

José R. Herrera L.

MARX Y LA IRONIA

(Una aproximación a los fundamentos teóricos de la crítica marxista):

«... he leído de principio a fin a Hegel junto a la mayoría de sus discípulos...me he vinculado cada vez más sólidamente a la actual filosofía del mundo, de la cual había intentado escapar: pero toda armonía enmundecía, y fui por apresado una verdadera manía de Ironía...».

Karl Marx.

Según Adorno, para poder definir de manera cabal el concepto de filosofía, es preciso enriquecer los diversos puntos de vista opuestos entre sí cuyo empeño tiene su origen en el necio orgullo de preservar la idea de su inmutabilidad: sólo basta —agrega el crítico disonante— con formular alguna ironía —en apariencia, inofensiva— para descifrar en el interior de las opuestas proporciones «la fiel y reducida imagen de las desproporciones desmedidamente aumentadas»¹. Cual liliputienses frente a un gigante, los abstractos puntos de vista procuran aumentar su diminuta estatura, con ayuda de la imagen proyectada por la reflexión.

Frente a semejante torsión especular, el sano espíritu de contradicción —santo y seña del pensamiento pensante— ha colocado su rúbrica sobre aquella experiencia sufrida por el testarudo campesino medieval que, con sabia paciencia, pudo soportar durante siglos el peso de Dios sobre sus hombros. En virtud de su calvario, la filosofía logra comprenderse a sí misma como el necesario resultado de su labor inmanente. Conciencia de ser causa de sí misma y de su otredad: sustancial conformación de lo verdadero y de lo falso, comprendida como verdad de la no verdad, como versión del *factum et verum: una Scientia*

¹ T.W. Adorno, *Mínima Moralia*, Monte Avila, Caracas, 1975, pp. 79-81.

Nuova, que exige al lector la reconstrucción, a cuenta y riesgo, de su propio tiempo, recumpliendo no tan sólo una concatenación del discurso sino, más bien, la secreta y recurrente operación, la circulante y reciclante proyección del ritmo de saber andante, de la prueba perpetua, infinita.

Fue a partir de semejante movimiento del pensamiento —*coincidentia oppositorum*— que Marx llegó a definir, ya desde su Tesis doctoral, la idea de la filosofía como saber crítico y dialéctico de su presente histórico. En efecto, el mundo de Marx es un mundo signado, precisamente, por el desgarramiento de lo interno y de lo externo, por la escisión de pensamiento y acción, de la vida y de las formas. La toma de consciencia del fenómeno escisivo le impuso, entonces, la tarea de exhortar, en sentido enfático, acerca de la necesidad de superar, bajo el signo de una dialéctica negativa, el doloroso proceso que diera origen a la pérdida del sentido de la vida de los hombres sobre la faz de la tierra. Y sin embargo, para poder comprenderse a sí misma y conquistar la propia superación, la conciencia del tiempo en crisis amerita ser *radical*: para el autor de la *Einleitung* del 44, ser *radical* quiere decir «atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo». Para la filosofía de la filosofía, para el pensamiento que logra pensarse a sí mismo, la positividad, esa suerte de mundo invertido, sólo puede ser suprimida, es decir, sólo puede resumir su fluidez, cuando sus presupuestos son conducidos ante el tribunal de la razón histórica y registrados en su proceso de formación (la *Bildung*), hasta su develamiento y consecuente puesta en evidencia.

El origen de esta difícil tarea encuentra su origen en el irreverente talante del Eirón, el cual, en el anfiteatro y ante el decisivo momento de la tragedia, exhibe la descarnada sonrisa de Jano, descendiente de las Parcas, hijas de Zeus y madre del Destino. Como apunta Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, el Eirón es el hombre real revestido de la «personalidad de los héroes», que son presentados en «un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio», ya que «así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial le es al actor su máscara, y no como

condición exterior de la que decae abstraerse la consideración artística»².

El propósito del presente trabajo no consiste en mostrar un «estudio literario» o, menos aún, psicológico de los escritos juveniles de Marx. Más que el simple registro de formas estilísticas,³ en el interior de sus textos tiene la intención de captar el principio crítico y conceptual que, como hilo conductor, se halla presente en todo su pensamiento histórico filosófico, y cuyo punto de partida está en su Tesis de 1841, titulada *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza según Demócrito y según Epicúro*, dentro de la cual el tema de la ironía es puesto en práctica por Marx, de manera conciente, como la primera -y por ello mismo, la más abstracta- manifestación objetiva de aquella fisura convertida en abismo que perentoriamente *pone* al descubierto la germinal presencia del fenómeno de la reificación. Mas con ello no se pretende ignorar y, mucho menos, desvalorizar otras «fuentes» o «partes» de las que Marx -según la tradición clásica del marxismo- es deudor, inclusive por explícita confesión. Sólo se quiere poner de relieve la -tal vez- fundamental importancia hermenéutica que el concepto de ironía ha tenido para la constitución anatómica de su pensamiento maduro. Es por ello que esta aproximación a la especulación filosófica de Marx, no puede dar lugar a una interpretación extrínseca o, como se ha dicho, de mero contenido psicológico o literario, toda vez que ella misma viene a ser justificada más profundamente y desarrollada en el contexto de la formación de la filosofía de Marx, a objeto de que los textos ulteriores del autor puedan mostrar su vigencia y validez más allá de las

² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978. pp. 245

³ Es mérito de Ludovico Silva el haber intuido la importancia que tiene en la obra de Marx el concepto de Ironía. Incluso, cabe agregar que Silva logra reconocer 'la conexión' entre el esteticismo de la forma y el contenido teórico. Pero no insiste en ello lo suficiente, limitándose a la mera observación de la "sincronía" y de la "cadencia estilística" presente en ciertos pasajes de la obra marxiana. Es necesario advertir que el presente ensayo pretende mostrar al concepto de ironía no en esa dirección, sino en su sinuoso movimiento dialéctico-especulativo. (Cfr. L.Silva, *El estilo literario de Marx*, S. XXI, México, 1975, pp. 116-30).

posibles limitaciones histórico culturales o del puro interés práctico político.

También el joven Lukacs ha señalado el hecho de que «sólo» una «creciente ironía», permite registrar, en sus diferentes manifestaciones históricas, el orificio ontológico que el fenómeno de la positividad envuelve. Incluso en su madurez, al referirse a su héroe literario, Thomas Mann, recuerda la importancia que asume la ironía en el «gran realista». Sólo la cruda verdad, implícitamente soportada tras el gesto irónico, revela, hasta en su más íntima conexión, el alejamiento, la manifiesta patentización de la fractura del *Sein y del Sollen*, su carácter no trascendido: «Cuando Thomas Mann no se limita, por ejemplo, a llamar a Tonio Kröger «burgués extraviado» pese a su contraposición artística, pese a su contraposición directa con la burguesía, pese a su falta de patria en la vida burguesa, pese a estar excluido de la vida de los burgueses, e incluso que lo es por todas esas cosas, se sitúa no sólo artísticamente, sino también en cuanto a comprensión del desarrollo de la sociedad, infinitamente por encima de esos «ultraradicales» que se imaginan que sus estados de ánimo antiburgueses, su recusación de la mezquindad pequeño burguesa, su desprecio a los muebles de terciopelo o del pseudorenacimiento en arquitectura, los convierte ya objetivamente en enemigos irreconciliables de la sociedad burguesa»⁴.

El propio Marx ha definido la ironía como «el nervio vital de la crítica, la esencia misma de la filosofía»⁵. Superación que conserva la visión romántica de la ironía a través de la recuperación de su sentido clásico, socrático, en virtud de la revaloración de una nueva —mas, siempre vieja— «figura» de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Ambivalencia del ser en cuanto ser en la situación de su perenne movimiento 'simulador-disimulador': tragedia que se manifiesta plena ante la conciencia en su desvelarse de la catástrofe de lo inminente, mediante el reconocimiento de la verdad de la contradicción que subyace enmascarada, finalmente develada, echando por tierra la presunción de

⁴ G. Lukács, *Materiales sobre el realismo*, Grijalbo, Barcelona, 1977, pp. 17-8.

⁵ K. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, EBUCV, Caracas, 1973, p. 202.

un saber cristalizado y, en sí mismo, acabado. Extrema movilidad del espíritu del mundo, de su astucia; forma neurálgica de la paradoja que halla su propio terruño en la geografía del absoluto; Movimiento por el cual la Idea logra destruirse a sí misma, en medio de la exasperación de una subjetividad que se pone a sí como suprema, logrando asirse de todo contenido. En fin, fuego heraclíteo, devastación. En el ocaso de «el sistema de la verdad», que anunciaba el fin de un período crucial de la historia del mundo, la infinitud de la interioridad surge entonces como la derivación necesaria de su extrañamiento, como el impreterible recuerdo de la infancia y de la fantasía viviente del *querer pensar*.

En tal sentido, la ironía no puede ser concebida, en Marx, como una simple figura externa, relativa a la forma con independencia del contenido; y menos aun, atribuible a un cierto estado de perturbación existencial. Más bien, se trata de una «burla envolvente» frente a lo finito y determinado que se presenta como infinito, universal y absoluto, vale decir, como «mal infinito» que se pone y muestra sublime, para terminar por descubrir -precisamente, mediante el cáustico y destemplado guiño del *Eirón* su inversión y su falsedad. Habrá, en consecuencia, que terminar por comprender que la verdad, a la luz de la sustancia spinoziana, es la «norma de sí misma y de lo falso».

La filosofía comienza ahí donde se hace presente la escisión entre ser y pensar. Son los 'tiempos de pecaminosidad consumada', de máxima inversión de sujeto y objeto, de *Theoria* y *Praxis*, aquellos en los cuales la filosofía -cuya dignidad está tipificada en la figura del *Ave Fenix*- resurge de sus propias cenizas para transformar la aparente calma de lo positivo en inquieta e insegura «nostalgia de objetividad». No sin razón Lukàcs ha señalado que «la filosofía, igual como forma de vida que como determinadora formal y dadora de contenidos de la poesía, es siempre un síntoma de la escisión entre lo interno y lo externo, un signo de la diversidad esencial entre el yo y el mundo, un signo de la

incongruencia entre el alma y la acción»⁶. La «conciencia del desgarramiento», inmanente a toda auténtica filosofía, no es más que una necesaria consecuencia de los así llamados «períodos de crisis orgánica», el cuestionamiento de una realidad general enmohecida que ha devenido en término del dominio y de la ley. El «lenguaje del desgarramiento», apunta Hegel en la *Femenología del Espíritu*, es «el lenguaje perfecto y el espíritu verdaderamente existente de todo ese mundo de la formación y de la cultura», la presencialidad conscientemente expresada del sí mismo en su verdad, «el espíritu de éste modo real de la cultura»⁷.

Como crítica de la existencia, la filosofía, en tiempos de «pensamiento débil», esto es, en tiempos de radical inversión y de reificación sustancial el esencial desfasamiento del «presente y de lo real» y, al mismo tiempo, eleva a Deber la reconstrucción de la unidad correlativa de los términos de la contradicción.

Era esta la tarea que Marx se proponía llevar adelante, ya desde la *Differenz*,⁸ por medio de un estudio rigurosamente dialéctico de las más importantes manifestaciones materiales e intelectuales presentes en su tiempo y, más específicamente, respecto de la relación de oposición creciente entre el sistema de la filosofía y la vida misma, cuya inversión especular le resulta, por cierto, inmanente al sistema. En tal sentido, la *Dissertatio* doctoral del joven Marx, estaba dirigida, contra aquellas interpretaciones que pretendían hacer pasar por supuesta, natural y hasta eterna toda concepción religiosamente entendida, abstrayéndola, por lo tanto, de su propia realidad y de sus circunstancias determinadas: «polémica de la filosofía contra la teología», se ha dicho; representación

⁶ Georg Lukács, *Teoría de la Novela*, Grijalbo, Barcelona, 1971, pp. 297.

⁷ G.W.F. Hegel, *Op. cit.* Cfr. Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1975, p.478.

⁸ La *Differenz* fue presentada por Marx en la Universidad de Jena, en 1841. Las dificultades de su presentación son objeto de varios estudios, entre los que resaltan los de David Mc Lellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1977, y *Marx y los jóvenes hegelianos*, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

dramatúrgica en la cual, a través de «papeles, máscaras, préstamos de una a otro sistema», se instituye «un juego y no un juicio» que substituye «el tribunal de la historia» por el «teatro de la historia»⁹. Tal parece ser el motivo de fondo que inspira el argumento del trabajo doctoral del joven Marx. Y sin embargo, su original punto de vista está en íntima relación con el lento y fatigoso nacimiento de la misma¹⁰. De hecho, su propia y verdadera constitución sólo comenzó a partir de su traumático encuentro con la filosofía hegeliana, ya que fue a partir de ella «que se inicia su importante currículum vitae en sentido histórico mundial»¹¹.

Así, el nacimiento de la *Differenz* sólo fue posible cuando Marx llegó a conocer a Hegel «junto con la mayoría de sus discípulos, desde el comienzo hasta el fin»¹², y fue en defensa del más auténtico sentido crítico e histórico de la dialéctica hegeliana que Marx pudo construir el diseño programático de su disertación doctoral, como experiencia negativa de toda inmediata apariencia de verdad: en una expresión, Marx se había dado cuenta ya desde su estancia en Berlín, en 1837, que «o bien se era hegeliano o bien un bárbaro, un idiota, un reaccionario y un despreciable empirista»¹³.

Empero, si en cierto modo Marx compartía el criterio de los jóvenes hegelianos en relación a su defensa —por entonces— abierta y directa de la filosofía de Hegel, por ejemplo, en relación a las posturas propias del irracionalismo, sostenidas por el último Schelling, el cual, como se sabe, había sido invitado a Berlín por el Federico Guillermo IV

⁹ Francine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*. Mandrágora, Barcelona, 1975, p.11.

¹⁰ Una información menos cronológica y más hermenéutica la ofrece Mario Dal Pra, *La Dialéctica en Marx*, Martínez Roca, Barcelona, pp. 25-56.

¹¹ G. Lukács, *II giovane Marx*, Riuniti, Roma, 1978, p. 26.

¹² K. Marx, «Lettere al padre a Treveris», en *Marx-Engels Opera completa*, I, Riuniti, Roma, 1980, p. 15.

¹³ Son palabras textuales de Marx, Cfr. M. Dal Pra. *Op. cit.* p. 25.

para erradicar «de una vez y para siempre la mala hierba hegeliana»¹⁴, cabe advertir que no por eso el autor de la *Differenz* permanecía preso en aquella suerte de «método» de la aprioricidad (esto es, de un estadio 'puramente conceptual' y predeterminado); más bien, intentaba desarrollar un discurso sólidamente asentado en la mejor tradición realista, —la de Aristóteles, Spinoza y Hegel—, situado mas allá de aquellas simples y abstractas proposiciones esquemáticas, «indignas».

Presos por el sistema, «los hegelianos» —tanto los «viejos» como los «jóvenes», tanto los de derecha como los de izquierda— no lograban comprender el signo esencialmente transitorio de los nuevos tiempos, vale decir: que en la vida «existen momentos que, como señal de los confines, concluyen un período hasta ahora transcurrido y, al mismo tiempo, indican con certeza una nueva dirección»¹⁵. En otros términos, y a la luz de la recompreensión de la tesis hegeliana de la verdad de la historicidad de la sustancia, Marx denunciaba, ya desde su Disertación doctoral —evidentemente, todavía de modo seminal— la incapacidad de todo pensamiento (ora materialista, ora espiritualista) que partiera, en «actitud refleja» de *presupuestos* que, en última instancia, colocaba en posición necesariamente antagónica la relación de mediación existente entre pensamiento pensado y pensamiento pensante, entre hecho y hacer. Porque el hacer es condición impreterible del hecho: el objeto no es un dato sino, más bien, un *constructo*: *La verdad se descubre haciéndola*.

Por ello Marx propone un nuevo camino, una nueva dirección, forjada en la reconstrucción (en el *rifacimento*) del pasado y, a la vez, determinada por las nuevas y cambiantes circunstancias de la *vida* y en *la vida*, marcada por aquel surgiente «defecto capital» constitutivo del abismo presente entre el viejo orden ideal y las «fuerzas vivas» del *hic et nunc*; por el advenimiento del insalvable precipicio que, sólo el poder de la Ironía es capaz de captar, con los auspicios de su radical negatividad.

¹⁴ D. Mc Lellan, *Marx prima del marxismo*, Einaudi, Torino, 1974, p. 70.

¹⁵ K. Marx, "Lettere...", *op. cit.*, p. 8.

La *Ironía* socráticamente entendida y recuperada por Marx, por encima de su abstracto significado romántico, es asumida en la *Differenz* como el más rotundo rechazo de todo posible entrelazamiento de forma y contenido. «El arma de la crítica» y «la crítica de las armas» sólo pueden atender a la forma de la recíproca subversión; la casi inexistente «memoria» fenomenológica (el olvido), precaria y menesterosa respecto de la originaria y «entusiasta» adhesión al maestro, ocultaba en realidad la poca —por escasa— capacidad crítica y, la «falsa consciencia» que, de la dialéctica, exhibían los «orgullosos y pedantes» herederos de la «última» gran *Weltanschauung*, que anunciaba «el fin de la historia»: tarea nada fácil la de ser hegeliano más allá de Hegel y del hegelianismo e, incluso, a su pesar. (Irónica labor, la de asumir a Hegel, en el *post-festum*, como un momento más del proceso y no como *el* momento. Asumirlo, pues, como *hombre*, de 'carne y hueso', en medio del Absoluto, por él dignificado).

Una reconstrucción, orgánica e inmanente de la totalidad del ser social, de la vida plena, no podría ser conquistada, según los argumentos hasta aquí expuestos, *sin* «una cierta ironía», hasta «la mirada más seria a las cosas tiene siempre algo de irónico», porque en una u otra parte «tiene que manifestarse el gran foso entre causa y efecto, entre la conjuración del sino y el sino conjurado. Y cuanto más naturalmente aparezca el flujo pacífico de las cosas, más auténtica y profunda será esa ironía»¹⁶.

Todo el argumento teórico e histórico desarrollado por Marx en torno a la figura de Epicuro, cuyo motivo central se halla en el esfuerzo de reivindicar, respecto del cristalizado discurso propio del atomismo democriteo, la negación determinada que resulta, en definitiva, no sólo intento de los dos pensadores de la antigüedad sino que, más allá de la simple exposición hermenéutica de «certezas» y «verdades», y a través de una depurada precisión conceptual. Marx, utilizando como pretexto la discusión filosófica relativa al problema de la naturaleza en la atomística post-aristotélica, *implícitamente* quiere *ironizar* sobre la «ambigua» actitud asumida por la escuela hegeliana en relación con «el»

¹⁶ I. Meszáros, *El pensamiento y la obra de G. Lukács*, Fontamara, Barcelona, 1981, p. 37.

Maestro. Mas con ello la *Diferencia* «cierta» entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, deviene en *Diferencia* «verdadera» entre el así llamado «Sistema» de Hegel —convertido en pura naturaleza— y la concepción de la «Sustancia» y de la «Autoconsciencia» postulada por los discípulos —ahora devenida en «fragmentos», es decir, en «Atomos».

«Bajo el lenguaje de la simulación» -«He aquí la habitual ironía de Sócrates»¹⁷-, Marx se refiere, más que al período post-helenístico de la filosofía, a la «ideología alemana» —*Die Heilige Familie*—, explicando, mediante la propia lógica del «Sistema», esto es, con el propio «movimiento dialéctico» que le es inmanente, el desarrollo de aquellas corrientes intelectuales, cuya mayor ambición era la de situarse o dentro de «Las Escrituras» o «más allá» de ellas. No se trata, pues, de la tematización teórico-escolástica de las distinción de los sistemas atomísticos: lo que el autor pretende abordar es la «retrocaptación» de la estructura constitutiva de la escisión de la filosofía en general —y de la de Hegel en particular—, así como de las consecuencias materiales, sociales e históricas que necesariamente se desprenden de la misma.

Frente a la constante caída rectilínea del átomo, concebida por Demócrito, Epicuro muestra, con su doctrina del movimiento de la desviación del átomo de la línea recta, un conocimiento menos simple y exterior. Esta desviación es considerada por Marx como la negación de la pura individualidad que niega, con ello, su existencia inmediata; ya que: «si pues, Epicuro representa, mediante el movimiento del átomo según línea recta, su materialidad, es realizada en su declinación respecto de la recta la determinación de su forma: estas determinaciones contrarias están representadas como movimientos inmediatamente contrapuestos»¹⁸. De manera que el contenido, al negarse a sí mismo —toda vez que es asumida la consciencia de su movilidad— se desvía del movimiento rectilíneo y, al hacerlo, *se hace forma*: la naturaleza deviene, entonces, *espíritu*. La negación de la partícula atómica, al contraponerse a la Ley, se transforma en premisa general, y su aplicación particular en

¹⁷ Platón, *Resp.*, I, 336E, 337A, EBUCV, Caracas, 1980.

¹⁸ M. Dal Pra, *Op. cit.*, p. 54.

la «declinación del átomo respecto de la línea recta» se convierte tan sólo en un aspecto, en momento, de dicha premisa, cuya especificidad lógica se apoya sobre el principio «dialéctico negativo» que subyace en la afirmación absoluta de la abstracta individualidad de la consciencia de sí.

De la negación de la teoría general de los cuerpos celestes, de Demócrito, a la afirmación de la «supremacía de la autoconsciencia individual», éste parece ser, según Marx, el sentido especulativo del *corpus* teórico epicúreo. Frente a lo que Marx denomina el «rígido empirismo de Demócrito», la filosofía de la naturaleza de Epicuro «servía exclusivamente para alcanzar la beatitud filosófica, la *ataraxia*. Para el «ilustrado» Epicuro, el significado del conocimiento de la naturaleza consistía en ser «una liberación del hombre», pues sólo en tanto la naturaleza viene completamente liberada de la razón consciente, en cuanto en ella misma viene contemplada la razón: «ella es total propiedad de la razón»¹⁹. Así como el átomo se contrapone a *su* otro y se diferencia de él, de la misma forma una autoconsciencia individual, abstracta, se contrapone a su otra, tal como, en un primer momento —inmediato y abstracto— el 'siervo' con su indiferencia se contrapone al 'señor', en una suerte de 'negación imperfecta' dentro del complejo universo del «Espíritu objetivo», ya propuesto por Hegel en la *Fenomenología*. El átomo resulta, así, la negación absoluta de «toda relación con el otro»²⁰. Ese es sin embargo, «el defecto capital», la sustantiva debilidad de la atomística epicúrea, porque la dialéctica, como movimiento correlativo de términos opuestos, «exige que esta negación se 'traslade a otro' y se haga 'posible'»²¹. Precisamente, en esto coinciden Hegel y Marx: «muerte y amor son los mitos de la dialéctica negativa, porque la dialéctica es la interior y sencilla luz, el penetrante ojo del amor, el alma íntima, no oprimible por el cuerpo de la disgregación material; es el lugar interno del espíritu. Así que su mito es el amor; mas la dialéctica es también la arrebatadora corriente,

¹⁹ K. Marx, *Op. cit.*, p. 61.

²⁰ G. Lukács, *II giovane Marx, op. cit.*, p. 34-5.

²¹ M. Dal Pra, *Op. cit.*, p. 35.

sumergiendo todo en el mar uno de la eternidad. Su mito es pues, la muerte». Pero, insiste Marx, «la muerte de manera que, a la vez, sea el vehículo de la vida, del desplegarse en los jardines del espíritu, el desbordarse en las espumantes compás de soles puntuales, de los que brota la flor del único fuego del espíritu»²².

Y sin embargo, no por ello Epicuro pierde, ante la transparente mirada de Minerva invocada por Marx, su inobjetable contribución al 'Saber Absoluto'. La desviación del átomo es la necesaria negación, el gesto irreverente, cuyo altivo talante especulativo declara su más rotundo rechazo ante cualquier intento de represión de la infinita e ilimitada libertad de la autoconsciencia humana. Bajo su permanencia en la forma de «Sistema», la filosofía deviene religión, abstracta objetividad presupuesta, *positividad*, «naturaleza muerta». No sin razón el joven Hegel citaba, tal vez con paradoja e inmanente sentido, los versos de las *Escrituras*:

«*Quien no cabe en el cielo de los cielos
se encierra en el claustro de maria*»²³.

Lógica no es pensamiento sino *norma* de pensamiento, por lo que termina siendo naturaleza, materia, «antes de dar lugar al pensamiento como consciencia de sí»²⁴. En oposición a esta dogmática, de corte democríteo, el Epicuro de Marx declara, con Prometeo, «su odio hacia todos los dioses», ya que su «profesión de fe» está dirigida «contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconsciencia humana como la divinidad suprema»²⁵. Aún bajo su forma incipiente, Epicuro desarrolla, con su concepción del átomo, aquél principio que es le es constitutivo y esencial a toda verdadera filosofía,

²² K. Marx, *Diferencia...*, op. cit., p. 61.

²³ G.W.F. Hegel, «Fragmento de Sistema», en: *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 403.

²⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze, 1975 (4), pp. 183-96.

²⁵ K. Marx, *Diferencia...*, op. cit., p. 15.

a saber: el paso de cada cosa a su contrario, la apertura de «abismo insalvables entre las transiciones apenas distinguibles», el permanente y continuo «cambio de forma que no puede ya moverse una vez que se haya revelado la sentencia». *La paradoja*, «el punto con el que se cruzan realidad y posibilidad, la materia y el aire, lo finito y lo ilimitado, la forma y la vida». ²⁶

El atomismo, así entendido, deviene en rapsodia. Epicuro es para Marx, el pensador que libera a la humanidad de las redes de la superstición propia de la positividad. Su radical negación de toda «divinidad celestial y terrestre» trasciende los límites del pasado 'corso' viquiano, hasta ubicarse —*hic et nunc*— por encima del 'Sistema' dialéctico post-Hegel. Epicuro es *hecho*, por Marx, figura del *pathos*; *ironía hecha concepto autoconsciente*. La *Differenz* es el escenario de semejante perspectiva hermenéutica, cuyo contenido «simuladorio» sugiere el enfrentamiento de los conceptos preconcebidos, cuya malinterpretación de la relación dialéctica hegeliana deconstruye la libre comprensión de las nuevas y cambiantes circunstancias del tiempo presente.

Así, la marxiana 'retrocaptación' del principio de la universal y absoluta libertad de la 'seipsiconsciencia humana', resulta elevado a «principio general» de «todas las filosofías de la autoconsciencia», extendiéndose, incluso, más allá de cada posible configuración sistemática. Era esta la gran enseñanza que Marx recogía de Hegel.

Pero del mismo modo como el *realiter* del *Nous* de Anaxágoras —el *no ser del mundo*— entra en movimiento con la sofística, objetivándose propiamente con el *Daimonion* socrático, y haciéndose «universal e ideal en Platón», y «capturado en su singularidad por Aristóteles», hay momentos en los cuales «la filosofía vuelve sus ojos al mundo» y lo *crea*... a la manera como Prometeo, robado el fuego del cielo, se dio a la tarea de levantar casas y de hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvese contra el mundo aparential. Así ahora Hegel». En efecto, la *Gran filosofía del mundo* se había encerrado creando una constelación

²⁶ G. Lukács, *El alma y la forma*, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 58.

«perfecta y total». Pero la determinación de esa 'totalidad' estaba «condicionada por su desarrollo como esa condición de la forma por la que adquiere su inversión en la práctica con la realidad». La totalidad hegeliana, vale decir, «la totalidad del mundo», se dirimía en sí misma, «siendo precisamente tal dirección llevada al extremo» ya que «la existencia espiritual» había llegado a ser «independiente y había conquistado su universalidad»²⁷.

Los tiempos habían cambiado: el Sistema mostraba, a plena luz del sol, el estallido, la fragmentación. De nuevo, la «totalidad del mundo» se había escindido *en sí misma* y, ante la inminencia del crepúsculo, regresaba «el punto nocturno de la contradicción». Se había manifestado —*immer wieder*— la erección de su lado activo: la universalidad objetiva «se invierte» generando la aparición de su otro, esto es, de las «formas subjetivas» que viven en ella: «quien no vea esta necesidad histórica —sostiene Marx— negará, en consecuencia, que después de una filosofía total puedan vivir hombres, o habrá que aceptar la dialéctica de la medianía en cuanto tal, cual categoría suprema del espíritu sabedor de sí, y afirmar con *algunos* de nuestros hegelianos —falsos intérpretes de Hegel— que la mediocridad es la manera normal de aparición del espíritu absoluto». En fin, no llegará a comprender «cómo han podido aparecer, después de Aristóteles, un Zenón, un Epicuro y hasta un Sexto Empírico, y cómo después de Hegel han venido a la luz del día esos intentos, en su mayor parte infundados y mezquinos, de los filósofos actuales»²⁸. Desvanecido el encanto, la idea de un mundo «hecho filosofía» concluye en la de una filosofía «hecha mundo».

De estas anotaciones previas a la construcción del trabajo doctoral puede recogerse el sentido alegórico —y más propiamente cabe decir irónico— del argumento marxiano. La forma de «esbozo historiográfico», que describe la toponimia propia de la diferencia de los

²⁷ K. Marx, *Differenz...*, op. cit., p. 197-8

²⁸ Op. cit., p. 198-9

sistemas atomísticos de Demócrito y Epicuro, oculta la crítica inmanente de los «falsos intérpretes de Hegel», y la consecuente ruptura de la perfección de aquél Sistema histórico total, pues, como ha señalado Mario Dal Pra: «no es casual que Marx coteje las épocas aristotélica y post-aristotélica con la hegeliana y post-hegeliana, que a él le toco vivir»²⁹.

El sistema de Hegel se había desdoblado, y de sus entrañas surgían dos direcciones «extremadamente contrapuestas»: por un lado, el 'partido práctico liberal'; por el otro, el 'partido teórico' conservador. El segundo, aferrado «al concepto y principio de la filosofía», a la pureza del concepto. El primero, en cambio, «se aferra a su no-concepto, al componente de la realidad de la filosofía». En este caso, el desdoblamiento expresaba la «desviación no-filosófica de una gran parte de la escuela de Hegel»; una desviación que, para Marx, acompañaba necesariamente «el paso de una disciplina al régimen de libertad». Mientras, la primera de estas formas espirituales —cuyas emanaciones tienen su origen en el vaho general de la cultura del tiempo— se aferraba al «principio de la contradicción interna del principio general» (con lo cual llevaba adelante «el progreso real del contenido»), la segunda de ellas intentaba 'filosofar', esto es, permanece flotando en las gélidas aguas de la pura «interiorización», suscitando así exigencias y tendencias cuya forma contradice su significado. En último análisis, se trata de dos direcciones filosóficamente contrapuestas entre sí, las cuales, concentradas en la rigidez de su singular poner (*Setzen*), esconden la reciprocidad de sus felonías, el *locus* de sus 'defectos capitales', abrigándose «tras figuras filosóficas gigantescas». Mas pronto se descubre «al asno bajo la piel del león; la lloriqueadora voz de un maniquí» que contrasta «cómicamente con las potentes voces, resonantes por siglos y siglos, cual la de Aristóteles, de la que el maniquí se ha hecho a sí mismo órgano indeseable», como si «un liliputiense, armado de doble antejo, subido a un *minimum* del *posterius* de un gigante, anunciara, admirado, al mundo qué espectáculo maravilloso y nuevo se

²⁹ M. Dal Pra, *op. cit.*, p. 49.

le descubre desde su *punctum visus*»³⁰.

A la luz de semejante contraposición de los extremos, así como del consecuente dolor producido —señalaba Adorno que filosofía quiere decir «traducción del dolor en concepto—», a Marx le interesa, sin embargo, hacer resaltar el aspecto «progresivo», *revolucionario*, de dichos extremos como el único camino posible a seguir para la reconstitución de la unidad perdida. En tal sentido, el lado «regresivo», el partido teórico, está representado por aquellos 'discípulos' de Hegel que, «en actitud refleja», lo repiten, cual *flatus vocis*, sin llegar a comprenderlo. Mientras que el partido práctico, el lado «progresivo», está respresentado, como se desprende de la disertación de Marx, por la figura de aquél pensador que, cual Epicuro del presente, eleva su voz de protesta frente a las «verdades» —preconcebidas— de los discípulos, oponiéndose de este modo, a la «lógica-teológica», mediante precisamente, la negación radical de la «ineludibilidad» de la «caída rectilínea» de todo 'cuerpo', en la pureza del Sistema, a través de la instauración del «principio general» de la absoluta libertad de la autoconciencia del Hombre individual que postula, frente a todo sistema cerrado, la universalidad y el infinito poder creador del *sujeto* real —el ser genérico— que el Sistema había terminado por convertir en *predicado*: ese pensador es Ludwig Feuerbach. En una expresión, Feuerbach representa para Marx la búsqueda de la 'ataraxia' del hombre en el Amor, a través de la negatividad, es decir, a través de la así llamada «desinversión del significado del contenido», ya que con Feuerbach, la filosofía se opone al «milagro» de la fantasía religiosa, al tiempo que la autoconciencia humana se convierte en «centro del mundo»³¹. Es por ello que, para el Marx de los *Manuscritos* de 1844, Feuerbach aparece como el único pensador que «desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel», ha logrado llevar adelante una «verdadera

³⁰ K. Marx, *Differenz...*, op. cit., p. 51-2.

³¹ M. Dal Pra, *Op. cit.*, p. 49-51.

revolución teórica»³².

Alegorías de la Ironía, como se ha dicho. En la *Differenz*, la figura de Epicuro, concebida hiperbólicamente, se presenta como el paradigma de la crítica de los Sistemas 'completos' y 'totales', así como de su *necesariamente* consecuente escisión. De modo que el cuestionamiento de la concepción democrítica de los 'cuerpos celestes', deviene en el cuestionamiento de la 'pureza' conceptual propia de todo «teólogo crítico», es decir, de los sofismas de los «falsos intérpretes de Hegel». Pero, a la vez, esto permite comprender el hecho de que Marx no considere ya, «en forma autónoma, las filosofías de la autoconsciencia», sino que más bien las explique «como un momento del proceso que tiene su principio al quedar aislada la filosofía» en un mundo «acabado y total»³³.

Es así como Feurbach, considerado en las tesis de 1845 con el filósofo del «defecto capital» constitutivo de la abstracción materialista, es, sin embargo, valorado por Marx en la *Differenz*, como el 'pensador de la crisis de su tiempo', el cual, lejos de contentarse con repetir banales —por desgastadas— fórmulas, restituye, en términos inmediatos, la verdad sustancial de todo pensamiento crítico, a saber: el cuestionamiento a todo lo incuestionable, la inversión, el extrañamiento de toda verdad, el rechazo de toda divinidad 'celestial' o 'terrestre', respecto de la «autoconsciencia humana». Epicuro -vía Feuerbach- se transforma para Marx en un «encuentro en la lejanía». En oposición a semejante punto de vista, Marx sitúa al 'ignorante crítico' que trata de esconder su «total ignorancia» y «pobreza de ideas» arrojando «a la cabeza del crítico positivo» la frase «frase utópica», o frases como «la crítica completamente pura, completamente decisiva, completamente crítica», o la «sociedad no sólo jurídica, sino social, totalmente social», la «compacta masa masificada»; frases estas que -según Marx- no logran traspasar los límites de las «teológicas cuestiones de familia». Contrariamente, Feuerbach «arranca de la crítica *positiva*, humanista y

³² K. Marx, *Manuscritos de París*, OME, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 305.

³³ Cfr. Mario Dal Pra, *Op. cit.*, p. 49.

naturalista. Y cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos feuerbachianos», los únicos escritos que, en su tiempo, habían logrado penetrar en los orígenes de «sus propios presupuestos filosóficos»³⁴.

³⁴ K. Marx, *Manuscritos económicos filosóficos*, en: *Escritos de Juventud* EBUCV, Caracas, 1965, pp. 241-267. Es de hacer notar que, en primer lugar, la relación Fichte-Feuerbach, establecida por Rudolph Haym en su ensayo, aparecido en Halle en 1847, contrasta con el criterio del propio Marx quien, en una carta dirigida a Feuerbach, equiparaba el pensamiento de éste último con el del joven Schelling, el cual, ante los ojos de Marx, aparece como un traidor de sus propias tesis de juventud, compartidas, como se sabe, durante los años de Frankfurt e, incluso, de Jena, con Hegel y Hölderlin. En el texto de la famosa carta puede leerse, en efecto: "El sincero pensamiento juvenil de Schelling... que en él no ha pasado de ser su sueño fantástico de juventud, se ha hecho en usted verdad, realidad y reciedumbre viril..." (Cfr. K. Marx-F. Engels, *Obras fundamentales*, vol. I: *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1982. p. 683). En segundo lugar, cabe resaltar el hecho de que la tesis aquí propuesta en torno a la relación, de carácter estructural, como se ha intentado mostrar, entre Epicuro y Feuerbach pasa por ciertos aspectos de carácter histórico que deben ser tomados en consideración:

1) Marx inicia los estudios preparatorios para la elaboración de su disertación a finales de 1838 y comienzos del 39; el objetivo del autor era, originalmente, ampliar los conocimientos expuestos en ella en una futura investigación general sobre la filosofía post-aristotélica, que nunca llevó a efecto, no de manera explícita. Sin embargo, dentro de esta acotación, cabe preguntarse —y este trabajo pretende ser un eco de semejante problema— si toda la sucesiva obra de Marx no es un gran ensayo sobre dicho tema, esto es, sobre la necesidad, consustancial a toda verdadera filosofía, de ejercer la crítica de lo que es, con independencia de las determinaciones que el devenir de las circunstancias imponga más allá del discurrir escolástico, ávido de certezas perentorias.

2) Por otra parte, Marx cursaba estudios de filosofía en la Universidad de Berlín. Pero debido a razones fundamentalmente, de carácter ideológico-políticas, es decir, a la "atmósfera antihegeliana que por entonces reinaba en Berlín", sólo pudo presentar su trabajo doctoral en la Universidad de Jena, el 6 de Abril de 1841.

Todo ello tiene como telos sugerir el valor real que tiene, en el interior del argumento marxiano, la figura de Feuerbach en relación con el joven Schelling, a pesar de las indicaciones hechas, en tal sentido, por D. Mc Lellan acerca de la incidencia de Bruno Bauer en la configuración de la *Differenz*. (Cfr. *Op. cit.*, pp. 62-100).

«No os da vergüenza, ¡oh cristianos, nobles y vulgares, sabios e ignorantes cristianos!, no os de vergüenza que tenga que ser un *anticristo* quien os muestre la esencia del cristianismo en su verdadera y desenbarazada luz? Y vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaraceis de los conceptos y los prejuicios de toda filosofía anterior, si quereis ver las cosas *tal y como son*, es decir, si quereis descubrir la *verdad*. Pues si quereis llegar a la verdad y a la libertad, teneis que pasar necesariamente por el *Arroyo de Fuego*. Este Arroyo de Fuego, este Feuebach, es el *purgatorio* de nuestro tiempo».

Lo que para Marx se torna interesante del pesamiento de Feuerbach, radica en el hecho de ser el «ideólogo» de la autoconsciencia del Hombre genérico y, en cuanto tal, poder descubrir detrás de sus argumentaciones, como escribe Haym en 1874, en su *Feuerbach* el acercamiento, «en función antiespeculativa y en vista de una verdadera filosofía trascendental», entre su postura filosófica y la de otro pensador radical: Fichte, pues —agrega Haym— «ambos habían partido de un 'dato', de un 'originario', que intentaban explicar». El *Hombre* de Feuerbach es, como el Yo de Fichte, «subjetivo» y, «en la subjetividad», permanece inmerso³⁵.

Al proclamar «la liberación práctica del Hombre, como la más alta esencial del hombre», Feuerbach no solamente se vinculaba con toda la tradición filosófica moderna —desde la tardía escolástica hasta Kant, sino que, justamente por ello, se ubicaba por encima de los 'ideólogos' del 'partido teórico' hegeliano, inmersos en la 'pureza' de un «positivismo acrítico». La anámnesis marxiana de Prometeo apunta en esta dirección hermenéutica. Puntos, aparentemente inconexos: trazos que van formando la paradigmática línea de la filosofía de la autoconsciencia, de Epicuro hasta Fichte y Feuerbach. Pensamiento de

³⁵ Cfr. Claudio Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Bari, 1981.

y en la subjetividad y, por lo tanto, de la escisión de su tiempo. Tal vez sea esta la trama, el hilo conductor de la Ironía implícita en la Disertación del joven Marx. Porque Marx llega a definir en la *Differenz* a las filosofías de la autoconsciencia como el «Carnaval de la filosofía», durante el cual ésta, «cual persona práctica, maquina sus intrigas con el mundo» y se coloca la máscara que esconde su rostro propiamente transparente, propiamente conceptual «tanto al ataviarse con atributos caninos, como hace el cínico, como al vestirse de sacerdote, como el alejandrino, o también el engalanarse con la primaveral indumentaria perfumada del epicúreo³⁶.

Ironía significa experiencia de Yo descentrado, para el cual se rompe la unidad, ensimismándose. La reflexión sobre sí se torna entonces en principio de la vida, una vez que toda acción y toda exteriorización son asumidas como ficciones condicionadas por la voluntad del sujeto. La realidad se diluye y, en medio de la densidad del Yo, se refracta ante la sensibilidad del espíritu humano. Todo se encarna del ser-sujeto, y la filosofía tiene la obligación de exponer su estructura como *cogito*, como autoconsciencia absoluta. Tal parece ser la sustancia de la autorreflexión de un sujeto vuelto sobre sí, que convierte su sí mismo en su objeto: como la imagen proyectada por el espejo.

Fue Hegel el primero en poner de relieve la importancia del «momento subjetivo» para el desarrollo del pensamiento filosófico, al tematizar el problema del desgarramiento del mundo moderno. Tanto en la *Femenología* como en la *Lógica*, así como en las *Lecciones* de Historia de la Filosofía y de Filosofía de la Historia Universal, «el momento subjetivo se considera en relación directa tanto con el desarrollo histórico en general como con el de la filosofía en particular»³⁷. En cuanto que «filosofía total», en la filosofía de Hegel el momento subjetivo se integra en correlación con la objetividad. Pero, las circunstancias históricas confirmaban la efectiva modificación de la disposición de los conceptos. El joven Marx se siente en la obligación

³⁶ K. Marx, *Diferencia...*, cit., pp. 197-201.

³⁷ Cfr.: G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 40. Cfr. también: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, F.C.E., México, 1974, p. 48f2.

histórica de rescatar el «lado activo» —la «energía práctico crítica»— del pensamiento de Hegel, es decir, aquél «carnaval» filosófico, que convierte las determinaciones de lo real en fenómenos producidos por la negatividad de la autoconciencia. Bajar el cielo a la tierra por medio de un gesto, de un guiño, de una destemplada mueca burlona y, a la vez, infinitamente seria, infinitamente trágica, dolorosa.

De ahí que la 'dialéctica negativa', el pensamiento de todo 'ser radical', tenga su nervio vital en la Ironía, en «la trampa dialéctica», como Marx la ha definido. Con ella «el entendimiento del hombre común cae no tanto en un saber cómodo y mejor cuanto en la verdad, inmanente en él, evadiéndose de su múltiple cosificación». La Ironía —apunta Marx— no es más que «la forma misma de toda filosofía», la «fomra universal inmanente», o, en otros términos, es *la filosofía*, porque «irónico es todo filósofo que pretenda hacer valer la inmanencia contra la persona empírica»³⁸.

Y sin embargo, para Marx la tematización de la Ironía no termina allí, en la *Differenz*. Pues, aunque no explícitamente, cuando menos es innegable el hecho de que su pensamiento va, progresivamente, determinando la concepción de la subjetividad, incluso, hasta más allá de sí, hasta hacerse una con la objetividad de lo real, conquistando, de ese modo, una «nueva totalidad»: la del «sujeto objeto-idéntico». El sentido de la crítica, de la denuncia —y en algunos casos, el de «la refriega»— confirma la constancia —conservada y superada— de la Ironía en la obra de Marx. Quizás sea esto lo que permita explicar como por ejemplo la *Crítica hegeliana del Derecho y del Estado* sea el escenario propicio para la crítica de la lógica a-histórica. O el que la «crítica de la crítica-crítica», de la *Sagrada Familia*, contra «Bauer y consortes», sea el epitafio que anuncia el advenimiento de una profunda revolución teórica e histórica en el horizonte de la filosofía contemporánea. ¿Y qué decir de la fábula de aquél «hombre listo», obsesionado por la idea de que «los hombres se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la idea de la gravedad», presente en la *Ideología alemana?*; o de la «Filosofía de la miseria», del «Señor Prohudon» y de su inversión en «Miseria de la Filosofía»: o de la «desmistificación de las »robinsonadas» de los

³⁸ *Ibid.*

economistas, contenidas en la *Kritik* de 1857 y de 1859. ¿No es *El Capital* —cuyo subtítulo reza: «Crítica la economía política»— la 'burla envolvente' del 'es así', propio del cientificismo coagulante de la moderna economía liberal?. Todas estas, no son más que claras muestras de la seriedad teórica que es inherente a la esencial Ironía que sustenta la crítica marxista. Pero, a la vez, son un testimonio de cómo, en la *Differenz*, la fuerza de la obra crítica de Marx aún se encuentra en estado inmediato, es decir, como diseño programático de su posterior concepción del mundo.

En cuanto a Feuerbach, cabe decir que también su pensamiento refleja los rasgos esenciales de su tiempo, sin que por ello alcanzara a entender su problemática interior. Sólo mirando retrospectivamente pudo Marx comprender a aquéllas filosofías de la autoconsciencia —incluyendo la de Feuerbach— como un intento de justificar la *diferencia*, como el soporte de una época en crisis total. Los aforismos que configuran la exposición de su *anti-sistema*, *via negationis*, terminan por invocar el *sí mismo* del Sistema, la otreidad de su otreidad. En una expresión, su filosofía —la de Feuerbach— es la imagen invertida del sistema y, por ello, el mismo sistema en su forma invertida. La historicidad que toma consciencia de su ruptura con el Sistema, extrayendo de él su nervio especulativo vital, la negatividad determinada, puede plantearse, entonces, la cuestión de si, en realidad, el principio de la pura autoconsciencia basta como fundamento y sustancia de una *Bildung* deshecha, en abierta hostilidad con su propia tradición. El desprestigio del sistema conduce, de esta forma, a un desgarramiento entre la fe y el saber que las posiciones típicamente ilustradas —y Feuerbach no es precisamente la excepción— no son capaces de superar.

En todo caso, la Ironía había cumplido su papel. Consecuencia de la más absoluta objetividad, la Ironía es —al decir de Hegel— el saberse dentro de sí «como lo absoluto», dentro del cual «todo lo demás es vano para él: todas las determinaciones que se forma acerca de lo recto y de lo bueno, las destruye de nuevo». Porque ella «conoce su maestría sobre todo su contenido: no toma en serio nada, y juega con todas las formas»³⁹. Ironía, «la burla», «la crítica»:

³⁹ Octavio Paz, *Apariencia desnuda*, Era, México, 1985, p. 115.

«La ironía, alimento-veneno de la belleza moderna, según la definió Baudelaire: lo bizarro, lo único. La objetividad desgarradora por la subjetividad irónica, que es siempre consciencia de la contingencia humana, consciencia de la muerte. Para ser, para afirmar su modernidad, necesita negar lo que apenas ayer era moderno. Necesita negarse a sí misma. La belleza moderna es bizarra porque es distinta a la de ayer y por eso mismo es histórica. Es cambio, es perecedera: historicidad es mortalidad»⁴⁰.

Tal vez estas anotaciones contribuyan a pensar el hecho de que, para Marx, la ironía ha sido más que un estilo literario y, probablemente, como se ha intentado mostrar, la «forma» con la cual se manifiesta —por primera vez— toda verdadera filosofía, todo pensamiento histórico crítico y, por lo tanto, dialéctico.

⁴⁰ Hegel, *Op. cit.*