

# Dialéctica de la autoconciencia infinita y crítica pura en Bruno Bauer<sup>1</sup>

Jordi Magnet Colomer<sup>2</sup>

Recibido: 01/11/2021 // Aceptado: 13/02/2022

**Resumen.** Con la obra de los jóvenes hegelianos (*Junghegelianer*) concluye el período clásico de la filosofía alemana. Bruno Bauer (1809-1882) fue uno de sus máximos exponentes, considerado en muchos aspectos como mentor del movimiento. En el primer apartado del presente artículo, se contextualiza la figura de Bauer en el trasfondo de las disputas generadas en el seno de la escuela hegeliana (1). A continuación, se analizan con mayor detenimiento dos nociones centrales en su pensamiento, especialmente durante el período comprendido entre 1829 y 1848: su dialéctica de la autoconciencia infinita (*unendlichen Selbstbewußtsein*) (2) y la forma adoptada por su crítica pura (3).

**Palabras clave:** autoconciencia infinita, Bruno Bauer, crítica pura, jóvenes hegelianos, izquierda hegeliana.

## [en] Dialectic of Infinite Self-Consciousness and Pure Criticism in Bruno Bauer

**Abstract.** Young Hegelians' (*Junghegelianer*) work concludes the classical period of German philosophy. Bruno Bauer (1809-1882) –which in many aspects was considered as the mentor of the movement– was one of their greatest exponents. In the first section of this paper, it is put into context Bauer's figure against the background of the disputes generated within the Hegelian school (1). Next, we analyze in more detail two central notions of his thought, especially during the period 1829-1848: his dialectic of infinite self-consciousness (*unendlichen Selbstbewußtsein*) (2) and the form adopted by his pure criticism (3).

**Keywords:** Bruno Bauer, Infinite Self-Consciousness, Left Hegelianism, Pure Criticism, Young Hegelians.

**Sumario:** 1. Aproximación a la biografía intelectual de Bruno Bauer. 2. La *unendlichen Selbstbewußtsein* como concepto vertebrador de su programa filosófico. 3. Crítica pura y reconciliación espiritual.

**Cómo citar:** Magnet Colomer, J. (2023). Dialéctica de la autoconciencia infinita y crítica pura en Bruno Bauer. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 71-82.

### 1. Aproximación a la biografía intelectual de Bruno Bauer

Tras la muerte de G. W. F. Hegel en 1831, los litigios en torno a su legado se acentúan en el seno de la escuela hegeliana hasta alcanzar su punto álgido durante la primera mitad de la década de 1840. Cada uno de los actores en disputa reclama para sí y en rigurosa exclusividad el título de heredero legítimo del testamento filosófico del maestro, erigiéndose como único intérprete acredi-

tado del mismo. A esta sucesión de disputas internas, se le añade además una creciente hostilidad externa; los ataques realizados desde el ámbito académico, teológico y/o político, principalmente por los antihegelianos de derecha, así como las distintas medidas expeditivas del gobierno conservador de Friedrich Wilhelm IV contra el influjo de la filosofía hegeliana, se vuelven cada vez más frecuentes, evidenciando con ello la poca simpatía de la que goza en aquel momento el hegelianismo entre los diversos poderes establecidos de Prusia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tuve la ocasión de exponer este trabajo en una de las sesiones del seminario anual organizado por el Grupo de estudios de filosofía clásica alemana (GEFCA) de la *Societat Catalana de Filosofia*. Agradezco los comentarios y sugerencias de Robert Caner-Liese, Josep Olesti, Guillem Sales y Salvi Turró en dicha sesión.

<sup>2</sup> Universitat Oberta de Catalunya  
[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-3737-5098>

<sup>3</sup> Sobre los avatares de la escuela hegeliana en su conjunto véase, por ejemplo, Duque, F. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid, Akal, 1999.

Si entre los años 1817 y 1840 el anterior ministro de cultura prusiano, Karl vom Stein zum Altenstein, actúa con determinación como protector de Hegel y sus discípulos, con su fallecimiento en 1840, y el ulterior nombramiento de Friedrich Eichhorn como nuevo ministro, da comienzo una época visiblemente desfavorable para los intereses del movimiento hegeliano. Una de las primeras medidas del recién nombrado ministro de cultura será el reemplazo del jurista liberal Eduard Gans –discípulo directo de Hegel– de su cátedra de Berlín por el jurista ortodoxo de tendencia pietista F. J. Stahl –fervente partidario de las doctrinas de F. Schelling–. De manera casi simultánea, en 1841 el propio Schelling es reclamado en Berlín por el ministro para ocupar la antigua cátedra de Hegel y contrarrestar así la nociva influencia del hegelianismo entre profesores y estudiantes de la universidad.

Va a ser en este contexto donde Bruno Bauer empieza a despuntar como uno de los epígonos más osados y aventajados de Hegel. Partiendo de la célebre tripartición instaurada por D. F. Strauss en *Das Leben Jesu* (1835-1836)<sup>4</sup> entre una derecha, un centro y una izquierda hegeliana<sup>5</sup>, el aporte teórico de Bauer transita desde una postura anclada en la derecha (aproximadamente desde 1835 a 1838) hasta alzarse como un reputado exponente de los *Junghelien* de izquierda (1838-1848). Finalmente, en sus escritos de madurez posteriores a 1848 abandona los elementos progresivos de su teoría retornando hacia posiciones reconciliadoras con el orden existente<sup>6</sup>, y sus inclinaciones antisemitas tempranas se vuelven más manifiestas si cabe<sup>7</sup>.

A lo largo de su etapa como teólogo especulativo funda y dirige la *Zeitschrift für spekulative Theologie* (1836-1838), publicación que recoge escritos de los representantes más destacados de la derecha (K. Conradi, K. F. Göschel, etc.). Pero a medida que Bauer radicaliza su crítica de la religión multiplica exponencialmente sus enemistades, y en 1839 Altenstein se ve obligado a destinarlo a Bonn “para protegerlo de la crítica en

Berlín”<sup>8</sup>. Ya en algunos de sus últimos textos publicados en la revista de teología especulativa, Bauer desarrolla, de modo todavía embrionario, temáticas cruciales de su período crítico posterior, como la concepción en torno a la existencia de una autoconciencia de validez universal<sup>9</sup>. Según sus propias palabras, el primer distanciamiento respecto de la apologética teológica, y el comienzo de su evolución intelectual hacia la izquierda, se inicia con la publicación de su estudio sobre el Antiguo Testamento, *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (1838)<sup>10</sup>, y con la recensión crítica de la obra de E. W. Hengstenberg, *Herr Dr. Hengstenberg* (1839)<sup>11</sup>.

De especial relevancia para los recientes estudios sobre el pensamiento de Bauer es el importante hallazgo, por parte de Douglas Moggach, de su manuscrito en latín *De pulchri principii* (1829). Moggach encontró este texto del joven Bauer entre la correspondencia de Hegel depositada en el archivo de la Humboldt-Universität de Berlín. El manuscrito, ganador del premio de la Prusia Real en filosofía, se publicó por primera vez en 1996 bajo el título *Über die Prinzipien des Schönen. De pulchri principii. Eine Preisschrift*<sup>12</sup>. Como veremos más detalladamente en los siguientes apartados, este manuscrito, en el que Bauer lleva a cabo una reconsideración de la estética de Kant confrontándola con las categorías de la lógica hegeliana, adelanta también ciertos tópicos recurrentes en sus escritos del período 1838-1848, concretamente la idea de una unidad dinámica de pensamiento y ser, de concepto y objetividad.

El viraje de Bauer hacia el ala izquierda del hegelianismo estuvo condicionado en lo fundamental por la constatación acerca de la incapacidad mostrada por los viejos hegelianos a la hora de hacer frente a los ataques recibidos por Hengstenberg y otros ortodoxos. Igualmente interesados en preservar una ortodoxia positiva, los viejos hegelianos descendieron “al mismo terreno de sus adversarios, abandonando la inexpugnable fortaleza del punto de vista especulativo”<sup>13</sup>. Para hacer frente a las invectivas dirigidas contra la escuela hegeliana, a ojos de Bauer se precisaba justamente de una “profundización coherente de este punto de vista, que es el de la autoconciencia que consume y vence todas las determinaciones fácticas, positivas y ‘sustanciales’”<sup>14</sup>. Con esta elección, emprende sin retroceso posible el camino hacia el radicalismo religioso.

En lugar de adoptar una plácida postura acomodaticia que le mantuviera a resguardo de las polémicas iniciadas años antes en Berlín, durante su breve estancia

<sup>4</sup> *La vida de Jesús* (1835-1836)

<sup>5</sup> El núcleo problemático de la controversia concierne a la postura de cada una de las corrientes con respecto a la consideración de la historicidad de los evangelios. Mientras la derecha hegeliana, preocupada por preservar la unidad de la naturaleza humana y divina en el sistema de Hegel, proclama la veracidad de la historia bíblica, y el centro mantiene una postura ambivalente al respecto, la izquierda niega sin concesiones la autenticidad de la historia evangélica. En otro orden de prioridades, a diferencia de la derecha, que acepta acríticamente la máxima hegeliana según la cual “todo lo real es racional”, la izquierda, convencida de que lo positivo no es lo racional y de que, por tanto, la realidad histórica no coincide todavía con la verdad racional, impugna este idealrealismo, a saber, la implícita legitimación de lo establecido en la concepción hegeliana de la identidad de lo racional y lo real.

<sup>6</sup> En torno al conservadurismo de Bauer en la tercera y última etapa de su trayectoria intelectual, véase Linzbach, P. “Die konservative Orientierung Bruno Bauers nach 1848. Auf den Spuren nach bislang unerforschten Quellen”, en Lambrecht, L. (ed.). *Osteuropa in den Revolutionen von 1848*. Frankfurt am Main, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2006, pp. 169-184.

<sup>7</sup> Dos trabajos ahondan con especial minuciosidad en la cuestión del antisemitismo en la obra de Bauer: Leopold, D. “The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer”, en *History of European Ideas*, nº 25, 1999, pp. 199-206 y Eberlein, H-P. *Bruno Bauer: Vom Marx-Freund zum Antisemiten*. Berlin, Dietz, 2009.

<sup>8</sup> McLellan, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 40.

<sup>9</sup> Rosen, Z. “The Radicalism of a Young Hegelian: Bruno Bauer”, en *The Review of Politics*, vol. 33, nº 3, 1971, p. 378.

<sup>10</sup> *Crítica de la historia de la revelación* (1838)

<sup>11</sup> Bauer, B. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842, p. 23.

<sup>12</sup> *Sobre los principios de lo bello. De pulchri principii. Un escrito premiado* (1996). Más recientemente, el manuscrito ha sido vertido también al italiano, a cargo de una edición realizada por el propio Douglas Moggach y Gabriele Schimmenti: Bauer, B. *Sui principi del bello*. Palermo, Palermo University Press, 2018.

<sup>13</sup> Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid, Alberto Corazón, 1971, p. 172.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 172

en Bonn estalla una controversia de mayores proporciones cuando sale a la luz su *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841)<sup>15</sup>. A petición expresa de Bauer, Eichhorn remite el libro a las principales facultades de teología del país para sondear la opinión de sus colegas. El veredicto, emitido de manera casi unánime, se apresura en señalar que el contenido de la obra es a todas luces inconciliable con el cristianismo. La obra sobre los Sinópticos le granjea evidentes complicidades entre los jóvenes hegelianos, pero será también el detonante para que en marzo de 1842 Eichhorn decida destituir a Bauer de su puesto en Bonn. Desde ese momento, tanto Bauer como los demás miembros de la izquierda hegeliana verán truncadas las opciones de continuar con sus carreras académicas.

De su último año en Bonn data también la publicación de la que probablemente sea considerada su obra más significativa, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. (1841)<sup>16</sup>. Publicada anónimamente por el editor Otto Wigand en Leipzig, en la *Posaune* Bauer simula ser un pietista ortodoxo que advierte a sus correligionarios acerca de la incompatibilidad de la filosofía especulativa hegeliana con el dogma evangélico. Al contrario de lo que cree D. F. Strauss, la filosofía hegeliana no conduce al panteísmo, sino al ateísmo. Hegel disuelve la idea de Dios y de religión en la autoconciencia infinita (*unendlichen Selbstbewußtsein*) y otorga a esta autoconciencia atea “los atributos que la religión asigna a la divinidad”<sup>17</sup>. Aquellos seguidores de Hegel que atacan hoy la religión en la que se fundamenta el Estado, mañana querrán destruir el trono. Si Aleksandr Herzen consideraba la filosofía de Hegel como el “álgebra de la revolución”<sup>18</sup>, para el Bauer enmascarado de pietista tal filosofía es la “revolución misma”<sup>19</sup>.

Únicamente los jóvenes hegelianos son capaces de llevar el sistema de Hegel a sus conclusiones lógicas. “Los sucesores más jóvenes no han dicho nada nuevo, han levantado el velo con el que quizá el maestro cubría sus afirmaciones, revelando el sistema en su desnudez – ¡suficientemente escandalosa!”<sup>20</sup>. A partir de esta última reflexión, Bauer propone distinguir entre un Hegel “exotérico” y otro “esotérico”, “entre lo que Hegel decía o aparentaba decir y la verdadera naturaleza de su sistema”<sup>21</sup>. La interpretación esotérica de Hegel se pone

en juego en la “negación determinada” de los jóvenes hegelianos, donde la crítica del orden establecido y la condena de las realidades fácticas positivas –realidades que, en el caso de Bauer, se consideran como opuestas a la autoconciencia– arraiga en la tensión de lo positivo con su concepto, del “ser” (*Sein*) con el “deber-ser” (*Sollen*). En cambio, la interpretación exotérica de Hegel llevada a cabo por los viejos hegelianos permanece encerrada en la positividad inmediata, incapaz de traspasarla. Cabe remarcar que el fin último de la *Posaune* es “el de enfrentar la doctrina subjetivista-atea de la autoconciencia a la straussiana y panteísta de la ‘substancia’, en cuanto que la primera resultaba ser la más fiel al espíritu de la misma filosofía hegeliana”<sup>22</sup>.

Bauer hace pública la autoría de la *Posaune* en *Die gute Sache der Freiheit* (1842)<sup>23</sup>, donde se enfrenta a sus detractores reafirmando más si cabe en sus propias posturas. Su hermano Edgar, también sale en su defensa con la publicación de *Bruno Bauer und seine Gegner* (1842)<sup>24</sup>. Continuando su prolífica obra, en *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* (1842)<sup>25</sup> Bauer sigue profundizando en el argumentario desarrollado en la *Posaune*. Ya instalado de nuevo en Berlín, en 1843 crea junto a su hermano el último órgano de difusión de las ideas de los *Junghegelianer*, la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, cuya duración se prolongará hasta el año siguiente. En cierto modo, esta nueva revista toma el relevo de la *Hallische Jahrbücher* (1838-1841), la *Deutsche Jahrbücher* (1841-1843), ambas dirigidas por Arnold Ruge, y la *Rheinische Zeitung* de Karl Marx, luego de las sucesivas prohibiciones y clausuras a causa de la censura del gobierno prusiano.

No debe caerse en la burda generalización de atribuir al movimiento de los jóvenes hegelianos una armonía de pareceres en sus orientaciones, ya que entre ellos afloraron no pocas discrepancias en relevantes cuestiones de contenido y de forma. Mientras los *Freien* de Berlín se inclinaron por la crítica radical, el uso de un estilo provocador –incluso para sus otros homólogos de izquierda– o la progresiva desvinculación con la “masa”, el grupo reunido en torno a Ruge y Marx tendía a ser algo más comedido en sus aportaciones, mostrando una mayor receptividad a la causa del pueblo. En el caso de los *Freien*, subsistían tres orientaciones en su seno: la primera era la de Bruno Bauer, encarnación de la crítica pura, libre de alianzas y compromisos partidarios, la segunda la de su hermano Edgar, demócrata re-

<sup>15</sup> *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841)

<sup>16</sup> *La trompeta del Juicio Final contra Hegel, ateo y Anticristo* (1841)

<sup>17</sup> Gómez-Heras, J. M<sup>o</sup>. “B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel en la ‘Posaune’ de 1841”, en *Taula: quaderns de pensament*, n<sup>o</sup> 6, 1986, p. 103.

<sup>18</sup> Herzen, A. *Erinnerungen*. Berlín, Buek, 1907, p. 272.

<sup>19</sup> Bauer, B. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig, Otto Wigand, 1841, p. 81.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>21</sup> McLellan, D. *Marx y los jóvenes hegelianos. op. cit.* p. 68. Inspirándose en esta diferenciación instaurada originariamente por Bauer –que Marx también hará suya–, más recientemente el que fuera máximo exponente de la “crítica de la escisión del valor” (*Wertabspaltungskritik*), Robert Kurz, aplicó la misma distinción al acercarse a los textos de Marx. La tendencia “exotérica” en el análisis teórico de Marx aparecería circunscrita a intereses sociales inmanentes al sistema (plusvalía no pagada, reducción de la jornada laboral, reivindicación de un salario justo, etc.), mientras que en su tendencia “esotérica” Marx orientaría el análisis hacia el carácter histórico del propio sistema. Este último Marx sería el crítico de la forma-valor y

del fetichismo de la mercancía. Véase al respecto Kurz, R. *Marx lesen: Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Eichborn, 2000.

<sup>22</sup> Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana. op. cit.* p. 102.

<sup>23</sup> *La buena causa de la libertad* (1842)

<sup>24</sup> *Bruno Bauer y sus adversarios* (1842). Edgar Bauer también colaboró en la redacción de un sarcástico panfleto en defensa de su hermano, escrito –mayoritariamente– por F. Engels y publicado en 1842 bajo el pseudónimo de Friedrich Oswald, con el rimbombante título de *La Biblia insolentemente amenazada y milagrosamente salvada, o el Triunfo de la Fe. Historia terrible y sin embargo verídica y atrayente del ex licenciado Bruno Bauer, que muestra cómo éste, seducido por el Diablo, cayó en la herejía, se convirtió en el jefe de los Diablos y fue finalmente destronado. Epopeya cristiana en cuatro cantos*.

<sup>25</sup> *La doctrina de la religión y del arte de Hegel* (1842)

volucionario y protoanarquista<sup>26</sup>, y la tercera la representada por Max Stirner, cuyo Único estaba tan alejado de la crítica pura de Bauer<sup>27</sup> como de la revolución democrática propugnada por su hermano.

Al constatar la indiferencia de la “masa” ante las medidas represivas del gobierno prusiano contra Bauer y los demás jóvenes hegelianos, la crítica de los *Freien* tendió a replegarse sobre sí misma. Bauer criticó con dureza el movimiento liberal y socialista de su época. Después del fracaso de las revoluciones de 1848 y de la irremediable decadencia de Europa volcará sus esperanzas en la todavía incipiente Rusia. Anticipando algunas ideas de Dostoyevski, en *Russland und das Germanenthum* (1853)<sup>28</sup> encomienda a Rusia la misión de liderar el futuro de la humanidad y la civilización. No obstante, con el nombramiento de Bismarck como primer ministro de Prusia en 1862, el pesimismo de Bauer sobre el devenir de Prusia se desvanece. Bismarck inicia una nueva era en Europa donde Prusia es ahora la portadora de una misión, una misión cuyos rasgos definitorios parecen cumplir las expectativas tan largo tiempo demandadas por Bauer. Por un lado, la *Kulturkampf* promovida por el gobierno de Bismarck contra la Iglesia católica lleva a la práctica la destrucción del cristianismo y, por otro, la visión filosófica de Bauer del Estado hegeliano parece transformarse en realidad<sup>29</sup>. Incansable en su actividad, paralelamente consagra sus esfuerzos teóricos a su temática predilecta, la crítica de la religión. Dan testimonio de ello las siguientes publicacio-

nes, las más destacadas de este último período: *Kritik der paulinischen Briefe* (1850), *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (1850-1851), *Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum* (1874) y *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum* (1879)<sup>30</sup>.

Las afinidades iniciales que Marx sentía por las ideas de Bauer pronto mutaron en una reprobación total, tal y como se encargó de exponer en *La sagrada familia* (1844) y *La ideología alemana* (1845). El juicio de Marx en sendas obras ha condicionado desde entonces las discusiones en torno al alcance y la hipotética vigencia del modelo de crítica de los jóvenes hegelianos, y de Bauer en particular. Si bien en su análisis de la “crítica-crítica” de “San Bruno”, Marx empleó exclusivamente los artículos de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, recurriendo puntualmente a la *Kritik der Synoptiker* y a *Die gute Sache der Freiheit*, su condena sirvió para zanjar en lo sucesivo cualquier otra consideración ponderada sobre su obra. Sus méritos habrían sido sólo transitorios, y su función preparar el camino para el nacimiento del materialismo histórico. La izquierda hegeliana fue superada en la teoría por el marxismo y en la práctica por el movimiento obrero<sup>31</sup>.

Sin duda alguna, el que en la actualidad no exista una edición completa de la obra de Bauer, a lo que hay que añadir una exigua traducción de sus escritos a otras lenguas<sup>32</sup>, guarda estrecha relación con lo que acaba de exponerse. Para aproximarse a su obra a menudo ha sido necesario recurrir a fuentes secundarias, fundamentalmente a la obra del joven Marx. Sin embargo, ello no ha constituido un impedimento para que el idealismo ético y estético de Bauer haya continuado ejerciendo cierta atracción, aun de forma subrepticia, a lo largo del siglo XX. A modo de ejemplo, K. Löwith alude al hecho de que escritos políticos pertenecientes al círculo de la Resistencia a la ocupación alemana durante la II Guerra Mundial, “aceptaron las ideas de Bauer y las aplicaron al presente”<sup>33</sup>. Asimismo, también resulta posible rastrear el alcance de su influjo en épocas posteriores<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> Edgar Bauer puso en el punto de mira de su virulenta crítica al reformismo liberal y al constitucionalismo de su tiempo. En *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (1844) (\* *La disputa de la crítica con la Iglesia y el Estado*), desarrolla argumentos que podrían considerarse como comunismo libertario *avant-la-lettre*. A su juicio, no existe reconciliación posible entre el Gobierno y el pueblo. El Gobierno debe emanar de la soberanía popular convirtiéndose en un poder meramente ejecutivo del pueblo –el Gobierno del pueblo–, y dejarse absorber por él hasta su completa disolución. En lugar de agudizar el conflicto entre los extremos para llegar a una resolución, el reformismo del *Juste milieu* y el constitucionalismo apaciguan el antagonismo social. Además, considera muy limitadas las tradicionales concepciones políticas sobre la libertad. Para asegurar el éxito de la revolución venidera, la libertad debe concebirse en su plena universalidad, y para ello se requiere de un mejoramiento de las condiciones materiales de existencia de los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Arremetiendo contra la propiedad privada, considera a aquellos individuos que no tienen propiedad (trabajadores en general, desempleados y marginados) como la auténtica clase revolucionaria. A resultados de la publicación del libro, Edgar Bauer cumplió una pena de prisión de tres años (1845-1848).

<sup>27</sup> Cf. los ataques de Stirner en *El Único y su propiedad* (1844) al proyecto de crítica pura de Bauer, equiparado a un “liberalismo humanitario” (Stirner, M. *El Único y su propiedad*. Buenos Aires, Libros de Anarres, 2018, pp. 128-148). Acerca del vínculo entre Stirner y Bauer, véase Wolf, J.-C. “Stirner Zitiert Bauer”, en Kodalle, K.-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer. Ein “Partisan des Weltgeistes?”*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010, pp. 211-227, así como Stepelevich, L. S. “Max Stirner contra Bruno Bauer”, en *Ibid.* pp. 229-237.

<sup>28</sup> *Rusia y el germanismo* (1853)

<sup>29</sup> Brazill, W. J. *The Young Hegelians*. New Haven and London, Yale University Press, 1970, p. 205. No obstante, hay que advertir a este respecto que la actitud de Bauer hacia Bismarck fue algo más compleja y matizada, de modo que no pueda atribuírsele sin más una posición meramente bismarckiana. Sobre esto véase Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 185 y Barnikol, E. *Bruno Bauer. Studien und Materialien*. Assen, Gorcum, 1972, p. 635.

<sup>30</sup> *Crítica de las epístolas paulinas* (1850), *Crítica de los evangelios e historia de su origen* (1850-1851), *Filón, Strauss, Renan y el cristianismo primitivo* (1874) y *Cristo y los Césares. El origen del cristianismo a partir de la Grecia romana* (1879).

<sup>31</sup> Para profundizar en el estudio comparativo entre las ideas de Bauer y las de Marx, remito al lector interesado al ya clásico trabajo de Rosen, Z. *Bruno Bauer and Karl Marx* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1977) y a los capítulos de Christine Weckwerth (“Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie”) y Junji Kanda (“Bruno Bauer und die Promotion von Karl Marx”), recogidos en Kodalle, K.-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer. Ein “Partisan des Weltgeistes?”*. *op. cit.* pp. 133-149 y pp. 151-163.

<sup>32</sup> En castellano contamos con la traducción de *Die Judenfrage* (1843) de Bauer, sin la cual no resulta posible comprender cabalmente el conocido texto de Marx –publicado en la *Deutsch-Französische Jahrbücher* como respuesta a Bauer– *Sobre la cuestión judía* (1844). La editorial Anthropos reunió ambos textos en 2009, añadiendo un excelente estudio introductorio a cargo de Reyes Mate. En *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas* (Madrid, Ediciones Libertarias, 1997), Jaime Franco Barrio también tradujo el escrito de Bauer “Los ‘nacionales’ alemanes” (1842) (pp. 169-174).

<sup>33</sup> Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 151.

<sup>34</sup> En 1975, el antiguo miembro de la Internacional Situacionista Gianfranco Sanguinetti causó un auténtico revuelo en Italia tomando

Por lo demás, gracias a la inestimable labor que vienen llevando a cabo desde hace algunos años organismos como el Internet Archive, gran parte de la obra de Bauer ha sido digitalizada y a día de hoy su acceso es libre<sup>35</sup>. Entretanto, a principios de la década del 2000 se publicaron –con apenas un año de diferencia entre sí– los más completos y rigurosos estudios existentes hasta la fecha sobre la figura y la obra de Bauer, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del político* (2002)<sup>36</sup>, de Massimiliano Tomba, y *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* (2003), de Douglas Moggach. Reconociendo de antemano la deuda con estos valiosos aportes, en lo que sigue pretendemos ahondar en la concepción de la dialéctica de la autoconciencia infinita y en el modelo de crítica pura de Bauer, considerando a ambos como componentes fundamentales –e interdependientes– de su pensamiento durante el período de la historia de Alemania conocido como *Vormärz* (1815-1848).

## 2. La *unendlichen Selbstbewußtsein* como concepto vertebrador de su programa filosófico

De entre todos los jóvenes hegelianos, Bauer destaca por ser el más avezado intérprete de la obra de Hegel. Su compromiso con los principios básicos de la filosofía hegeliana, particularmente notorio en sus escritos del período 1838-1848, se concretiza en un proyecto filosófico que ilustra en toda su pureza, más que ninguna otra propuesta coetánea, la versión arquetípica de la izquierda hegeliana<sup>37</sup>. En efecto, mientras el grueso de autores ubicados en su órbita intelectual (L. Feuerbach, A. Ruge, M. Stirner, etc.) tienden a impugnar con dure-

---

como referente la *Posaune* de Bauer. Escribió un folleto bajo el pseudónimo de “Censor” titulado *Informe verídico sobre las últimas oportunidades de salvar el capitalismo en Italia* (traducido al español por Diego L. Sanromán en la editorial Melusina, 2016), el cual fue distribuido entre personalidades políticas, empresariales y periodísticas del país, las cuales elogiaron el talento de su autor y especularon –erróneamente– sobre su identidad. Sanguinetti fingía ser un miembro de la nobleza romana que hacía balance de la convulsa situación política y social en Italia, aportando lúcidas soluciones para apaciguar el contexto de sublevación social. Al revelar su auténtica identidad al cabo de unos meses –reconociendo la influencia de Bruno Bauer–, que no era otra que la de un revolucionario burlándose de los mecanismos de justificación del poder italiano y de su escaso talento analítico, tuvo que exiliarse a Francia bajo el amparo de su amigo Guy Debord.

<sup>35</sup> La obra digitalizada de Bauer puede consultarse en el siguiente enlace: <https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Bruno+Bauer%22>

<sup>36</sup> Disponemos de la traducción alemana de 2005, *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*, y a ella nos remitiremos, cuando se precise, a lo largo de nuestro estudio.

<sup>37</sup> Una interpretación alternativa a la aquí presentada defiende la tesis de que Bauer “no fue un hegeliano de izquierda, sino un caso sui generis” (Barnikol, E. *Bruno Bauer. Studien und Materialien. op. cit.* p. 43), “que nunca se adhirió teóricamente al movimiento de los jóvenes hegelianos, luchó contra sus tendencias fundamentales y lo dañó considerablemente” (Hundt, M. “War Bruno Bauer Junghegelianer?”, en Kodalle, K-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer. Ein “Partisan des Weltgeistes”?* op. cit. p. 184). Ahora bien, cabría preguntarse si Bauer no fue más bien un caso sui generis dentro de la izquierda hegeliana.

za determinados aspectos –si no la totalidad– del pensamiento de Hegel, Bauer, por el contrario, mantiene hacia él una lealtad inquebrantable –no exenta de importantes revisiones críticas– que lo sitúa en una trayectoria de continuidad más explícita con la herencia de Hegel. Con objeto de calibrar el alcance de su labor teórica durante esta etapa decisiva, mostrando cómo en su dialéctica de la autoconciencia infinita recepciona y reconsidera los logros y limitaciones del idealismo hegeliano, es preciso retrotraerse en un primer análisis a las discusiones generadas en torno al estatuto de la religión y sus productos.

Contando con tan solo veinte años, en su escrito juvenil de 1829, *Über die Prinzipien des Schönen*, Bauer da muestras de su prematuro talento al aventurarse a ampliar y complementar la crítica que Hegel realizó a Kant en sus *Lecciones de Estética* (1828-1829) de Berlín con ayuda del análisis lógico de las categorías brindado por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827). Lo que por ahora conviene resaltar de este texto, es la concepción del arte como manifestación del espíritu, así como la conflictiva relación que establece aquí el joven Bauer entre arte y religión. Aunque por una parte reconozca su necesidad histórica, la religión en su conjunto es juzgada como una expresión alienada de la razón respecto de sí misma. En cambio, como contrapartida realmente redentora, el arte contribuye al proceso de realización de la razón en el mundo. Guarda una estrecha vinculación con la filosofía, si bien la unidad de pensamiento y ser conseguida a través de las distintas manifestaciones artísticas debe considerarse como una unidad todavía inmediata, como aquello que la filosofía sólo alcanza luego de un laborioso trabajo conceptual<sup>38</sup>.

Con el trasfondo de las polémicas suscitadas a raíz de la publicación del libro de Strauss, *Das Leben Jesu*, junto a otros textos menores de su autor, un Bauer ya alejado de la ortodoxia teológica profundiza en sus críticas a la religión, confiriendo centralidad explicativa en esta tarea a la noción de autoconciencia infinita, concepto elaborado a partir de una particular recepción de la teoría del espíritu subjetivo (*subjektiver Geist*) de Hegel. Así, en *Kritik der Synoptiker* y en la *Posaune*, Bauer contrapone el punto de vista sustancial de Strauss al punto de vista de la autoconciencia infinita. Si Strauss considera los evangelios como un producto mitológico e inconsciente de las comunidades cristianas primitivas, sustrayendo su origen del desarrollo de la autoconciencia, para Bauer los evangelios son obra de la creación libre de la autoconciencia de sus autores y, al mismo tiempo, expresión necesaria del nivel de autoconciencia alcanzado por el Espíritu en el seno de las comunidades cristianas primitivas<sup>39</sup>. Bauer hace decantar la balanza entre Spinoza y Fichte, la coexistencia –llena de tensiones– entre la sustancia y la autoconciencia en el sistema de Hegel, del lado fichteano:

“La conclusión del proceso no es la sustancia, sino la autoconciencia, que, en realidad, se ha colocado como infinita y ha sumido en sí la universalidad de la sustancia como propia esencia. La sustancia no es más que la poten-

<sup>38</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer. op. cit.* p. 30.

<sup>39</sup> Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana. op. cit.* p. 98.

cia que consume la finitud del yo, para después ser presa de la autoconciencia infinita<sup>40</sup>.

No es correcto atribuir a Bauer, como suponen erróneamente algunos autores<sup>41</sup>, una concepción antitética y no armonizable entre Espíritu y ser, entre la racionalidad del Espíritu y la realidad concreta de la sustancia. Más bien, Bauer cree que el proceso interno de desarrollo de la sustancia conduce a la autoconciencia de la sustancia. Si en ocasiones pudiera dar la falsa impresión de que Hegel supedita la autoconciencia a la sustancia –o a la materia– separada del Espíritu, ello se debe únicamente a su interés en compensar el excesivo peso del “ego” encerrado en sí mismo del racionalismo precedente (Descartes, Kant). Pero lo verdadero no es la sustancia en sí, sino el autoconocimiento de la sustancia, su autocomprensión lograda en el proceso histórico de su desarrollo. No obstante, Strauss permanece aferrado al punto de vista de la sustancia no elevada todavía al poder creador de la infinita autoconciencia. Por esta razón, “concede indebida preferencia a los motivos ‘históricos’, contenidistas, descriptivos, positivos, que para Hegel no eran más que la ‘abigarrada corteza’ con que gusta cubrirse el ‘núcleo racional’, la vida interior del espíritu<sup>42</sup>. Entendiendo por “contenido” el ser y por “forma” el pensamiento, en la teoría de la autoconciencia infinita de Bauer el tránsito dialéctico de la sustancia a la autoconciencia de la sustancia es también un retorno desde el ámbito del contenido al dominio de la forma. Pero de tal modo que el contenido previo se transforma, a través de este desarrollo regido por la autoconciencia y la libertad racional de los sujetos, en una forma renovada y, con ello, en un nuevo contenido.

En el caso de las creencias religiosas, puede decirse que éstas se enfrentan a la conciencia como si de un poder separado se tratase. Mediante la división de la conciencia, y su proceso de objetivación en esta separación, las cualidades humanas se transponen al mundo celestial. Sentando precedente, Bauer será el primer autor en emplear la expresión “autoalienación” para re-

ferirse a esta conciencia alienada de sí misma, una noción que será retomada con posterioridad por Feuerbach y el joven Marx. El cristianismo representa para Bauer, en este sentido preciso, un momento de la conciencia de sí, una verdad relativa. Es la religión del interés egoísta inmerso en la heteronomía y la mera particularidad, la religión que, por otra parte, mejor corresponde a la condición atomizada característica de la sociedad civil.

Tan pronto como lo que debería ser una fase transitoria anterior –y, en cierto modo, necesaria– en el autoconocimiento de la humanidad cristaliza en una forma institucional, eternizada y aparentemente inmune al acontecer histórico, se convierte en un obstáculo para el progreso dialéctico de la autoconciencia. Bauer nos advierte acerca de la contradicción entre las perspectivas de desarrollo de la autoconciencia y los productos de su actividad, sintomático de un nivel de desarrollo alcanzado insuficiente<sup>43</sup>. La liberación de la dialéctica de todo límite absoluto es una característica común a los jóvenes hegelianos. Como señala Jaime Franco, en Hegel la dialéctica es un proceso de desarrollo universal, pero con la inclusión de una serie de absolutos hipostasiados donde dicho proceso parece interrumpirse: el cristianismo, que concluye el desarrollo dialéctico en el ámbito de la religión, el propio sistema de Hegel, que lo culmina en el ámbito de la filosofía y, por último, la monarquía constitucional, limitándolo en el terreno político. Son estos tres absolutos aquello que los hegelianos de izquierda pretenden suprimir<sup>44</sup>.

Sin embargo, al sostener que la religión es un producto de la autoconciencia, Bauer se aproxima a una comprensión subjetiva de la religión en tanto que fenómeno relativo a la experiencia interna del creyente, a la subjetividad sentimental. Y es sabido que Hegel rechazó explícitamente la remisión de la religión al sentimiento. Ciertamente, cuando Bauer y, junto a él, Feuerbach<sup>45</sup> y otros jóvenes hegelianos, incurrían en esta interpretación subjetivista de la religión, están más cerca de la concepción emocional de la religión de F. H. Jacobi o F. Schleiermacher –como sentimiento de dependencia– que de Hegel<sup>46</sup>. Bauer sólo toma en consideración la crítica histórica de la religión de Hegel, e ignora tanto el contenido objetivo que le otorga en su sistema como su función y emplazamiento, previo al saber absoluto, en

<sup>40</sup> Bauer, B. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. op. cit. pp. 64-65. La limitación de espacio no permite entrar a considerar aquí si D. Moggach está en lo cierto cuando entra a valorar el modo como Bauer afronta la síntesis hegeliana de la “sustancia” de Spinoza y el “yo” de Fichte. En su opinión, Hegel no toma el segundo paso que Bauer le atribuye en la *Posaune*, esto es, la autoanulación de la sustancialidad. Hegel habría dejado la sustancia y el sujeto como principios distintos y heterogéneos entre sí (Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. op. cit. p. 108). Por su parte, en *La sagrada familia* (1844) Marx argumenta que la discusión entre Strauss y Bauer “es una lucha en el marco de las especulaciones hegelianas” (Marx, K. *La sagrada familia*. OME 6. Barcelona, Crítica, 1978, p. 160). La sustancia spinozista, la autoconciencia fichteana y su unidad en el espíritu absoluto son los tres elementos que conforman el sistema filosófico de Hegel. Según Marx, Strauss se limita a continuar a Hegel desde el punto de vista spinozista, y Bauer desde el punto de vista fichteano. Por consiguiente, “cada uno por separado” representa solamente “un aspecto del sistema de Hegel” (*Ibid.* p. 160). A nuestro entender, la tesis hegeliana de la “sustancia como sujeto” estaría apuntando justamente a una superación procesual de esta dicotomía –presentada aquí de manera casi antinómica– en el sentido propuesto por Bauer.

<sup>41</sup> Cf. Zuluaga, M<sup>a</sup>. I. *Fuentes del humanismo marxista. Hegel e izquierda hegeliana*. Valencia, Bonaire, 1975, p. 150.

<sup>42</sup> Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. op. cit. p. 172.

<sup>43</sup> Bauer, B. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Leipzig, Otto Wigand, 1841, pp. 82-83.

<sup>44</sup> Franco, J. *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*. op. cit., p. 44.

<sup>45</sup> Al margen de las numerosas coincidencias entre ambos autores en su afrontamiento del fenómeno religioso, la superación de la alienación religiosa es en Bauer algo más compleja que en Feuerbach. Como el Dios idolatrado es en la concepción de Bauer una imagen transfigurada del yo, y las proyecciones celestiales tienen su origen en la conciencia religiosa resultante de una división espiritual interna de este yo, para poner fin a la autoalienación no basta con reclamar, como cree Feuerbach, una simple vuelta de esa proyección alienada a la esencia del ser humano. La elección no es entre Dios o el ser humano, al menos mientras el ser humano no anule dentro de sí este desdoblamiento originario. Bauer analiza extensamente el proceso de la alienación religiosa, prosiguiendo su crítica del cristianismo, en *Das entdeckte Christentum* (1843) (*\*El cristianismo descubierto\**), aparecida dos años después de *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach.

<sup>46</sup> Rosen, Z. “The Radicalism of a Young Hegelian: Bruno Bauer”. op. cit. pp. 396-397.

la parte final de la *Fenomenología del espíritu* (1807). A diferencia de Hegel, la religión (en cuanto representación) no es en Bauer asimilable a la filosofía (en cuanto concepto).

Si, como hemos visto, la autoconciencia se realiza a través de una serie de mediaciones, donde el progreso consiste en negar las realidades previamente creadas por ella y plasmadas en una sustancia ya caduca que obstaculiza el ulterior desarrollo, y si la filosofía es la autoconciencia del espíritu de una época, entonces el desarrollo de esta autoconciencia no puede sustraerse del devenir histórico. La idea según la cual la dialéctica del espíritu autoconsciente de Bauer es un mero subjetivismo queda refutada ante su insistencia por preservar la unidad de autoconciencia e historia. La relación entre conciencia filosófica y ser histórico es, pues, en Bauer, igual de determinante que en los demás jóvenes hegelianos. En consecuencia, no hay que entender esta autoconciencia como una estructura estática, sino como un proceso activo en la realización histórica de la razón y la libertad. Por expresarlo con palabras de Bauer, “la historia no es otra cosa que el devenir del espíritu consciente de su libertad, o el devenir de la autoconciencia infinita real y libre”<sup>47</sup>. Su proyecto filosófico durante la época de *Vormärz* es primordialmente un “republicanismo inspirado por Hegel”<sup>48</sup>, articulado como una doctrina de la trascendencia del interés particularista como fuente de heteronomía. Prosigue, además, “el proyecto trascendental iniciado por Kant y perfeccionado, sobre todo, por Hegel”<sup>49</sup>.

En su manuscrito de 1829, aparece el concepto hegeliano de *Wirklichkeit* (realidad efectiva) referido a la realización histórica de la razón. Para el primer Bauer,

la capacidad de la razón para actualizarse y realizarse en el mundo está en función de la transformación de la realidad objetiva, y su dinamismo se explica atendiendo a la dialéctica hegeliana entre universalidad, particularidad y singularidad. Cuando a principios de la década de 1840 la noción de autoconciencia infinita irrumpe en su léxico, esa motilidad dialéctica se radicaliza en un sentido inmanente.

El proceso de desarrollo de la autoconciencia infinita tiene en Bauer un carácter bidimensional. Por un lado, comprende un plano objetivo, una suerte de perfeccionismo histórico donde la unidad de pensamiento y ser hace referencia a un proceso siempre renovado e inacabado, donde el concepto nunca se ve encarnado en las instituciones fáctico-empíricas. En este sentido, la verdad racional no reside para Bauer en las instituciones socio-políticas existentes y, por consiguiente, los sujetos no pueden verse ratificados en ellas. La condición de posibilidad para el desarrollo de una filosofía de la historia es la conciencia de la no identidad entre la Idea de universalidad de la autoconciencia y la historia. Tomba emplea una sugestiva metáfora cuando caracteriza la autoconciencia en Bauer como “un faro de luz que ilumina retrospectivamente la historia”<sup>50</sup>. Por otro lado, la teoría de la autoconciencia infinita incorpora también una dimensión subjetiva que atañe a su idealismo ético. Con este plano se alude al proceso por medio del cual los sujetos repudian las formas de vidas simplemente dadas y alienadas, trascienden la particularidad y se elevan hacia una individualidad autoconsciente. Paralelamente al decurso acontecido en el plano objetivo, el retorno a sí mismo desde la otredad, la autoconquista de sí por parte de la autoconciencia, es en Bauer un proceso inaplazable, sin el cual los sujetos, incapaces de autodeterminarse libremente, no pueden convertirse en agentes activos de la transformación de la realidad objetiva.

Debe llamarse la atención acerca del empleo de una ilustrativa distinción a la que Bauer recurre en su escrito de 1829 y que años más tarde reformula en la *Posaune*. Nos referimos a las nociones de subjetividad inmediata y subjetividad genuina. Mientras la segunda contribuye a la realización de la razón al tomar parte activa en el proceso, la primera, lejos de ayudar en la consecución de la unidad de pensamiento y ser, se convierte en un escollo para el progreso dialéctico de la autoconciencia. Esta subjetividad inmediata es equiparable a la noción de autoconciencia individual esgrimida en la *Posaune*. Es la autoconciencia empírica y particular incapacitada para lograr la unidad con su objeto, inmersa en los “quehaceres cotidianos” y preocupada únicamente en “alcanzar sus ambiciones egoístas”<sup>51</sup>. En cuanto al concepto de subjetividad genuina, en la *Posaune* aparece reformulado equiparándose a la autoconciencia general, siendo aquella que se desenvuelve en el ámbito de lo universal y lo infinito. Implícitamente subyace aquí una crítica al subjetivismo abstracto de procedencia kantiana, pues la unidad entre idealismo y empirismo es en Kant una unidad puramente subjetiva que tampoco alcanza la anhelada unión con su objeto. En su plantea-

<sup>47</sup> Bauer, B. *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt*. Leipzig: Otto Wigand, 1842, p. 163.

<sup>48</sup> Según Tomba, alejado de esta interpretación, la República constituye para Bauer “la forma política de una inmanencia incondicionada del poder” (Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelischen Denken*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005: 67). Sin embargo, en una nota a pie de página, ausente en la edición italiana original de 2002 –cuando todavía no había aparecido el estudio de Moggach, publicado en 2003–, Tomba afirma que su negativa a considerar a Bauer en la tradición republicana debería revisarse en vista a la interpretación del proyecto filosófico-político de Bauer por parte de Moggach como un “rigorismo republicano” (*Ibid.* p. 123). Christine Weckwerth considera que Moggach “interpreta la obra de Bauer como una teoría positiva de la libertad en el sentido de Hegel” (Weckwerth, C. “Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie”, en Kodalle, K-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer. Ein “Partisan des Weltgeistes?”*. op. cit. p. 139). Siguiendo la diferenciación que establece Tomba en su obra, podría decirse que los intérpretes del pensamiento de Bauer se han centrado mayoritariamente en el *pars destruens* de su obra, y no tanto en el *pars construens*, esto es, en su intento de pensar “el concepto de libertad en una dimensión universal” (Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelischen Denken*. op. cit. p. 130). Creemos que Moggach corrige este desvío concediendo un peso excesivo al *pars destruens*, mientras que en su estudio Tomba mantiene un equilibrio más logrado entre ambas partes. Para una presentación condensada de la concepción de Moggach sobre el republicanismo de Bauer, véase Moggach, D. “Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer”, en Moggach, D. (ed.). *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. pp. 114-135.

<sup>49</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. op. cit. p. 2.

<sup>50</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelischen Denken*. op. cit. p. 69.

<sup>51</sup> Rosen, Z. “The Radicalism of a Young Hegelian: Bruno Bauer”. op. cit. p. 383.

miento trascendental no hay lugar para la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la razón, es decir, para su capacidad de realizarse en el mundo modelando la realidad objetiva. En contra de esta concepción estática y estéril de la razón, Bauer apela a la unidad de objetividad y concepto en Hegel, donde la objetividad se dota de una forma racional y el concepto adquiere una existencia material. No obstante, debe tomarse en consideración que el concepto de razón no opera en Bauer como una categoría metateórica, y en la historia no anida razón alguna que espere el momento propicio para ser implementada. Más bien, el concepto de razón es para Bauer un logro histórico<sup>52</sup>.

La noción de autonomía de la que hace uso Bauer en oposición a la heteronomía dominante es “una versión historicizada del perfeccionismo kantiano, o *Vollkommenheit*, tomada como un compromiso inflexible en la transformación de las relaciones políticas y las instituciones”<sup>53</sup>. En el proceso dialéctico de la autoconciencia infinita, la unidad entre lo particular y lo universal como creación de la singularidad se respalda en una crítica inmanente de las instituciones existentes. Bauer rechaza el impotente *Sollen* o deber kantiano porque en él razón y realidad nunca llegan a conformarse; *deberían* hacerlo, pero no pueden. Frente a esta noción insatisfactoria del deber en Kant, el *Sollen* de Bauer presenta un carácter objetivo, es un poder constitutivo. Como se ha visto en el breve análisis de la *Posaune* realizado en el primer apartado, este deber funciona en Bauer como “negación determinada”, apunta a la disparidad entre la autoconciencia y las instituciones realmente existentes, en las que el concepto de libertad no concuerda con sus plasmaciones históricas actuales. Es en los “momentos de ruptura” de la continuidad, en las situaciones de crisis, donde la autoconciencia infinita aparece “como tensión y lucha contra un determinado mundo histórico”<sup>54</sup>. Se trata, pues, de un *Sollen* impulsado por la autoconciencia y, a su vez, vinculado a la fuerza de actualización de la razón y a la resolución de las contradicciones del presente histórico. No se trata en modo alguno de una categoría escindida y contrapuesta al ser, sino de un deber-ser que impulsa inmanentemente al ser. El proceso histórico de alienación y redención del espíritu es en Bauer un proceso inmanente, una “teleología de la acción subjetiva condicionada por las contradicciones necesarias e inmanentes de la historia”<sup>55</sup>.

Pero Bauer no escatima tampoco ciertas observaciones críticas en torno a determinados planteamientos problemáticos intrínsecos al sistema filosófico de Hegel. El primero de ellos concierne al recurso a universales hipostasiados que trascienden el poder de los individuos. Estos elementos trascendentes del sistema,

independizados de los sujetos racionales, como es el caso del Espíritu absoluto, adquieren una vida autónoma sin reconocer ya su génesis subjetiva. A juicio de Bauer, los universales no son trascendentes sino inmanentes a la historia. Los sujetos pueden reconocer estos universales concretos –no desacoplados de la acción subjetiva– mediante el juicio reflexivo sobre el curso de la historia y, a continuación, identificarse con ellos trascendiendo así su particularidad al devenir seres autónomos, portadores autoconscientes de la razón. Tal es la forma que adopta la síntesis entre universalidad y particularidad en su planteamiento. La supuesta existencia de entidades suprahistóricas (Espíritu absoluto, Providencia, etc.), que gobiernan en secreto el decurso histórico desde afuera, debe ser negada por completo. Bauer abogará, incluso, por una revisión de la noción hegeliana de “espíritu objetivo” (*objektiver Geist*), al juzgar que éste no arraiga suficientemente en la subjetividad. El intento baueriano de compensar el sobrepeso del espíritu objetivo a partir de una reivindicación del espíritu subjetivo, responde a su interés por afirmar la libre autoconciencia y la libertad humana ante cualquier poder trascendente y ante cualquier institución positiva.

Si el déficit del idealismo hegeliano es hipostasiar el Espíritu absoluto, diferenciándolo de los individuos concretos, el déficit del materialismo es hundir al Espíritu en la sustancialidad, reforzando así el particularismo de la conciencia inmediata. Por este motivo, Bauer dirigirá su crítica principalmente contra aquellas doctrinas de la libertad basadas en la afirmación del particularismo, ya sea éste religioso, económico o político<sup>56</sup>. En su particular cruzada va a apostar por el valor de la teoría como la más sólida –aunque no la única– forma de práctica, sometiendo al elevado nivel de exigencia de su crítica pura al Estado prusiano, al liberalismo, al socialismo y a las diversas religiones influyentes en la Prusia de su tiempo.

### 3. Crítica pura y reconciliación espiritual

En el noveno capítulo de *Die gute Sache der Freiheit*, Bauer concibe la tarea de la crítica pura como una declaración de guerra al dominio de lo “positivo no reconocido”<sup>57</sup>. Al desvelar lo hasta entonces no reconocido como producto de la autoconciencia histórica, la crítica deviene un aporte fundamental al proceso de desmitificación, al desvanecimiento de la ilusión de lo positivo como caído del cielo, como facticidad irrevocable. Gracias a la crítica, lo positivo puede revelarse como lo que propiamente es: “obra de la humanidad y de su historia”<sup>58</sup>. Ayudándole a recorrer el camino de vuelta hacia sí desde la falsa apariencia de independencia de sus propias creaciones, desde sus diversos extrañamientos religiosos y políticos, la crítica contribuye a reconciliar al ser humano con su espíritu. La condición necesaria para el logro de tal cometido es su sometimiento incondicional a la “tiranía del concepto”<sup>59</sup>, así

<sup>52</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. op. cit. pp. 72-73.

<sup>53</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. op. cit. p. 33. Moggach desarrolla más extensamente esta interpretación en torno a la idea de perfeccionismo en “Post-Kantian Perfectionism,” en Moggach, D (ed.), *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*. Evanston, Northwestern University Press, 2011, pp. 179-203.

<sup>54</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. op. cit. p. 69.

<sup>55</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. op. cit. p. 115.

<sup>56</sup> *Ibid.* pp. 10 y 51.

<sup>57</sup> Bauer, B. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. op. cit. p. 197.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 198.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 200.



como el ejercicio de esta tiranía teórica frente a cualquier realidad o institución positiva no reconocida. La función principal de la crítica pura es, como sostiene Hans Martin Sass, “el desarrollo del principio de la autoconciencia”<sup>60</sup>.

En su enfrentamiento con las demás corrientes filosóficas, políticas y teológicas, la crítica pura debe insistir en resaltar las discrepancias existentes entre el espíritu autenticamente desalienado y la realidad fáctica. “La crítica –escribe Bauer– es la crisis que rompe el delirio de la humanidad y permite al hombre reconocerse de nuevo”<sup>61</sup>. Dada la demanda de tener que lidiar con la pura teoría, otra máxima a la que debe atenerse es la necesidad de permanecer independiente de afiliaciones partidarias de cualquier tipo. Pero aunque Bauer pretenda liberar la crítica de todo elemento positivo, de modo que su función sea estrictamente negativa, en ocasiones “tal negación sólo aparece como preliminar”<sup>62</sup>. El anclaje de su crítica en la realidad material, así como su preocupación por la felicidad terrenal del ser humano, por la libertad y el bienestar del individuo, confiere también a la crítica pura una misión histórica redentora.

La conversión del principio teórico en oposición práctica es un requisito inherente a su crítica que no entra en contradicción con la férrea defensa de un estatuto autónomo para la teoría. Tanto es así que la tarea que Bauer encomienda a la filosofía consiste en sacudir los órdenes existentes actuando sobre el terreno político. De acuerdo a esto, no parece del todo ajustada a la verdad la opinión de Marx según la cual en la obra de Bauer y los *Freien* de Berlín el “acto transformador de la sociedad se reduce a la actividad cerebral de la crítica”<sup>63</sup>. Más bien, los *Freien* confiaron ingenuamente en que la agitación provocada por sus escritos llevaría por sí misma a la transformación práctica de la realidad objetiva, pero en ningún caso tal transformación quedaba circunscrita sólo al ámbito de la actividad teórica. Parafraseando al Marx de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), podría decirse que la crítica no es en Bauer una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. La expresión de esta crítica adquiere en sus escritos un tono mesiánico-apocalíptico en referencia al advenimiento de una inminente catástrofe o –como contrapartida– de la revolución histórica, un tono compartido por el resto de miembros de los *Junghegelianer*, incluyendo al joven Marx. La diferencia fundamental entre el enfoque de Bauer y Marx radica en el hecho de que la fuerza impulsora de la historia no es en Marx la crítica teórica, sino la revolución –socialista–<sup>64</sup>.

Durante los primeros años del reinado de Friedrich Wilhelm IV, Bauer se mantiene expectante esperando de parte del nuevo monarca la aprobación de una constitución liberal que permita a Prusia emprender el camino “hacia la racionalización y hacia la verdadera

liberación”<sup>65</sup>. Sin embargo, la orientación pietista del rey de Prusia dinamita cualquier esperanza de reformar el Estado en la dirección esperada, y en su lugar Prusia se convierte en paradigma del “Estado cristiano” (*christliche Staat*). A causa del profundo desencanto experimentado ante la reaccionaria senda socio-política tomada por la nación prusiana, Bauer dirige su crítica no solamente contra la religión, a la que considera su opuesto puro, sino también contra las estructuras oficiales del Estado prusiano. Como la concepción del “Estado cristiano” es diametralmente opuesta a la concepción hegeliana, Bauer y Ruge se enzarzan en una polémica con F. J. Stahl, jurista y ministro de cultura, por la defensa que este último lleva a cabo de la ideología del “Estado cristiano” en su obra *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten* (1840)<sup>66</sup>. Bauer le responde de inmediato con la redacción del texto *Der christliche Staat und unsere Zeit* (1841)<sup>67</sup>, y Ruge hace lo mismo en su escrito *Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preussenthum* (1842)<sup>68</sup>.

Lo cierto es, sin embargo, que no existe unanimidad en la literatura secundaria cuando se trata de precisar la vinculación exacta que la crítica de Bauer mantiene respecto al Estado. El desacuerdo fundamental surge a partir de las disímiles interpretaciones surgidas en torno a la valoración del contenido de la obra de Bauer *Die preussische Landeskirche* (1840)<sup>69</sup>. Así, mientras Moggach cree que en *Landeskirche* Bauer está describiendo el concepto racional o ideal de Estado, y no el Estado prusiano existente<sup>70</sup>, autores como Rosen opinan que en *Landeskirche* el Estado prusiano encarna ya para Bauer el Estado de la razón, un verdadero progreso en la vida del espíritu<sup>71</sup>. Como el año de publicación del libro coincide con el primer año de reinado del Friedrich Wilhelm IV y, por tal motivo, resulta improbable que pudiera percatarse ya entonces de las intenciones conservadoras del nuevo monarca, nos inclinamos a pensar que en *Landeskirche* Bauer no realiza una mera apología del Estado prusiano. Su rechazo visceral hacia cualquier institución positiva, le aproximaría más a la noción de verdad que Hegel emplea en la sección sobre lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* –como concordancia entre una realidad y su concepto, donde se contraponen el concepto normativo y racional de Estado (lo que debería ser) al Estado real (lo que es)– que a la legitimación del orden institucional de la “eticidad” (*Sittlichkeit*) moderna –como habiendo concluido el proceso de materialización de la libertad– del Hegel de la *Filosofía del derecho* (1820).

Lo que no puede negarse es el hecho de que aun criticando el Estado realmente existente, Bauer permanece en todo momento aferrado a los límites fijados por

<sup>60</sup> Sass, H. M. “Nachwort”, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 226.

<sup>61</sup> Bauer, B. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. op. cit. p. 204.

<sup>62</sup> McLellan, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. op. cit. p. 176.

<sup>63</sup> Marx, K. *La sagrada familia*. OME 6. op. cit. p. 97.

<sup>64</sup> Weckwerth, C. “Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie”, en Kodalle, K-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer: Ein “Partisan des Weltgeistes?”*. op. cit. p. 143.

<sup>65</sup> Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. op. cit. p. 150.

<sup>66</sup> *La constitución de la iglesia según la doctrina y la ley de los protestantes* (1840)

<sup>67</sup> *El Estado cristiano y nuestra época* (1841)

<sup>68</sup> *El Estado cristiano. Contra Wirtemberger sobre el prusianismo* (1842)

<sup>69</sup> *La iglesia estatal prusiana* (1840)

<sup>70</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. op. cit. p. 90.

<sup>71</sup> Rosen, Z. “The Radicalism of a Young Hegelian: Bruno Bauer”. op. cit. p. 402.

la concepción hegeliana del Estado, considerando a éste como un componente esencial y necesario de toda formación social avanzada, como producto de la autoconciencia y manifestación del espíritu. Como creación enraizada en la autoconciencia, el verdadero Estado representa para Bauer “la existencia objetiva de la universalidad de la autoconciencia liberada”<sup>72</sup>. El Estado no es un poder externo a los sujetos, sino un producto suyo. En este sentido, el propósito de la crítica de Bauer es poner al descubierto “el carácter teológico de las categorías constitutivas del estado moderno”<sup>73</sup>, su naturaleza religiosa. Por este motivo, adopta la forma de una crítica de la trascendencia política como trascendencia religiosa. Se dirige a la superación de toda forma de otredad y de trascendencia, a la eliminación de la trascendencia del poder del estado y de su existencia como objeto de culto, reconociendo en el Estado y en la religión los productos de la propia actividad.

Precisamente, su adhesión a la concepción hegeliana de la naturaleza espiritual del Estado le enfrentará también, además de a Stahl y a otros defensores del “Estado cristiano”, a los liberales alemanes del sur. Para dar cumplimiento efectivo a la elevada exigencia y a la pureza que se le atribuyen, la crítica debe evitar verse “arrastrada por intereses políticos”<sup>74</sup>, de lo contrario se hundirá en la heteronomía dominante. Frente a la tendencia, comúnmente extendida entre sus adversarios, a considerar la pretensión de la crítica pura como la aplicación de “un tipo especial de liberalismo, quizás por su aplicación extrema” y, en consecuencia, también en contra de lo que creía Stirner<sup>75</sup>, en *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?* (1844)<sup>76</sup> Bauer deja claro que ésta ha sometido el propio liberalismo a una “crítica disolvente”, pues “sus verdaderos y decisivos desarrollos iban más allá [...] de la pretensión de politizar”<sup>77</sup>. La crítica pura no admite ningún *excursus* político que ponga en riesgo su autonomía. La unidad indiferenciada a la que se remiten el liberalismo y el socialismo, y en la que encuentran un respaldo práctico, es la “masa”, la “descomposición de la especie en la cantidad de átomos individuales”, “mera sustancia elemental, el precipitado de una forma orgánica descompuesta”<sup>78</sup>, es decir, el “adversario natural de la teoría”<sup>79</sup>. El propósito de organizar a las masas sin que éstas hayan iniciado un proceso previo de transformación activa de su ser espiritual, sin que hayan mostrado valentía alguna de emprender una lucha a nivel individual por la conquista y el desarrollo de la libertad de la autoconciencia, no puede conducir más que al fracaso de la revolución o a un

proceso de emancipación superficial. La masa ha de elevarse todavía a su concepto, liberarse de su encierro en la singularidad, pero se encuentra “limitada sensorialmente y privada de una suerte de espiritualización”, muy alejada de la toma de conciencia que haría posible la liberación efectiva de su “esclavitud espiritual”<sup>80</sup>. En este sentido, Bauer entiende la emancipación fundamentalmente “como un proceso de autoilustración intelectual”<sup>81</sup>.

El objeto de reflexión de la crítica pura “son las condiciones de posibilidad de la libertad, no su implementación práctica”<sup>82</sup> ni la prefiguración de lo nuevo en un determinado programa político, sea este liberal o socialista. Aunque la autoconciencia como poder histórico pueda incidir en la transformación de lo político, no persigue la realización de un deber-ser político, sino espiritual. Por el contrario, la emancipación de la “masa de hermanos libres” supone para Bauer una implementación pervertida del contenido conceptual de los conceptos de libertad e igualdad, pues en ella se suprime la voluntad individual y pasa a instituirse un nuevo dogma en sustitución del antiguo, que “dominará a los hermanos de la misma manera”<sup>83</sup>. En la “guerra de la multitud contra el espíritu y la autoconciencia”<sup>84</sup>, la crítica pura elige el segundo bando, y lucha encarnizadamente a su favor.

Por la adopción de un punto de vista dualista que su dialéctica de la autoconciencia infinita no puede en modo alguno admitir, la promoción del Estado secular por parte del movimiento liberal constituye a ojos de Bauer una seria amenaza para la libertad. En efecto, el apoyo de los liberales a la separación entre Estado e Iglesia, supone que la vida espiritual de los sujetos es y debe ser distinta al Estado. En el lado opuesto, Bauer, como hemos visto, preconiza la absorción de la vida espiritual de los sujetos por parte del Estado. Pero la crítica de Bauer contra el liberalismo no se circunscribe únicamente a esta problemática. Si los liberales se unen, aun de forma vacilante, a la causa del pueblo llano, Bauer defiende el poder de la crítica independiente de la “masa”, de la ley mayoritaria. “Lo popular era equivalente a ignorancia y materialismo, destrucción de la cultura, fin de la filosofía crítica y, por ende, denegación de la libertad. Los liberales favorecían reformas políticas y sociales. Bauer creía en el criticismo teórico puro, en abolir las malas formas, no en reformarlas”<sup>85</sup>. Analizando las movilizaciones políticas y sociales acaecidas entre 1838 y 1844, Bauer considera que tales luchas estuvieron sujetas a intereses materiales inmediatos; su fracaso —anunciado— ha de buscarse en el apego a estos intereses egoístas sustentadores del mismo orden social dominante que se pretende transformar. La única lucha con posibilidades reales de trascender el estado de

<sup>72</sup> Bauer, B. “Die christliche Staat und unsere Zeit“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1841) 1968, p. 31.

<sup>73</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. op. cit. p. 125.

<sup>74</sup> Bauer, B. “Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 204.

<sup>75</sup> Véase al respecto nota a pie número 27.

<sup>76</sup> ¿Cuál es ahora el objeto de la crítica? (1844)

<sup>77</sup> Bauer, B. “Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 204.

<sup>78</sup> Bauer, B. “Die Gattung und die Masse“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 214.

<sup>79</sup> Bauer, B. “Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 211.

<sup>80</sup> Bauer, B. “Die Gattung und die Masse“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 214.

<sup>81</sup> Weckwerth, C. “Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie“, en Kodalle, K-M. y Reitz, T. (ed.). *Bruno Bauer. Ein “Partisan des Weltgeistes?”*. op. cit. p. 138.

<sup>82</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. op. cit. p. 131.

<sup>83</sup> “Die Gattung und die Masse“, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik*. op. cit. (1844), p. 222.

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>85</sup> Brazill, W. J. *The Young Hegelians*. op. cit., p. 201

cosas actual, impertérrita frente a cualquier pugna de intereses forjados y generados por la formación social existente, es la lucha que la autoconciencia infinita lleva a término para superar (*aufheben*) sus límites y contradicciones previas.

La superación de la alienación en la autoconciencia del crítico que rechaza identificarse con la masa acentúa el carácter autorreferencial de la crítica pura en detrimento de la modestia intelectual. Precisamente por haber reconocido lo positivo como producto del espíritu subjetivo, y por haber sido capaz de llevar a término, en sí mismo y por medio de su actividad, el tránsito desde el punto de vista de la sustancia a la autoconciencia de la sustancia, del mero “en sí” al “para-sí”, el partidario de la crítica pura está más legitimado y capacitado para sacar a la luz la verdad de la sociedad desligada de intereses particulares y sustanciales, tarea que no pueden acometer los críticos liberales ni los socialistas.

Bauer aplica de nuevo su crítica pura a los diversos acontecimientos revolucionarios de 1848 en *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zum Gegenwart* (1849)<sup>86</sup>, donde califica la oleada revolucionaria de farsa y error cómico. Fue dirigida por el “Bürger” (ciudadano), término usado por Bauer para describir aquellos sectores de las clases medias pseudorevolucionarias –o “revolucionarias a pesar de ellas mismas”–, las cuales pretenden “preservar las viejas formas de la sociedad poniéndose a su cabeza”<sup>87</sup>, y cuyas ataduras con el orden existente, los intereses específicos de la clase a la que pertenecen, se convierten en un lastre para el progreso efectivo de cualquier proceso revolucionario. Las clases medias constituyen un factor de estabilidad del organismo social, no suponen en ningún caso una amenaza real al mismo. Como tienen demasiado que perder con el hundimiento del régimen social en curso, “no crean ninguna nueva imagen y fallan al destruir la vieja”<sup>88</sup>. Pero el viejo orden no puede ser conservado ni reformado, debe ser destruido en su totalidad. Sin embargo, el hecho de que Bauer critique vehementemente el liberalismo y el concepto de “ciudadano” que le es implícito, no conlleva en ningún caso una renuncia a la necesidad de la lucha ni a la transformación política. Aun separándose de la corriente mayoritaria que lideró la revolución y de sus distintos portavoces, en 1849 saldrá en defensa de los insurrectos berlineses de marzo de 1848.

De algún modo, la postura defendida por Bauer se encuadra dentro de lo que Hegel denominó jacobinismo práctico. “A pesar de su pesimismo sobre la capacidad del proletariado para la acción autónoma, Bauer describe como componente principal de las masas a la vacilante burguesía liberal –no a la incipiente clase industrial, nota J. M.–, cuya adhesión a los intereses económicos privados vuelve imposible la oposición al estado existente”<sup>89</sup>. Es justamente esta orientación

egoísta a la que hay que culpabilizar del fracaso de las revoluciones previas. En el caso de la Revolución Francesa, dicha actitud, partidaria y protectora de los intereses particulares y comerciales, fue prevaliente entre los girondinos, acérrimos enemigos de los jacobinos<sup>90</sup>. La particularidad, pues, deberá ser extirpada por el nuevo orden político republicano. No obstante, la vinculación de Bauer con este “jacobinismo práctico” debería aminorarse a la luz de sus advertencias sobre la aporía inherente a la lógica política de Rousseau, ya manifestada en la Revolución Francesa: “la coacción a la libertad”<sup>91</sup>. La autoconciencia de la certeza de la propia libertad no puede imponerse y, una vez lograda, “deja a los no libres, la libertad de no ser libres”<sup>92</sup>. La libertad no puede imponerse coercitivamente, ya que su realización presupone la voluntad y el empeño de liberarse, una elección consciente y libre por parte de los individuos. Por lo tanto, aunque en algunos aspectos su postura pueda caracterizarse como jacobinismo, Bauer pretende evitar a toda costa la degeneración de la Revolución en Terror.

Como expresión ideológica de una clase particular –a saber, la trabajadora– y de sus intereses inmediatos, el socialismo representa para Bauer el reverso de una misma moneda. Comparte los mismos principios regulativos heterónomos que sus adversarios liberales. El proceso dialéctico donde se trasciende lo particular no es en Bauer una labor inconsciente determinada por la necesidad, como en Marx, sino un “acto de liberación ética”<sup>93</sup>. Expresado en otros términos, la identificación de los sujetos con la comunidad de autoconciencias se realiza siempre en libertad, y es resultado de una reflexión crítica sobre los procesos objetivos de la historia y la intención de resolver las contradicciones entre concepto y realidad, mientras que la identificación de la clase trabajadora con el socialismo aparece, por norma general, condicionada por la necesidad. La dimensión subjetiva del proceso histórico de transformación social hacia el socialismo lo ocupa necesariamente el proletariado, en cambio el plano subjetivo en la dialéctica de la autoconciencia infinita de Bauer no puede ser adscrito a ninguna clase o sujeto colectivo en particular, tampoco a ningún yo empírico –más allá de la figura del crítico puro–. De otra parte, si la revolución social contribuye a constituir la verdadera comunidad, la revolución política libera únicamente a los elementos de la sociedad de masas. En la primera acepción, la revolución no será solamente política, sino también emancipación social.

No por casualidad Bauer irá aislándose cada vez más en una torre de marfil construida a su medida. Su inmamentismo especulativo ha sido caracterizado con

<sup>86</sup> *La revolución burguesa en Alemania desde el inicio del movimiento alemán-católico hasta la actualidad* (1849)

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>88</sup> Bauer, B. *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zum Gegenwart*. Berlin, Gustav Hempel, 1849, p. 25.

<sup>89</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. *op. cit.* p. 54.

<sup>90</sup> El análisis crítico de Bauer sobre la Revolución Francesa y sobre el papel de los girondinos en particular, se encuentra en Bauer, B. *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Deutschland und die Französische Revolution*. Charlottenburg, Verlag von Edgar Bauer, 1845, espec. pp. 131-266.

<sup>91</sup> Tomba, M. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*. *op. cit.* p. 133.

<sup>92</sup> Bauer, B. *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*. Zürich & Winterthur, Druck und Verlag des literarischen Comptoirs, 1843, p. 270.

<sup>93</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. *op. cit.* p. 165.

razón como una forma renovada de estoicismo<sup>94</sup>. El análisis del pauperismo intelectual de su época, que Bauer condenó por su “simplificación de los conceptos”, y al que Löwith dedica algunas páginas en *De Hegel a Nietzsche*<sup>95</sup>, anticipa y recuerda la altanería intelectual y el radicalismo elitista de ciertas filosofías posteriores. Cuando las fuerzas revolucionarias fracasan en su intento de transformar la dimensión objetiva de acuerdo a las expectativas de Bauer, la tensión entre los planos objetivo y subjetivo se intensifica en el seno de su dialéctica de la autoconciencia, convirtiéndose la dimensión subjetiva en una suerte de refugio frente la

tozuda resistencia de la realidad externa. A partir de la década de 1850, Bauer encuentra al fin la unidad de pensamiento y ser, pero ya no en un perfeccionismo histórico de la autoconciencia orientado al porvenir, sino en la “coherencia” y “estabilidad” de las sociedades agrarias premodernas. En adelante, su pensamiento renuncia también a la idea de una subjetividad creativa y “rompe sus vínculos con el proyecto filosófico de emancipación y con el movimiento político concreto”<sup>96</sup>. Se reconcilia con la objetividad y positividad del orden existente<sup>97</sup>, de un modo incluso más armonizador que el propio Hegel.

<sup>94</sup> Cf. Rossi, M. *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana. op. cit.* pp. 105-106 y Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. op. cit.*, p.151.

<sup>95</sup> *Ibid.* pp. 148 y 388.

<sup>96</sup> Moggach, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer. op. cit.* p. 179.

<sup>97</sup> Bauer “desarrolló el vocabulario ideológico del partido para los conservadores prusianos en la década de 1860 y fue uno de los colaboradores más importantes del conservador *Kreuzzeitung*” (Sass, H. M. “Nachwort”, en Bauer, B. *Feldzüge der reinen Kritik. op. cit.*, p. 264). Tomaron un camino análogo su hermano Edgar y Franz Szeliga –pseudónimo de Franz von Zychlinski–, uno de los más estrechos colaboradores –y defensores– de Bauer. Edgar Bauer dejó atrás sus proclamas libertarias de juventud y “en la década de 1850, fue confidente de la policía danesa; luego volvió a Alemania y terminó sus días como propagandista de la reacción clerical que de joven había combatido” (Bredlow, L.A. “Prólogo”, en Stirner, M. *Escritos menores*. Logroño, Pepitas de calabaza, 2013, p. 18). Desde 1870 editó las “Kirchliche Blätter” de Hannover. Szeliga optó, en cambio, por la carrera militar en el ejército prusiano, convirtiéndose en general de infantería.