del pueblo participan espiritual y económicamente en las producciones de la nación, el desarrollo económico de las décadas siguientes procuró que esta parte del pueblo fuese todavía menor y el nexo de las clases desarraigadas con la nación se deshiciese cada vez más. Pero hoy, en consonancia con el espíritu aquí mencionado, también la clase trabajadora alemana, después de haberse ganado luchando su participación en la formación del Estado alemán, debe cumplir la exigencia del manifiesto comunista y «erigirse» espontáneamente, tanto en lo económico como en lo intelectual, «en clase nacional y constituirse ella misma como nación»⁴².

El pensamiento del Estado nacional alemán y el socialismo alemán retrotraen ambos su árbol genealógico a Hegel. Ningún monumento más digno pueden erigir a su antecesor que encontrar el camino común para la realización de la idea, profundizada por Marx y Lassalle, de todo un pueblo alemán organizado como nuevo poder nacional.

Traducción y presentación a cargo de Maximiliano Hernández Marcos

42 Karl MARX/Friedrich ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), Berlín 1919, p. 18.