



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN: G. W. F.**  
**HEGEL, KARL MARX Y LOS MARXISMOS**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**



**DR. EMILIANO JOSÉ FÉLIX HOYO ARANA**

**TUTOR: DR. STEFAN GANDLER**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MÉXICO, D.F. JUNIO 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **RECONOCIMIENTOS**

*In memoriam*

A mis padres: Luis Hoyo Badillo y Rosario Arana L. de Hoyo

A mis maestros: Henri Lefebvre, Jean-Marie Vincent, Joseph Govin, Jacques D'Hondt

En gratitud con mis profesores

Pierre-Jean Labarrière, Gwendoline Jarczyk, Nicolas Tertulian

**DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN.  
G..W.F. HEGEL, KARL MARX LOS MARXISMOS**

i **I N D I C E**

**PREFACIO**

- 1 **Filosofía y política entre la debacle y la catástrofe.**  
1 De la implosión de la URSSS a la catástrofe neoliberal  
7 La catástrofe, la barbarie y el totalitarismo neoliberal  
11 Del totalitarismo tranquilo al totalitarismo militarista  
12 La impostura neoliberalista: la confiscación de la democracia  
14 *Actual Marx* y el balance crítico sobre el neoliberalismo  
16 *Crítica marxista* y crítica del neoliberalismo
- 21 **INTRODUCCIÓN GENERAL: EL PROBLEMA**  
1.- Consideraciones preliminares; 21 los objetivos; nuestras tesis  
24 2.- Acotaciones metodológicas  
25 3.- Acotaciones hermenéuticas  
26 Las aportaciones de G. H. Gadamer.-1º. – Interpretación y comprensión;  
2.- La distancia temporal; 3.- Las preguntas hermenéuticas;  
4. El círculo hermenéutico; 5.-La fusión de horizontes;  
6.- Hermenéutica y autocrítica  
31 Las aportaciones de Paul Ricoeur  
33 Bibliografía sobre hermenéutica

**PRIMERA PARTE**

- 35 **DIALÉCTICA, ESTADO DERECHO Y LIBERTAD EN G.W.F. HEGEL**
- 37 **Introducción**  
38 Hegel y el iusnaturalismo; 41 Hegel, crítico de Kant; 46 Las premisas filosóficas hegelianas;  
50 La Filosofía especulativa y la Filosofía del Derecho de G.W.F. Hegel;  
52 La filosofía especulativa en la *Filosofía del Derecho*; 51 Los vínculos lógicos estructurales  
56 NOTA Los presupuestos conceptuales  
56 Bibliografía

**Capítulo I**

- 61 **EL SISTEMA DE LA LIBERTAD: LA *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS***  
El *Sistema* de la *libertad*; La estructura silogística de la obra filosófica hegeliana
- 65 1.-EL *LOGOS* COMO FUNDAMENTO DE LO EFECTIVO: LA *LÓGICA DE LA LIBERTAD*  
67 El carácter dialéctico de la *Lógica* hegeliana
- 69 2.- LA *NATURALEZA* COMO PRESUPUESTO DEL *ESPÍRITU* Y DE LA *LIBERTAD*  
71 De la *Naturaleza* al *Espíritu*
- 73 3.- LA *FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU* COMO *FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD*  
75 El *Espíritu subjetivo* como primer momento de la *libertad*  
76 El *Espíritu objetivo* como *objetivación* de la *libertad*  
77 El *Espíritu Absoluto* como esfera del *reconocimiento* y la *reconciliación*  
82 *Filosofía y vida estatal*  
82 Balance: las aportaciones de la “*ENCICLOPEDIA*”  
83 Bibliografía

## Capítulo II

### 85 **EL CAMINO FENOMENOLÓGICO COMO LIBRE AUTO-CRÍTICA DEL SABER: LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

#### SECCIÓN I

#### 85 LAS FIGURAS FENOMENOLOGICAS DE LA CONCIENCIA

- A *La Fenomenología y el Sistema*
- 88 B La ciencia de la experiencia de la conciencia 88 1. El concepto de conciencia (Bewusstsein).
- 89 2. La formación de la conciencia. 89 3. La paciencia del concepto. 89 4. Concepto y libertad
- 93 C Las grandes articulaciones.
  - a. Las *figuras (Gestalten)* de la conciencia.
  - 96 b. El concepto de *Experiencia (Erfahrung)*.
  - 98 c. El concepto de *Espíritu (Geist)*.
  - 99 d. *Saber (Wissen)* y *verdad (Warheit)*

#### SECCIÓN II

#### 100 DESPLIEGUE Y MOVIMIENTO DE LAS FIGURAS FENOMENOLOGICAS DE LA CONCIENCIA

- 101 1) CONCIENCIA. a) *La certeza sensible*. b) *La percepción*. c) *Fuerza y entendimiento*
- 107 2) AUTOCONCIENCIA.
- 108 I. *Independencia y sujeción de la autoconciencia: dominación y servidumbre [Herrschaft und Knechtschaft]*
- 112 II. *Libertad de la autoconciencia (autoconciencia universal)*. 1. *La autoconciencia duplicada*  
2. *La lucha de las autoconciencias*. 3. *Señor [Herr; maître] y servidor [Knecht; serviteur]*
- 113 3) RAZÓN.
- 114 a) *Razón observante*.
- 115 b) *Razón actuante*.
- 116 c) *La individualidad que es para sí real en y para sí misma*
- 120 4) ESPÍRITU.
- 122 A. EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD.
  - a. El mundo ético, la ley humana y ley divina.
  - 124 b) La acción ética, el saber humano y el divino. La culpa y el destino
  - c) Estado de derecho
- 125 B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO: LA CULTURA.
- 125 I. El mundo del espíritu extrañado de sí
- 129 II La Ilustración A. La lucha de la Ilustración
- 130 III. La libertad absoluta y el terror
- 131 C. EL ESPÍRITU CIERTO DE SÍ MISMO. LA MORALIDAD
  - a. La concepción moral del mundo (Kant)
  - 132 b. El desplazamiento [*Verstellung*]
  - 133 c. La buena conciencia. El reconocimiento.
  - 135 El alma bella. Perdón y reconciliación
- 136 5) RELIGIÓN: autoconciencia del espíritu, esfera del Espíritu absoluto y reconciliación
- 139 6) SABER ABSOLUTO (DAS ABSOLUTE WISSEN)
- 142 *La reinteriorización (Erinnerung)*
- 144 Balance: Las aportaciones de la *Fenomenología del espíritu*
- 145 Bibliografía

### **Capítulo III**

- 147 **LA LÓGICA DE LA LIBERTAD: LA CIENCIA DE LA LÓGICA**  
149 1.- La *Lógica ontológica*. 152 2.- La *Lógica de la vida*. 151 3.- La *lógica especulativa*.  
152 4.- La *lógica de la libertad*.
- 152 **LA CIENCIA DE LA LÓGICA COMO LÓGICA DE LA LIBERTAD**  
El *comienzo* y la *estructura* de la Ciencia de la Lógica
- 154 I – **LA LÓGICA DEL SER COMO LÓGICA ONTOLÓGICA**  
1.- El Ser... la Nada... el Devenir..., 155 2.- La superación. 3.- El ser determinado.  
156 4.- El ser-para-sí. 5.- Hacia la esencia
- 158 II – **LA DOCTRINA DE LA ESENCIA O LA LÓGICA DE LA SUBSTANCIA (METAFÍSICA)**  
La Esencia como verdad e interiorización del Ser. 1.- La apariencia. 2.- La reflexión.  
161 3.- Las esencialidades o determinaciones de la reflexión. a – la identidad. b – la diferencia.  
162 c – la contradicción. 4.- El fundamento. a - la condición. 5.- el fenómeno. a- la existencia.  
168 6 – La realidad efectiva o *Efectividad (Wirklichkeit)*. 169 7 - La relación absoluta.
- 170 III – **LA DOCTRINA DEL CONCEPTO o LA LÓGICA DE LA LIBERTAD**  
1.- *Concepto y Libertad*. 172 2.- Dialéctica del Universal, el particular y el singular.  
3.- El juicio. 4.- El silogismo: estructura silogística de lo real  
174 5.- La objetividad. La teleología. 175 6.- La Idea. 178 7.- La Idea absoluta y la praxis.  
181 Balance: Las aportaciones de la *Ciencia de la Lógica*  
181 Bibliografía
- 183 **Capítulo IV**
- 183 **LAS CONFIGURACIONES OBJETIVAS DE LA LIBERTAD:**  
**LA FILOSOFÍA DEL DERECHO** [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*]  
183 Las interpretaciones:  
a) los hegelianos y los eruditos. 188 b) Los marxistas. 189 c) Los liberales  
192 La estructura lógica de la *Filosofía del Derecho*. *Estructura y movimiento* de la *Filosofía del Derecho*  
193 El despliegue del concepto de *libertad* como columna vertebral de la obra  
195 Lo racional [*Vernünftig*] y lo efectivo [*Wirklich*]
- 197 **LA LIBERTAD, EL DERECHO Y EL ESTADO**  
202 I. EL DERECHO ABSTRACTO [DAS ABSTRAKTE RECHT] Y LA *LIBERTAD ABSTRACTA*.  
205 II. LA MORALIDAD [DIE MORALITÄT] Y LA *LIBERTAD SUBJETIVA*  
208 III. LA ETICIDAD [*DIE SITTlichkeit*] Y LA LIBERTAD CONCRETA.  
210 A.- La familia  
211 B. La sociedad civil como *Estado externo*  
214 Sistema de necesidades, estamentos y clases  
216 C.- EL Estado y la libertad concreta  
220 II. la soberanía exterior. B.- Derecho estatal externo  
221 D. LA HISTORIA UNIVERSAL como despliegue de la Libertad  
222 Conclusiones  
224 HEGEL, EL LIBERALISMO y EL NEOLIBERALISMO .  
225 *Derecho público y derecho privado*  
227 Bibliografía

229 **SEGUNDA PARTE**  
**DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN**  
**EN KARL MARX**

**CAPÍTULO I**

- 231 **1.- DIALÉCTICA Y MATERIALISMO EN K. MARX**  
Marx sin mito; Marx sin ismos; Marx intempestivo; 235 Marx: después de los marxismos;  
237 Marx y el materialismo; 239 La lógica y la dialéctica en Marx;  
241 Balance crítico del legado marxiano; 243 La crítica juvenil a la obra de Hegel
- 248 2.- EL CONCEPTO DE ESTADO EN KARL MARX. Formulación y desarrollo  
256 3.- EL CONCEPTO DE DERECHO EN K. MARX  
260 4.- EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN MARX  
264 5.- EL CONCEPTO DE EMANCIPACIÓN EN K. MARX  
267 Conclusiones  
268 BIBLIOGRAFIA

**CAPÍTULO II**

- 279 **LOS DOS MARXISMOS**  
279 1.- EL MARXISMO CIENTIFICISTA,  
Engels, Kautsky, Bernstein, Lenin, Bujarin, Stalin y los “marxistas” científicos  
Labriola; Y. Plejanov; E. Bernstein; K. Kautsky; El joven V.I. Lenin; N. Bujarin;  
283 J. Stalin, fundador del “*marxismo-leninismo*”, ideología religiosa de la burocracia  
284 Galvano della Volpe; Lucio Colletti; 285 Umberto Cerroni;  
287 Louis Althusser, el estructural-marxismo y el Estado;  
291 N. Poulantzas, el Estado y el Derecho en el estructural-marxismo; Göran Therborn;  
292 Antonio Negri, *¿Oltre Marx?* o *¿Retro Marx?*
- 293 2.- A MEDIO CAMINO: V.I. LENIN, L. TROTSKY y G. LUKÁCS  
V.I. Lenin; 295 Leon Trotsky;  
297 Georgy Lukács, el filósofo leninista en plena madurez
- 299 3.- EL *MARXISMO DIALÉCTICO- CRÍTICO*  
El joven Georg Lukács; Karl Korsch; Anton Pannekoek; Henri Lefebvre  
302 Jean-Paul Sartre, la libertad y el Estado.- La Libertad en Sartre ; El Estado en Sartre
- 306 4.- HACIA UN *MARXISMO ABIERTO* Y UN *HUMANISMO RÉVOLUTIONARIO*:  
ERNEST MANDEL Y EL ESTADO  
313 Bibliografía s. los dos marxismos

**TERCERA PARTE**

- 317 **LA SÍNTESIS DIALÉCTICA: A. GRAMSCI, E. BLOCH, W. BENAJMIN, H. MARCUSE**

**Capítulo I-**

- 319 **ANTONIO GRAMSCI: FILOSOFÍA DE LA PRAXIS, POLÍTICA, ESTADO Y LIBERTAD**  
1.- La filosofía de la praxis  
320 Contra el objetivismo científico; 323 contra el *economicismo*  
324 2.- El Estado, la política y la Libertad en Antonio Gramsci  
la libertad; 327 Sociedad política y sociedad civil;  
328 el concepto de hegemonía; 329 la crisis de hegemonía  
330 la función de los intelectuales; 334 Las correlaciones de fuerzas;  
335 El partido político; 336 La catarsis; la burocracia; 337 el bloque histórico;  
338 Gramsci e *il fascismo*  
340 Bibliografía

## Capítulo II

- 345 **DIALÉCTICA UTOPIA Y ESPERANZA EN ERNST BLOCH**  
345 Dialéctica, Utopía, y Esperanza  
347 El legado de la dialéctica hegeliana. 346 El legado marxiano.  
351 El Estado, la política, el Derecho y la Libertad en Ernst Bloch  
359 Bibliografía

## Capítulo III

- 361 **LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL PODER**

### Primera sección

- 361 **La Escuela de Frankfurt ante el totalitarismo:**  
M. Horkheimer, T.W. Adorno, 364 F. Neuman  
361 1.1 Max Horkheimer y el Estado autoritario  
362 1.2 Theodor W. Adorno: la dialéctica de la Ilustración  
364 1.3.- Franz Neuman y el Estado autoritario  
366 Bibliografía

### Segunda sección

- 367 **Walter Benjamin: advertencia de incendio**  
370 *Tesis sobre la historia*  
375 Bibliografía

### Tercera sección

- 376 **Herbert Marcuse: la dominación totalitaria tecnológica y psíquica**  
377 El legado hegeliano y marxiano  
380 1.- La tecnología como dominación política  
386 2.- El eros y la dominación psíquica  
391 3.- La cultura, la estética, el arte y la liberación  
398 Arte y revolución; 399 Naturaleza y revolución;  
400 La dimensión estética; 402 El legado marcusiano  
403 Bibliografía

## 402 **CONCLUSIONES GENERALES**

### 404 I – **ACERCA DE LA FILOSOFÍA Y LAS OBRAS HEGELIANAS**

- 404 1.- LA “ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS” COMO SISTEMA DE LA LIBERTAD  
404 2.- LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.- EL CAMINO FENOMENOLÓGICO COMO  
PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA CONCIENCIA Y LIBRE AUTO-CRÍTICA DEL SABER  
405 3.- LA CIENCIA DE LA LÓGICA COMO LÓGICA DE LA LIBERTAD  
405 4.- LA FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

### 406 II – **ACERCA DE K. MARX Y LOS “MARXISMOS”**

- 406 1.- K. Marx, el estado, el derecho, la libertad y la emancipación  
407 2.- EL Estado, el Derecho, la Libertad y la Emancipación en el marxismo dialéctico  
407 2.1 A. Gramsci.- filosofía de la praxis, política, estado y libertad  
407 2.2 E. Bloch.- Dialéctica, Utopía, Esperanza y derecho natural  
407 2.3 M. Horkheimer y T.W. Adorno  
408 2.4 W. Benjamin.- advertencia de incendio  
408 2.5 F. Neumann.- el Estado autoritario y el totalitarismo  
409 7.- H. Marcuse.- la dominación totalitaria tecnológica y psíquica

### 409 III - **LA IZQUIERDA MARXIANA HOY**

- 410 *Critique communiste*  
411 *Los espectros de Marx*, según Jacques Derrida  
413 Hacia un nuevo anticapitalismo y una política libertaria de emancipación  
416 **Bibliografía**



- 417 BIBLIOGRAFÍA REVISTAS  
418 Actuel marx  
419 Critica marxista

## PREFACIO

### Filosofía y política entre la debacle y la catástrofe

*La filosofía del debate y del combate*<sup>1</sup> fue la incisiva caracterización formulada por Jacques D'Hondt cuando se refería al pensamiento dialéctico y a la filosofía hegeliana. Asumimos esa aguda caracterización para valorar y aquilatar la filosofía que requerimos hoy, en esta época prolija en tragedias y desgarramientos, cuando la humanidad y las clases subalternas requerimos de un *método* que nos permita comprender la trágica realidad que padecemos, y dotarnos así de una brújula para orientarnos en la construcción de la *Utopía concreta*.

En esta reflexión filosófica nos proponemos lanzarnos a una nueva *aventura de la dialéctica* para valorar críticamente las concepciones teóricas y filosóficas de G.W.F. Hegel, de K. Marx, y de los pensadores “*marxianos*” o “*marxistas*” más representativos, acerca de temas y conceptos de enorme importancia en la vida de los hombres: se trata de las cuestiones del *Estado*, el *Derecho*, la *Libertad* y la *Emancipación*. Como se sabe, tanto Hegel como Marx, así como los teórico de diferentes corrientes del *marxismo* –salvo la excepción de G. della Volpe<sup>2</sup> y L. Colletti– apelaban a la *dialéctica* como el fundamento y el método más adecuado para comprender la realidad humana y para construir sus teorías sobre el *Estado*, el *Derecho*, la *Libertad* y la *Emancipación*: por consiguiente, asumiremos el desafío de confrontar sus teorías justamente desde la óptica de la *dialéctica*. Luego entonces, declaramos que no pretendemos efectuar un ejercicio escolástico ni una *exégesis* de libros sagrados, sino un análisis *dialéctico* y *hermenéutico* de obras filosóficas cuyos autores nunca pretendieron la sacralidad, ni de sus personas ni de sus textos. Sabemos que el tema que proponemos abordar no ha sido ignorado por los marxistas y, que no es un tema “original” o inexplorado. Empero, el *método* de confrontación de los autores, sus obras y sus conceptos, así como el *método* de análisis que proponemos –en lo cual consiste su “originalidad”– no han sido justamente los adoptados por los *marxistas* ni por los *anti-marxistas*: se trata de método de la *hermenéutica*. Consideramos, entonces, que es así como hoy podemos aportar cierto esclarecimiento sobre esa largamente discutida relación entre Hegel y Marx, tal como lo caracterizaba Kostas Papaioannou, *L'interminable débat*.<sup>3</sup>

### De la implosión de la URSSS a la catástrofe neoliberal

Una época se cerró y otra nueva se abrió con *la debacle* de la impostura del totalitarismo “soviético” autodenominado *socialismo real*. En sólo dos décadas de transición, una nueva época se abre con *la catástrofe* del modelo capitalista neoliberal, la barbarie y los monstruosos e inhumanos efectos que está generando en el planeta, con su evidente proyecto totalitario globalizado. La filosofía no puede ignorar estos procesos: está obligada a dar cuenta de ellos y a efectuar un ajuste de cuentas con las formas de pensamiento que se formularon como justificación: en el primer caso, con la ideología del denominado

---

<sup>1</sup> D'HONDT, J., *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*, Librairie Gral. Française, Paris, 1984

<sup>2</sup> cf. PRESTIPINO, G., “La “pseudo-riforma” dellavolpiana de la dialettica”, in *Realismo e utopia*, Ed. Riuniti, Roma, 2002, Pte. 2ª., cap. V, No. 7, pp. 488ss

<sup>3</sup> PAPAIOANNOU, K. *Hegel et Marx: l'interminable débat*, Ed. Allia, Paris, 1999 [1976].  
cf. PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, EDAF, Madrid, 1975 [1962]

“*marxismo-leninismo*”, y en el segundo con el positivismo, el pragmatismo, la *razón instrumental*, el *posmodernismo* y la *rational choice*.

Hemos sido testigos de los fracasos de la mayoría de los experimentos de construcción de sociedades que reclamaban la herencia del pensamiento marxiano y se autoproclamaban *socialistas*. Durante el proceso de la crisis final y la desintegración del mundo soviético —que se expresó paradigmáticamente en la destrucción del muro de Berlín— muchos intelectuales que se habían identificado con el legado filosófico, teórico y político de Karl Marx se interrogaban y discutían acerca de las implicaciones y repercusiones que tenían esos acontecimientos en el terreno de la teoría y la filosofía marxianas. En ese período nosotros afirmábamos que no solamente habían caído el muro de Berlín y el sistema totalitario “*soviético*”, sino que con ellos se derrumbaba una *teoría* y un *concepto* grotescos, es decir, una perversa tergiversación del legado marxiano, así como una concepción pseudo filosófica autodenominada “*marxismo-leninismo*”, con la cual la burocracia usurpadora del poder de los soviets de esos países había justificado y pretendía legitimar su dominación parasitaria sobre las clases trabajadoras de esos pueblos. Han pasado ya más de veinte años de la implosión de ese mal llamado mundo “*soviético*”, —una impostura autodenominada “*socialismo*”— acontecimiento que mostró las grandes carencias y déficits filosóficos del denominado “*marxismo-leninismo*” en cuanto se refiere a la teoría del *Estado*, el *Derecho*, la *libertad*, la *Emancipación*, la cultura y las cuestiones de la subjetividad.

En la obra colectiva *Después de la caída*<sup>4</sup>, Robin Blackburn, Ralph Milliband, H. M. Enzensberger, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Eric Hobsbawm, Göran Therborn, André Gorz, Eduardo Galeano y otros reconocidos intelectuales formularon y publicaron reflexiones y balances críticos sobre tan trascendentes acontecimientos históricos.

En el trabajo del filósofo italiano Costanzo Preve, *La fine dell'URSS. Dalla transizione mancata alla dissoluzione reale*, así como en el texto de G. La Grassa y C. Preve, *La fine di una teoría. Il collasso del marxismo storico del novecento*,<sup>5</sup> han sido abordadas estas cuestiones, reflexionando agudamente sobre el significado y las implicaciones filosóficas de la debacle del autodenominado “*socialismo real*”. En su libro *Marx inattuale, Eredità e prospettiva* (2004),<sup>6</sup> C. Preve, en consecuencia con sus críticas, sostiene que no se puede “hablar de Marx hoy... sin una reforma radical del pensamiento que toma origen de Marx... el discurso debe transformarse radicalmente.” Así precisa que “la misma crítica radical a Marx puede ser reagrupada en tres grandes clases: crítica del historicismo, crítica del economicismo y crítica del utopismo.” Señala que con “la renuncia de Marx a atribuir a la conciencia filosófica un espacio autónomo... la renuncia a la fundación filosófica de su discurso... así Marx renunció al valor cognoscitivo de la filosofía.” Puntualiza que con Engels y Plejanov se promueve el “*materialismo dialéctico*” y el monismo *materialista*. Sin embargo, Preve no deja de denunciar los perversos resultados de la globalización neoliberal

<sup>4</sup> BLACKBURN, R., et al, *Después de la caída*, ed. Crítica, Barcelona, 1991; BLACKBURN, R., et al, *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Cambio XXI /FCPS, México 1994

<sup>5</sup> PREVE, C., *La fine dell'URSS., Dalla transizione mancata alla dissoluzione reale*, Ed. C.R.T., Pistoia, 1999; LA GRASSA, G./PREVE, C., *La fine di una teoría. Il collasso del marxismo storico del novecento*, Ed. Unicopli, Milano, 1996.

<sup>6</sup> PREVE, C., *Marx inattuale, Eredità e prospettiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 22, 23, 28, 29, 37, 38

en el mundo, denunciando así “la crisis, la putrefacción, el regreso bárbaro de las relaciones sociales de producción capitalistas.” En una obra posterior, *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco* (2007)<sup>7</sup> C. Preve se pregunta si vivimos ya en una época del post-marxismo o época de una nueva refundación del marxismo, y reflexiona sobre la relación filosófica de Marx con Hegel, concluyendo que “hay que interrogar de un modo radical los presupuestos metafísicos de la doctrina de Marx.” Otros lúcidos filósofos de la izquierda italiana publicaron sus trabajos y reflexiones en la célebre revista *Critica marxista*: S. Petrucciani escribía sobre *L’idea di comunismo dopo la rivoluzione del 1989*; U. Ranieri buscaba una salida en su artículo *Per uscire da sinistra dalla crisi del comunismo*.<sup>8</sup>

En México el filósofo G. Vargas Lozano, en su libro *Más allá del derrumbe*, se interroga acerca de “¿qué es, en efecto, lo que ha perdido vigencia tanto en la obra de Marx como en el marxismo?, y se cuestiona sobre las implicaciones del estrepitoso derrumbe del mundo soviético para las diferentes corrientes que asumían, unas dogmática y otras críticamente, el legado marxiano; sostiene que “el marxismo no puede pretender ser una concepción que tenga respuesta para todo”, y, entonces, “se requiere contribuir a la formulación de una alternativa teórico-política tanto frente al neoliberalismo como frente al neoestalinismo”, asumiendo así que “el marxismo como filosofía, como visión del mundo, como una forma de la teoría social y como metodología, se encuentra en crisis, pero tanto en los clásicos como en el marxismo existen condiciones para su renovación.” Por consiguiente, concluye este autor que “el marxismo, es decir, el pensamiento de Marx y toda la inmensa gama de investigaciones desarrolladas a partir de su proyecto revolucionario, mantiene su vigencia en una serie de aspectos y la ha perdido en otros.”<sup>9</sup>

Recordemos que apenas un año después de la Revolución rusa, en 1918, Rosa Luxemburg cuestionaba ya las perspectivas que se visualizaban desde entonces, a consecuencia de los errores y los métodos políticos de los bolcheviques: “La vida de los Estados con libertad limitada resulta tan mezquina, tan miserable, esquemática e infructuosa porque, al excluir a la democracia, se aísla de todas las fuentes de riqueza y progreso espirituales... Pero al sofocarse la vida política en todo el país, también la vida en los soviets tiene que resultar paralizada. Sin sufragio universal, libertad ilimitada de prensa y reunión y sin contraste libre de opiniones, se extingue la vida de toda institución pública, se convierte en una vida aparente, en la que la burocracia queda como único elemento activo... en definitiva, una camarilla, una dictadura, ciertamente, pero no la del proletariado, sino una dictadura de un puñado de políticos, o sea, una dictadura en el sentido burgués, en el sentido del jacobinismo... Lo que es más grave: estas circunstancias tienen que provocar una degeneración de la vida pública.”<sup>10</sup> Hoy nos sigue sorprendiendo la lucidez, agudeza crítica y previsión de esa teórica revolucionaria. Justamente, a la luz de la información que ha fluido *después de la caída* podemos valorar la veracidad del pronóstico luxemburguista.

---

<sup>7</sup> PREVE, C., *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, Ed. La Città del Sole, Napoli, 2007, Cap. 6, pp. 81 ss., 94 ss., 136; p. 280

<sup>8</sup> PETRUCCIANI, S., *L’idea di comunismo dopo la rivoluzione del 1989*”, in *Critica marxista*, n. 3, mag-juin 1990, pp. 169-178 ; RANIERI, U., *Per uscire da sinistra dalla crisi del comunismo*, in *Critica marxista*, n. 4, jug.-ago. 1990, pp. 75-82

<sup>9</sup> VARGAS LOZANO, G., *Más allá del derrumbe*, S. XXI, México, 1994, pp. 49-51 y 141

<sup>10</sup> LUXEMBURGO, R., *La revolución rusa*, en *Obras escogidas*, vol. II, pp. 117-150

Pero nosotros podemos plantearnos algunas interrogantes que la pensadora revolucionaria no propuso expresamente: ¿en qué medida la carencia de un *pensamiento* y un *concepto* propiamente *dialécticos* acerca del *Estado*, el *Derecho*, la *Libertad* y la *Emancipación* contribuyó a la aplicación de los métodos que llevaron a la perversión y al fracaso de ese prometedor ensayo de construcción de una sociedad libre e igualitaria, es decir socialista?

Con el estudio de la amplia obra de investigación de Isaac Deutscher<sup>11</sup> acerca de los procesos históricos del autodenominado mundo “*soviético*”, podemos identificar los errores, la usurpación burocrática y la carencia de condiciones económicas, sociales, culturales y políticas que impidieron la construcción exitosa del proyecto libertario. Empero, nos encontramos con la ausencia de un balance sobre las *carencias y las deficiencias teóricas y filosóficas*, es decir, la carencia de un *pensamiento dialéctico* y, particularmente, de un *concepto dialéctico del Estado*, así como de sus implicaciones y repercusiones en el plano de la política efectivas.

M. Merleau-Ponty planteaba ya en su *Humanismo y terror* (1947) agudas cuestiones sobre las implicaciones filosóficas del régimen estalinista, de los *procesos de Moscú*, así como de las concepciones teóricas y políticas de N. Bujarin y de L. Trotsky, mostrando que en el mundo soviético “la dialéctica es reemplazada de hecho por el racionalismo cientificista”, mostrándonos que el propio Trotsky se encontraba prisionero de esa concepción racionalista,<sup>12</sup> o bien, diríamos más explícitamente, carecía de un pensamiento propiamente *dialéctico* que le pudiera armar para comprender más profundamente la degeneración del Estado soviético, para iluminar con mayor claridad su propia acción política y para enfrentar más eficazmente a sus adversarios. Así, el filósofo concluye reivindicando el humanismo marxiano y planteando las tareas del pensamiento crítico: “*Nuestro papel tal vez no es muy importante, pero es preciso mantenerse en él*”. Eficaz o no, consiste en aclarar la situación ideológica, en subrayar, más allá de las paradojas y de las contingencias de la historia presente, los verdaderos términos del problema humano, recordar a los marxistas su inspiración humanista, recordar a las democracias su hipocresía fundamental y mantener intactas, contra las propagandas, las posibilidades que tiene todavía la historia de tornarse clara.... Mientras tienen la palabra [los intelectuales] no se les puede pedir que digan otra cosa que lo que ven. Su regla de oro es que la vida humana y en particular la historia son compatibles con la verdad, *siempre que todos los aspectos sean aclarados... El mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él.*”<sup>13</sup>

Pocos años después Merleau-Ponty publicó *Las aventuras de la dialéctica*<sup>14</sup> (1955), obra en la cual caracterizó las concepciones de los pensadores más representativos de la tradición marxiana y mostró con precisión los supuestos filosóficos, las implicaciones de las acciones y los procesos políticos, mostrando cómo las insuficiencias dialécticas de la obra de Marx

---

<sup>11</sup> DEUSCHER, I., *Stalin; Trotsky* (3 v.); *La revolución inconclusa; Rusia, China y Occidente; Ironías de la historia; Rusia después de Stalin; Herejes y renegados; El maoísmo y la Revolución Cultural china*; etc

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, M *Humanismo y terror*, (1947), cap. III, pp. 117-144

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 228, 234 y 237

<sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica* (1955)

permitieron su deformación científicista: “Es forzoso que la dialéctica al volverse material se entorpezca” (p. 41) “La síntesis marxista de lo subjetivo y lo objetivo se bifurca en dos formaciones terminales: por una parte, un objetivismo extremo que ya no permite discernir el sentido del sistema; por la otra, una teoría de la revolución permanente que, por el contrario, sobreestima los valores intersubjetivos, pero recusa en el límite toda revolución instituida y por lo tanto la idea misma de revolución.” (p. 253) Así precisa que “es el materialismo que, bajo la apariencia de modestia, hace un dogma de la crítica marxista y le impide ser una autocrítica... La crítica marxista debe ser retomada entonces, debe volver a ser expuesta totalmente, debe ser generalizada....” (p. 262) Por consiguiente, planteaba que “para comprender verdaderamente su fracaso, Trotsky hubiera debido revisar el cuadro permanente de su acción y de su pensamiento, hubiera debido poner en duda la convicción filosófica de que la sociedad homogénea y sin Estado aparece dada virtualmente con la muerte del capitalismo, que esta dialéctica está en las cosas.”<sup>15</sup> (p. 103)

Raya Dunayevskaya, filósofa y estudiosa de la obra de Hegel y activista política de la izquierda crítica marxiana, en su *Filosofía y revolución* (1973)<sup>16</sup> proponía la recuperación de la dialéctica hegeliana, mostraba que esa herencia hegeliana ha sido recuperada en la construcción teórica de Marx, y realizaba un balance crítico del pensamiento político de algunos de los más connotados dirigentes políticos marxistas, tales como V.I. Lenin, León Trotsky y Mao Tse Tung, identificando sus insuficiencias, sus carencias e inconsecuencias respecto del pensamiento dialéctico. Sobre esta cuestión la filósofa sostenía: “Nosotros necesitamos una filosofía que nos ayude a enfrentar el desafío de la época... Lo que tenemos que hacer es examinar la filosofía hegeliana tal como es, es decir, *su movimiento*; y no necesitamos hacerlo en beneficio de Hegel, sino en nuestro propio beneficio... El método absoluto de Hegel se torna irresistible porque nuestra sed de teoría surge de la totalidad de la actual crisis mundial.” (p. 20) Consiguientemente, planteaba que Hegel en “la doctrina del concepto elabora las categorías de la libertad, de la subjetividad, de la razón, la lógica de un movimiento por medio del cual *el hombre se hace libre*.” (p. 38) “Hegel abrió nuevas vías, propuso una nueva relación entre teoría y práctica, elaborada por Marx como una relación totalmente nueva entre filosofía y revolución.” (pp.43-44) Destaca especialmente su valoración crítica de la “ambivalencia filosófica de Lenin” (pp. 104-127) en donde muestra la evolución del revolucionario a partir del estudio de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Asimismo, en el capítulo dedicado al análisis crítico de “*León Trotsky como teórico*” muestra que, como resultado de las insuficiencias filosóficas de ese dirigente revolucionario, en su debate y lucha contra el estalinismo se encontraba compartiendo el paradigma científicista de los bolcheviques y los estalinistas, y, consiguientemente, diríamos que estaba atrapado en un paradigma que le impedía agudeza crítica, mayor distancia filosófica y ética, y agudeza intelectual para la crítica, para el debate y el combate. En cambio, la propia R. Dunayevskaya, armada con la dialéctica, se atreve a ir más lejos que el propio Trotsky y los trotskistas, denominando *capitalismo de Estado* a los regímenes usurpadores autodenominados socialistas. Así la filósofa y activista revolucionaria se dedicó a la tarea minuciosa de efectuar un balance crítico y dialéctico de

---

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica* (1955); Cf. CEFAÏ, D., « Merleau Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la redécouverte de la démocratie », in *ACTUEL MARX*, No. 19 *Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 69-80

<sup>16</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*

la conceptualización formulada por los más destacados dirigentes políticos de la tradición marxiana.

Cuatro años antes del derrumbe del mundo soviético, Agnes Heller y Ferenc Feher, los filósofos húngaros discípulos de Geörgy Lukács, emprendían la crítica de las insuficiencias de la izquierda occidental en su *Anatomía de la izquierda occidental* (1985),<sup>17</sup> planteando explícitamente su propósito: “el libro pretende ser una contribución a la autoiluminación de la izquierda” (p. 55) y así proceden a analizar críticamente los grandes problemas que atañen a la izquierda: *los conceptos, los mitos, los principios, sus movimientos e instituciones*, la cuestión de *la cultura*, y especialmente *la teoría*, en los ámbitos de *la teoría económica* y en relación al *problema del Estado*. Los filósofos criticaban “la anacrónica persistencia de la izquierda marxista en la explicación de lo político como mera «superestructura» de la base económica, que durante muchas décadas obstaculizó el desarrollo de todo análisis serio de la esencia, función y perspectiva del Estado.” En este trabajo nos proponemos contribuir justamente, sobre estas cuestiones.

Nosotros consideramos que esa *anatomía de la izquierda occidental* necesita completarse con una *fenomenología de la conciencia y del espíritu de la izquierda*. Nos proponemos contribuir a esa tarea, atreviéndonos a someter a un análisis *crítico y dialéctico* a algunas de las concepciones que esa izquierda ha asumido de manera casi *religiosa* y que no ha osado cuestionar. La construcción de la *utopía* que hoy requiere y es requerida por la *esperanza* nos demanda la tarea de la *crítica radical*, porque “*saber su límite quiere decir saber sacrificarse*”<sup>18</sup>, porque no se puede avanzar a una *figura superior de la conciencia*, tal como la reclaman hoy las catástrofes que vivimos y las que aún nos amenazan, si no somos capaces de ir a la raíz de nuestros fracasos, como reclamaba el joven filósofo de Tréveris: “*ser radical es atacar el problema por la raíz.*”<sup>19</sup>

Recordemos que A. Gramsci sostenía que *toda filosofía es también política*, y que *toda política expresa también una filosofía*, precisando que “la elección y la crítica de una concepción del mundo es, también ella, un hecho político.”<sup>20</sup> Nosotros diríamos que también todo balance crítico sobre cuestiones filosóficas –y con mayor razón si se trata de cuestiones de filosofía política– implica una *toma de posición política* frente a la historia, así como frente a la política y el Estado. De esa manera, sabemos que nuestro balance crítico implica, consiguientemente, *una toma de posición política* ante las tragedias que hoy se viven en el mundo se derivan de ciertas políticas; el derrumbe del mundo soviético no ha sido sólo resultado de procesos sociales, políticos y culturales, sino también de *errores teóricos*; ante muchos proyectos libertarios surgidos desde las clases subalternas y orientados con la concepción leninista que concebía al Estado de manera *reduccionista*, como simple *aparato de dominación* acabaron en fracasos estrepitosos; ante los procesos que se desarrollan en la vida estatal, en los partidos políticos y en la clase política en México y los fracasos que se han generado no se reducen a cuestiones sociales, políticas,

---

<sup>17</sup> HELLER, A./ FEHER, F., *Anatomía de la izquierda occidental*

HELLER, A./ FEHER, F., *Marxisme et démocratie*, Paris, PC Maspero, 1981

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, p. 470

<sup>19</sup> MARX, K., “*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*”, in *Los Anales franco-alemanes*, p. 109

<sup>20</sup> GRAMSCI, A., *Cuadernos...*, v. 3, p. 15

ideológicas y culturales, sino que tienen también implicaciones en el terreno de la teoría; ante los proyectos y utopías esperanzadores que han surgido en México y en América Latina, tales como el surgimiento del EZLN y el proceso boliviano expresan, suponen e implican también cuestiones de orden *teórico y filosófico*, sin cuya consecuente consideración y apropiación se corren graves riesgos de nuevos fracasos.

Gramsci explicaba que “en la política, el error sucede por una torpe comprensión de lo que es el Estado, en su significación integral, a saber, *dictadura más hegemonía*.”<sup>21</sup> En esa perspectiva, nosotros diríamos que la corta visión *reduccionista* que ha identificado al *Estado* simplemente con el *aparato* u *órgano de dominación*, olvidando la dimensión de la *hegemonía cultural, moral e intelectual*, ha llevado al fracaso a muchos movimientos históricos y a proyectos de liberación que se han propuesto la construcción de una sociedad de libertad, igualdad y fraternidad, a la que han aspirado los socialistas. + + +

Consiguientemente, consideramos que hoy resulta indispensable comprender cabalmente –*dialécticamente*– que el *Estado* no se reduce a la coacción y la violencia: Maquiavelo recurría a la imagen del *centauro* justamente para ilustrar las dos dimensiones de la política y del Estado: la *violencia* y la *hegemonía*.<sup>22</sup> El propio A. Gramsci adopta esta figura: “Otro punto que es preciso fijar y desarrollar es el de la “doble perspectiva” en la acción política y en la vida estatal. Diferentes grados... que pueden reducirse teóricamente a dos grados fundamentales, correspondientes a la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, de la bestia y del hombre, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual y del universal ( de la “iglesia” y del “Estado”), de la agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, (...) coerción y persuasión; sociedad política y sociedad civil; política y moral; derecho y libertad; orden y disciplina... violencia y engaño, etc.”<sup>23</sup> Quien sólo ve una dimensión del complejo proceso del *Estado* incurre en *reduccionismos* y está condenado al fracaso, como la historia lo ha demostrado, especialmente con el derrumbe del mundo soviético y de sus partidos satélites en el planeta.

### **La catástrofe, la barbarie y el totalitarismo: el capitalismo neoliberal**

Tenemos hoy ante nosotros la catástrofe ecológica, económica, social, política, psíquica, humanitaria y civilizatoria generada por el capitalismo y exacerbada por el modelo neoliberal, tal como atisbaba ya André Tosel en su texto *Démocratie et libéralismes*,<sup>24</sup> y como hoy confirman muchos analistas, entre quienes destaca Riccardo Bellofiore, con su texto *La crisi capitalistica, la barbarie che avanza*.<sup>25</sup> Los ominosos resultados generados por el modelo totalitario del capitalismo neoliberal nos han llevado a plantearnos ciertas cuestiones sobre las catástrofes que la humanidad padeció durante el siglo XX <sup>26</sup>, las

---

<sup>21</sup> GRAMSCI, A., *Pasado y presente*, p. 92, sub. mío

<sup>22</sup> MAQUIAVELO, N., *Il principe*, cap. XVII, pp. 76-79; *El príncipe*, cap. XVII, pp.138-140

<sup>23</sup> GRAMSCI, A., *Maquiavelo...*, p. 62, y p. 155

<sup>24</sup> TOSEL, A., *Démocratie et libéralismes*, Paris, Ed. Kimé, 1995

<sup>25</sup> BELLOFIORE, R., *La crisi capitalistica, la barbarie che avanza*, Asterios, Roma, 2012 ; *cf.*

BELLOFIORE, R., *La crisi del neoliberalismo reale*, in *CRITICA MARXISTA*, n. 6, nov.-dic. 2008, pp. 18-26

<sup>26</sup> LOSURDO, D., *Le péché originel du XXe. Siècle*, Ed. Aden, Bruxelles, 2007

TRAVERSO, E., *Le totalitarisme. Le XXe. Siècle en débat*, Ed. Du Seuil, Paris, 2001



sangrientas guerras mundiales, el fascismo, el estalinismo, el imperialismo capitalista guerrero, rapaz y totalitario; las severas amenazas que se ciernen en la actualidad para la subsistencia de amplias capas sociales, sectores, países, regiones del planeta en su conjunto; las efectivas catástrofes humanas que ha generado la instalación del capitalismo neoliberal, en amplias regiones del mundo, y la relación de estos procesos con cuestiones de orden filosófico.<sup>27</sup> Compartimos plenamente las reflexiones del filósofo político italiano Giacomo Marramao, —un romano conocedor de la historia de Roma, de Italia y de Europa— quien en su texto *Globalizzazione e Filosofia*<sup>28</sup> denuncia enfáticamente que “estamos convencidos que nunca había habido tanta violencia y desigualdad como en esta época histórica. Paradójicamente, el momento en que estamos viviendo acaso es el más violento de la historia del mundo... La globalización, en otros términos, no solo no atenúa la desigualdad, sino que la multiplica y empeora induciendo el fenómeno de la polarización... El rico deviene siempre más rico y el pobre siempre más pobre.” Puntualiza que “de hecho somos demasiado amantes de las innovaciones para no ver la diferencia entre innovaciones letales e innovaciones liberadoras y fecundas... La cuestión filosófica fundamental de nuestro tiempo no es la del dominio de la Técnica, sino de los desvelamientos de su irreductible contingencia.”<sup>29</sup>

El paradigma del pensamiento capitalista durante estos dos siglos ha sido el positivismo, el pragmatismo y la “razón instrumental”. El mundo capitalista realmente existente ha sido construido con un pensamiento que constituye la negación de las mejores aportaciones de la filosofía. Los ideólogos neoliberales suponen que el *Estado* es simplemente la *organización de organizaciones organizadas*, o sea, esencialmente igual a una *empresa*, y que la *política* es reductible a *relaciones de mercado*, es decir, de oferta y demanda.

Desde el pensamiento dialéctico, tenemos que afrontar los grandes debates de la teoría y la filosofía políticas, particularmente frente al nuevo reduccionismo, la *rational choice*, que pretende que la política se reduce a relaciones de mercado y que el Estado funciona y debe funcionar como una empresa. Esa concepción, con su carga ideológica propia, expresada sobre todo en la obra de Hayek, constituye la avanzada teórica del capitalismo neoliberal, voraz, retrógrada y totalitario, que pretende que el hombre es una mercancía más y que las relaciones humanas constituyen simplemente relaciones de mercado. Con estos conceptos se han impulsado y construido las políticas y el proyecto neoliberal, los cuales están llevando al planeta a una nueva barbarie y a un totalitarismo, que excluyen y reducen a la miseria a millones de seres humanos a lo largo y ancho del planeta, tal como ha sido mostrado minuciosamente en los trabajos de Immanuel Wallerstein.<sup>30</sup>

**En el caso mexicano**, padecemos durante siete décadas la “*dictadura perfecta*” de un *partido-Estado corporativo*, usurpador de la legitimidad de la Revolución mexicana, que

---

<sup>27</sup> MARRAMAIO, G., *Globalizzazione e Filosofia*, Ed. Valter Casini, Roma 2006

KLEIN, N., *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007

<sup>28</sup> MARRAMAIO, G., *Globalizzazione e Filosofia*, Valter Casini Ed., Roma, 2006,

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 32-33; pp. 39 y 43

<sup>30</sup> WALLERSTEIN, I., *Después del liberalismo; El moderno sistema mundial*, (2 vol.), *El futuro de la civilización capitalista*

MONTES, P., *El desorden neoliberal*, Valladolid, Ed. Trotta, 1996

LE MONDE DIPLOMATIQUE, *Geopolítica del caos*, Ed. Debate, Madrid, 1999

llevó al país a la ruina después de reprimir, perseguir, encarcelar, masacrar, asesinar, “desaparecer” y exterminar, a las fuerzas más nobles que demandaban la aplicación de los principios constitucionales, del legado revolucionario de 1910 y que aspiraban a construir una sociedad igualitaria. Después de una década de gobiernos de la derecha explícita, coloquialmente hablando, *regresan los dinosaurios* y se reinstalan en el poder con la eficaz colaboración de los monopolios televisivos El “nuevo” PRI, continúa con su característico pragmatismo, su desvergüenza, su cinismo, la antidemocracia, la represión, el crimen y el componente ideológico fascista que proviene de Pareto, que finalmente abandona el falso discurso y el referente de la Revolución mexicana para asumirse como el partido de los intereses capitalistas y del propio imperio totalitario neoliberal.<sup>31</sup> La ciudadanía, el Derecho, el Estado y la democracia constituyen simples recursos retóricos cantinflascos.

La extrema derecha mexicana organizada en el PAN, con sus afinidades con la extrema derecha fascista latinoamericana y española, opera con una mezcla de escolástica fundamentalista, pragmatismo y cinismo, traicionando sus propios principios democráticos fundacionales, para recurrir al fraude y tomar el control del aparato gubernamental, y así participar de los enormes beneficios de la corrupción institucional.<sup>32</sup> La terrible tragedia desatada por sus decisiones militares de corte fascista, los cien mil muertos provocados y los quince mil cadáveres no identificados, expresan plenamente su insensibilidad humana, su nulo respeto por los Derechos Humanos y, a fin de cuentas, su nula comprensión del concepto de *Estado* y del propio concepto de humanismo: sus personajes representativos parecen salir del medievo y manifiestan su “*no contemporaneidad*” (E. Bloch).

Hemos sido testigos de muchos fracasos de proyectos partidarios que se han proclamado socialistas; hemos presenciado la burocratización y degradación partidaria de un proyecto que se autodenominó *revolución democrática*. Hoy necesitamos reflexionar también sobre las experiencias y fracasos políticos de la izquierda mexicana. Los documentados trabajos de Arturo Anguiano y de Paulina Fernández Christlieb, *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México*, así como el lúcido texto de M. Modonesi, M., *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, nos muestran el proceso de crisis, desmoronamiento y autodestrucción de importantes sectores de la izquierda electoral mexicana. Empero, también tendríamos que estudiar y reflexionar sobre las cuestiones conceptuales, teóricas y filosóficas que se encuentran en el fondo de estos fracasos.<sup>33</sup> Hoy necesitamos reconocer e insistir en el hecho de que la pobreza o miseria teórica de los partidos y organizaciones de izquierda, particularmente de los estalinistas y los maoístas, pero también de ciertos troskistas, ha sido su propio talón de Aquiles, determinante de sus fracasos. Entre quienes reclaman la herencia crítica de León Trotsky ante a la burocratización, la usurpación de las direcciones políticas y la traición al proyecto socialista, y que fueron quienes más importancia dieron a la reflexión teórica, a la formación de cuadros y a los debates políticos y programáticos, hay quienes no rompieron con el paradigma cientificista-materialista, y

---

<sup>31</sup> LÓPEZ OBRADOR, M., *La mafia que se adueñó de México... y el 2012*, Grijalbo, México, 2012

<sup>32</sup> cf. DÍAZ-POLANCO, H., *La cocina del diablo. El fraude de 2006...*, Ed. Planeta, México, 2010

<sup>33</sup> ANGUIANO, A., *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México*, UAM, México, 1997;  
MODONESI, M., *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, JP/UCM., México, 2003

quedaron prisioneros de sus esquemas neo-dogmáticos trotskysantes y de sus sectarismos, que los llevaron irremediabilmente al fracaso.<sup>34</sup>

En el caso de la “izquierda “ electoral mexicana que se aglutinó a partir de la lucha del FDN y construyó el llamado *Partido de la Revolución Democrática*, ha evidenciado sus vicios, que provienen de la confluencia del estalinismo y la *infracultura* priista, caracterizada por la falta de principios éticos y teóricos, el arribismo, la simulación, las corruptelas, los cacicazgos, el corporativismo, la ausencia de democracia, etc., Todo esto se ha traducido en su miopía, su propia jaula, su degradación, su impotencia, su parálisis y su incapacidad para el verdadero liderazgo; su carencia de *autoridad moral* ante al pueblo (la hegemonía consiste en la *dirección moral e intelectual*); su ineptitud para la vigilancia y el control de los procesos electorales, etc. Todo esto nos remite necesariamente a la *carencia de conceptos y de filosofía*, de visión de largo plazo y su carencia de proyecto y de capacidad y responsabilidad para construir organización de largo aliento. Se encontraban demasiado ocupados en sus negocios como para ocuparse de la paciente formación de cuadros y de dirigentes para enfrentar los grandes desafíos de la época que vive el país y el mundo; visiblemente, los burócratas tienen temor a que los nuevos cuadros pudieran desplazarlos de sus puestos privilegiados y bien remunerados. Han preferido quedarse en el aislamiento, el autismo, la parálisis, antes que correr los riesgos de construir la democracia al interior del partido, y de asumir los intereses de las clases subalternas. En los procesos electorales han esperado pasivamente el triunfo de los candidatos, para disfrutar de las prebendas económicas, en lugar de ocuparse de consolidar las organizaciones populares y preparar la organización partidaria para las grandes batallas, las grandes tragedias y grandes desafíos que padecemos en el país.

Valoramos algunos promisorios procesos, así como sus severos riesgos, que se han iniciado en América Latina: Bolivia, Venezuela, Brasil, Argentina y Ecuador. Esas terribles experiencias, amenazadores procesos, y esperanzadoras aperturas hacia el futuro nos han motivado para preguntarnos acerca de los *fundamentos*, los *supuestos* y las *premisas filosóficas* con las que se han formulado *las teorías del Estado* —que han sido los *fundamentos, métodos y brújulas* para construir *el mundo capitalista realmente existente*.

Valoramos en México el promisorio *Nuevo Proyecto de Nación* que propone el movimiento ciudadano de *Morena* (Movimiento de Regeneración Nacional) formulado a partir del concienzudo estudio de *Los grandes problemas nacionales*.<sup>35</sup> Valoramos al promisorio movimiento juvenil universitario *#yo soy 132*, que en la actualidad hace renacer la esperanza de que una nueva generación tome el relevo para impulsar la transformación del país a través de una democracia radical y de la refundación y reorganización del Estado por las clases subalternas. Valoramos profundamente la rebelión indígena del EZLN en 1994 y la nueva manifestación en diciembre de 2012, así como el despertar de los pueblos indígenas originarios, que hoy estimulan el resurgimiento de la esperanza en nuestro país. Esperamos que la confluencia de los universitarios y el movimiento ciudadano pueda lograr también la confluencia entre la *filosofía de la libertad* y la *emancipación* con la acción práctica liberadora de los ciudadanos, orientados por la filosofía de la praxis.

---

<sup>34</sup> cf. BENSALD, D., *Los troskysmes*, Paris, PUF, 2002; trad. esp. *Los troskismos*, El viejo topo, España, 2007

<sup>35</sup> BARTRA, A., et al., *Nuevo Proyecto de Nación*, Ed. Grijalbo, México, 2011;

BARTRA, A., et al., *Los grandes problemas nacionales*, Ed. Itaca, México, 2012

## Del totalitarismo tranquilo al totalitarismo militarista

En el ámbito del capitalismo globalizado, constatamos que el capitalismo (neoliberal), –más bien dicho se trata del *liberismo*, como le llama André Tosel– una vez más, ha traicionado sus promesas de democracia. Este filósofo reflexiona sobre la *falsa democracia* promovida por el capitalismo neoliberal, mostrando en su obra *Démocratie et libéralismes* (1995)<sup>36</sup> que el denominado “libre mercado” ha conducido a la humanidad a una catástrofe ecológica globalizada, a una terrible acentuación de las desigualdades sociales, derivadas e inherentes a la lógica del capital, y a la condena a la marginalidad y la hambrunas a amplios sectores de la población mundial. Esta catástrofe globalizada confirma la vigencia de la *crítica de la economía política* formulada por el filósofo libertario de Tréveris, tal como lo muestra Michel Husson en sus investigaciones, y en especial un texto en el que conceptúa el funcionamiento del capitalismo neoliberal: *El capitalismo puro*.<sup>37</sup>

André Bellon y Anne-C. Robert publicaron un texto profundamente sugestivo, con el que muestran las tendencias totalitarias del capitalismo neoliberal y su confiscación efectiva de la democracia, al que dieron un título propio para el inicio de la larga noche neoliberal: *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, (2001).<sup>38</sup> Denuncian “la crisis de la democracia liberal y la crisis de la ciudadanía”; indican que “el individualismo contemporáneo, bajo el efecto de la mundialización económica, sirve de pretexto para una muerte programada de la democracia.” (p. 13) Se trata así, de “una democracia sin ciudadanos.” (p. 14) Señalan “la desposesión creciente de los poderes del Estado en provecho del mercado... La democracia, en tanto gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo desaparece inexorablemente en provecho de la delegación... de los tecnócratas.” (p. 15) Puntualizan así que “la confiscación real del poder operada en detrimento de los miembros del cuerpo social... se traduce en la anulación de los lugares colectivos del ejercicio del poder.” (p. 16) Precisan así que, consiguientemente, “la figura del ciudadano libre como autónomo, racional y solidario se borra en provecho del consumidor.” (p. 17) Indican que “la puesta en causa de la democracia se traduce en la destrucción del modelo republicano... y en la destrucción de la democracia... y de las libertades.” (pp. 18-19)

Proponen, consiguientemente, “combatir el fatalismo y reencontrar el sentido de la razón, afirmar una concepción nueva de las relaciones económicas y sociales, volver a dar la palabra a los ciudadanos... son las características de un verdadero proyecto republicano... una verdadera refundación de la democracia necesita salir de los conceptos que nos impone el discurso dominante... es una reflexión política llevada al nombre de una concepción de la libertad humana fundada sobre la autonomía, la responsabilidad, la razón, la solidaridad y el espíritu crítico.” (p. 24) Así sostienen que “más inquietante para la democracia es la desaparición aparente de la reflexión sobre las cuestiones fundamentales... así como el debilitamiento concomitante del espíritu crítico, el regreso a una forma dogmática, casi religiosa del pensamiento político.” (p. 26) Puntualizan que “para el *liberalismo político* la

---

<sup>36</sup> TOSEL, A., *Démocratie et libéralismes*, Paris, Ed. Kimé, 1995

<sup>37</sup> HUSSON, M., *El capitalismo puro*, Ed. Maia, Barcelona, 2009; cf. HUSSON, M., *Misère de capital. Une critique du néolibéralisme*, Syros, Paris, 1996

<sup>38</sup> BELLON, A./ROBERT, A-C., *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, Paris, Syllepse, 2001. cf. OROZCO, J. L., et al, *¿Hacia una globalización totalitaria?*, Fontamara/ UNAM, México, 2007

libertad se refiere al *individuo* más bien que al ciudadano, a *la sociedad civil* más bien que al Estado, al *contrato* más bien que a la ley, a *los derechos* más bien que a los deberes.” (p. 28) Afirman que “la democracia tiene necesidad de ciudadanos esclarecidos que participen activamente en la vida pública. En este sentido, la cualidad de los debates de ideas es fundamental para permitir la decisión... La confrontación de las ideas políticas corresponde a una ciudadanía activa.” (p. 35)

Empero, denuncian que “la televisión ha venido a perturbar las condiciones del debate público.” (p. 38) Concluyen así que “la Razón es, en este cuadro, la gran víctima de este periodo. Hacer aceptar el pensamiento conformista antes de todo debate no es sino la negación a priori del debate ciudadano.” (p. 43) Previene que “este desapego voluntario de la Razón enmascara la toma de los poderes por otras fuerzas: las del mercado y las de los irracionales de todo tipo.” (p. 46) Concluyen así que “para nosotros el combate por la Razón es un combate filosófico, político y social: se trata de comprender el mundo para saber modificarlo.” P. 54 Consiguientemente proponen que “es necesario sumergirse en el corazón del humanismo para hacer renacer la libertad de mañana, para reafirmar el lugar central del hombre, para reimplantar la Razón como fundamento de la libertad y de la democracia.” (p. 122)

Recientemente se publicó el documentado libro de Pilar Calveiro, *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, en el cual la autora pone al descubierto y exhibe una amplia información sobre la manera en que opera el terrorismo de Estado, de corte netamente fascista, tanto en el ámbito del dominio imperial –a pesar de las fantasías de A. Negri, y de los propios ideólogos neoliberales– como de los países del tercer mundo y en el caso mexicano. El título del libro hace honor a la promesa, y desnuda la impostura democrática del capitalismo neoliberal.<sup>39</sup>

### **La impostura neoliberalista: la confiscación de la democracia**

Los ideólogos, los promotores y las figuras más representativas del modelo capitalista neoliberal se presentaron como los “auténticos defensores de la democracia”, pretendiendo que el capitalismo y su economía de mercado son inherentes y conducen naturalmente a la democracia. Sin embargo, estudiosos e investigadores como André Tosel, con su obra *Démocratie et libéralismes*, se dieron a la tarea de desenmascarar tal impostura histórica. El filósofo francés demuestra que “el liber(al)ismo es la ideología semiuniversalista y semiparticularista de las élites modernas del capital y de los Estados-naciones hegemónicas que limitan y determinan el universalismo para su hegemonía exclusiva.” (p. 27)

Denuncia así que “el liberismo ataca al Estado social de derecho; ha provocado el enriquecimiento incesante de los más ricos y el empobrecimiento masivo de los más pobres; mina los fundamentos de la democracia, promueve el asesinato liberista de la democracia. La política como participación de los ciudadanos comunes a la cosa pública cede su lugar a la tecnología social que administra la fuerza de trabajo.” (p. 9) Comprueba

---

<sup>39</sup> CALVEIRO, P., *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Siglo XXI, Argentina, 2012

así que se ha promovido “el dismantelamiento interno de los Estados sociales de derecho. (p. 7 y 17) Precisa el estudioso que “la utopía regresiva y asesina del neoliberalismo no tiene otros horizontes sino el sacrificio de los productores-ciudadanos al único ídolo del mercado.” (p. 65) Se ha provocado así “el desempleo y la miseria, la degradación de las condiciones de vida de millones de hombres y niños en los países del Sur; la extensión de la sumisión real son imputadas a la supuesta incapacidad de las víctimas para conducirse bien económicamente. Los vencidos son culpabilizados de su derrota. Se pretende que los vencedores son inocentes y capaces a la vez, y que es injusto y peligroso limitar su *libertad negativa*.” (p. 31) Indica que “el despotismo no es entonces eliminado, sino que perdura como Estado de excepción frente a las pretensiones sociales de los miserables, que son estigmatizados y culpabilizados por el mismo liberalismo. (p. 32)

Revela que el liberismo “trata de justificar las transgresiones a las reglas del juego constitucional y de limitar la libertad para legitimar el sacrificio de los individuos.” (p. 20) Muestra que “el liber(al)ismo quiere para sí solo el monopolio de la humanidad y de la ciudadanía plenas... La ilimitación de la libertad negativa se transforma en ilibertad para los vencidos de la competencia, los perdedores del gran juego de intercambio productivo mundial.” (p. 23) Indica entonces que “la libertad negativa dejada a sí misma se resuelve tendencialmente en ilibertad de masa y conduce a romper la universalidad de lo humano. Ella es la figura dominante de lo inhumano en la actualidad. (p. 43)

Advierte que “la revolución de la productividad y el mercado como orden natural terminan por funcionar a favor de la contrarrevolución política y social”, (p. 33) puesto que “el mercado termina por devenir autorreferencial y se opone al final al funcionamiento democrático. El mercado en su funcionamiento implica la limitación de la democracia de la cual se presenta como si fuera la otra cara... El Estado liberal ha sido movilizado contra toda democratización.” (p. 34-35) Denuncia que “el primado neoliberal del mercado sobre la democracia se sirve de la apariencia de un combate antidespótico para realizar y enmascarar a la vez su carácter resueltamente antidemocrático... El neoliberalismo trata no tanto la reforma del Estado de derecho, sino su refundación en Estado autoritario, en simple instrumento del mercado. (p. 59) Previene que “la esfera política socializada sufre un proceso de privatización... El espacio público de la democracia de masas ha devenido un mercado.” (p. 78) Aclara que “la política ha cesado de ser definición activa por los ciudadanos y se define como la tecnología social que produce el consenso... puesto que la libertad negativa mata la vida. (p. 34) Esclarece que “la muerte de la política está al término de esta involución... Al final de su parábola presente el liber(al)ismo revela su impoliticismo.”(p. 40)

Advierte que “el liber(al)ismo puede siempre realizarse como liberalismo sin democracia, es decir, como liberalismo contra la democracia.” (p. 38) pues “la neutralización de las instancias democráticas ha sido el objetivo estratégico del liberismo; la desemancipación caracteriza la sedicente revolución neoliberal.” (p. 8) Muestra así que “el neoliberalismo reencuentra así la lógica originaria del liberismo... En este sentido, el neoliberalismo está presto para salvar su espíritu animal liberista para sacrificar su alma liberal... Deviene estrictamente reactivo, reaccionario, cuando intenta destruir el Estado social de derecho y se lanza a liquidar las formas democráticas que molestan al orden natural del gran mercado subordinando la democracia a las condiciones del capitalismo mundializado. (p. 79)

Argumenta que “un liberalismo pura y simplemente sin democracia es una posibilidad semejante al viejo fascismo italiano.”, (p. 36) Entonces, puesto que “el liber(al)ismo ha rechazado toda ampliación democrática, no dudará de recurrir al estado de excepción si los intereses del mercado capitalista lo exigen.” (p. 12) Infiere que “el liberismo en sentido estricto sirve de cimiento ideológico al neofascismo *soft*.” (p. 13) Indica entonces que “el neoliberalismo comenzó por asimilar la apariencia del déspota moderno, es decir, del Estado totalitario.” (p. 57) Por consiguiente, sostiene que “la incapacidad del liber(al)ismo para afrontar su crisis social y política exige su refundación en un liberalismo fascista, en un Estado totalitario.” (p. 37)

Encuentre así que “el espacio público ha sido reducido a la acción combinada de la caridad y de la policía... El Estado se absolutiza como aparato jurídico represivo, violencia legítima organizada para el mantenimiento de las relaciones de propiedad existentes.” (p. 82) De esa manera el académico muestra que “el Estado liberal se rebela entonces como un Estado de excepción que sanciona la dominación de las fuerzas capitalistas, siempre secretamente imperialistas. (p. 85)

Concluye el filósofo que “la democracia está entonces a reconquistarse contra un liberalismo devenido liberismo con su Estado de derecho no democrático, contra su ideología de exclusión, contra su complicidad estructural con el etnicismo, el racismo, y el nacionalismo. (p. 47) Precisa que “en el centro de estas cuestiones se plantea la cuestión del Estado, de su relación con la sociedad civil, de su estructura de clases y de capas sociales. (p. 48) Consiguientemente, propone que “las prácticas de resistencia, la forma pública de intervención de las multitudes subalternas resulta indispensable... Es una práctica pública del ser-en-común, de un bien común a redefinir que la urgencia de las urgencias contra la devastación capitalista neoliberal. (p.49)

El filósofo italiano Domenico Losurdo, con su obra *Controistoria del liberalismo* muestra la cara oculta de los “clásicos” teóricos liberales, caballerescos y democráticos con sus amigos propietarios, pero bestiales con sus esclavos, con los indios y con los pueblos que se rebelaban ante las agresiones colonialistas.<sup>40</sup> Asimismo, con su libro sobre *Il linguaggio dell Imperio*<sup>41</sup> desenmascara el *falso lenguaje del imperio* como mecanismo engañoso, calumniador, falaz, ideológico y manipulador, elaborado para deslegitimar las luchas de las clases subalternas en este mundo del capitalismo totalitario neoliberal globalizado.

### ***Actual Marx* y el balance crítico sobre el neoliberalismo**

Una amplia confluencia de la intelectualidad de la izquierda marxiana de muchos países ha debatido y publicado en la revista *Actual Marx*, elaborando serios análisis, estudios críticos y denuncias sobre los resultados efectivos de la instauración globalizada del *capitalismo realmente existente* en su etapa *neoliberalista* o “neoliberal”, que ha convertido en un *sistema totalitario militarista globalizado*.

---

<sup>40</sup> LOSURDO, D., *Controistoria del liberalismo*, Ed. Laterza, Roma, 2006; Trad. Esp.. *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, España, 2007

<sup>41</sup> LOSURDO, D., *Il linguaggio dell Imperio*, Ed. Laterza, Roma, 2007

Destaca el volumen dedicado al tema *Le capital et l'humanité*, y el artículo de S. Amin, *Mondialisation ou apartheid à l'échelle mondiale?*<sup>42</sup> La caracterización del período actual ha sido formulada por D. Bensaid, D., *L'Humanité au-delà du capital*,<sup>43</sup> El filósofo devela los efectos perversos de este sistema: “crecimiento masivo de las desigualdades sociales a escala mundial... El impulso de las nuevas pobrezas, de la exclusión y de la anomia urbana... Esta mundialización armada es el reverso lógico de la privatización generalizada del mundo impuesta por la contrarreforma neoliberal... El retiro del Estado social tiene entonces, por contraparte, el aumento en potencia del Estado penal y securitario, entre los cuales las medidas liberticidas.” Concluye que “como lo había previsto Hannah Arendt, estamos en el momento en el cual la política tiene el riesgo de desaparecer completamente del mundo... La constelación conceptual de la política moderna se detiene y declina... Es toda la concepción de las necesidades, del individuo, y del vínculo social que están puestas en causa... La barbarie está en proceso de tomar la delantera.” (pp. 144-146)

N. Chomsky, Samir Amin coordinaron el volumen sobre *Le nouvel ordre impérial* (2003),<sup>44</sup> en el que participan destacados autores que caracterizan el sistema mundial imperante: Achcar, G., *Le nouvel ordre impérial ou la mondialisation de l'Empire états-unien*, (pp. 15-24); P. Gilardi, *Un scénario autoritaire* (pp. 41-55); G. Duménil/D. Lévy, *Néolibéralisme-Néomilitarisme* (pp. 77-98); y Samir Amin, *Le capitalisme sénile*, (pp. 101-120) J. Guilhaumou coordinó el volumen dedicado al tema sobre *Les libéralismes au regard de l'histoire*,<sup>45</sup> en el que destaca el artículo de Reinhard Bach, “*La démocratie purgée de tous ses inconvénients*”, (pp. 73-82)

S. Amin y E. Balivar coordinaron el volumen sobre la cuestión *Fin du néo-libéralisme?*,<sup>46</sup> en el que destaca el artículo de F. Chesnais, *Les contradictions et les antagonismes propres au capitalisme mondialisé et leurs menaces pour l'humanité*, (pp. 71-85) S. Amin, se cuestiona *Au-delà de la mondialisation libérale: un monde meilleur ou pire?* (pp. 102-122), y explica que “el imperialismo colectivo está a la ofensiva y se emplea activamente para rehacer el mundo en función de sus propios objetivos. Ya ha llegado a reducir los poderes en casi la totalidad de los países del Sur... Este proyecto pasa por la puesta en plaza de un “control militar del planeta..., por el control de las tecnologías, de los flujos financieros, del acceso a los recursos naturales, a la información y a las armas de destrucción masiva.” (pp.111-112) Advierte que “no se puede subestimar el peligro fatal para la civilización humana que constituiría el éxito posible de esta evolución... Ya he planteado, que el sistema capitalista ha entrado en este tiempo final de la senilidad, en el sentido en el que la gravedad de las contradicciones, producidas por la lógica de su desarrollo, es desde ahora tal que su gestión implica un uso permanente de la más grande violencia política y militar de los amos del sistema, del Norte contra el Sur.” (p. 116) Por consiguiente, propone que “hay que reconstruir el internacionalismo de los pueblos frente al imperialismo. Es necesaria la destrucción del sistema de las ideas y los valores dominantes, lo cual supone

---

<sup>42</sup> ACTUEL MARX, No. 31, *Le capital et l'humanité*, Paris, PUF, 2002, AMIN, S., *Mondialisation ou apartheid à l'échelle mondiale?*, pp. 13-40

<sup>43</sup> *Ibid*, pp. 139-146; p. 140

<sup>44</sup> CHOMSKY, N./Samir Amin, *Le nouvel ordre impérial*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2003

<sup>45</sup> GUILHAUMOU, J., et al., *Les libéralismes au regard de l'histoire*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2002

<sup>46</sup> SAMIR AMIN /E. BALIVAR, *Fin du néo-libéralisme?*, ACTUEL MARX, No. 40, Paris, PUF, 2006



que los pueblos reinventen una cultura de izquierda auténtica, en ruptura con el capitalismo y el imperialismo.” (p. 118-119)

M. Vakaloulis, en su obra *Le capitalisme post-moderne*,<sup>47</sup> caracteriza este modelo y plantea que “frente al capitalismo post-moderno la recuperación del proyecto de emancipación social de los dominados es la tarea fundamental del periodo.” E. P. Renault, en su artículo *Marxisme et critique sociale en débat*,<sup>48</sup> sostiene que “la izquierda sufre en la actual de un déficit estratégico... Los debates actuales, los efectos de la subestimación de los problemas ligados al análisis de las instituciones son claramente perceptibles... No hay duda de que el marxismo debe elaborar una teoría de las instituciones más desarrollada para proponer un análisis pertinente de las evoluciones actuales y esbozar estrategias adaptadas al presente.”

### **Critica marxista y crítica del neoliberalismo**

En la célebre revista italiana *Critica marxista*<sup>49</sup> destacados intelectuales, filósofos y politólogos han venido publicando excelentes documentos de crítica de las catástrofes generadas por el neoliberalismo, así como de las visibles amenazas para la humanidad. Basta un ligero recuento temático para mostrar los conceptos con los que dan cuenta y constatan los efectos perversos de este proceso del capitalismo neoliberal o *liberismo*.

Se caracteriza la ideología neoliberal en los trabajos de Buffo, G., *La dittatura del linguaggio unico*; (n.2-3, 1994, pp.58ss) de Ercolani, P., *La miseria della filosofia impolitica*; (n.4,2002, pp.61ss) de Tosel, A., *La mondializzazione capitalistica o la filosofia che non pensa più*; (n.5,1999, pp.59ss) De Finelli, R., *Soggetto e differenza. Il marxismo e la filosofia del postmoderno*; (n.3, 1990, pp.131ss) de Boccia, M.L., *Declino della politica*; (n.1, 1998, pp.43ss) y de M. Turchetto, *Le trasformazioni della politica*. (n. 1, 2010)

Acerca del dominio del mercado neoliberal destacan los relevantes estudio de Baratta, G., *Lotte di egemonia nell'epoca di "Americanismo e postfordismo"*; (n.4, 1997, pp.47ss) de Mortellaro, I., *La lotta per l'egemonia al tempo del mercato unico mondiale*; (n.1, 1998, pp.12ss) de Bevilacqua, E., *Globalizzazione e relazioni di mercato. Per una lettura multidimensionale*; (n.3, 2002, pp.77ss) de Jean-Claude Paye , *Un mercato transatlantico imperiale*;(n.1, 2009) de Carla Ravaioli, *Arricchimento come impoverimento*. (n.5, 2010)

Sobre el militarismo imperialista neoliberal descuellan los artículos de Losurdo, D., *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*; (n.3-4, 2003, pp.31ss) de Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*; (n.2, 2003, pp.45ss) de Viansino, G., *Stati Uniti: la forza senza egemonia della nuova Roma*; (n.5, 2004, pp.43ss) y de Giuseppe Prestipino, *Non pace perpetua ma violenza-mondo*. (n. 3,4 2009) Acerca de la crisis planetaria generada por el modelo neoliberal sobresalen los estudios de Garibaldo, F., *Neoliberalismo e crisi del vecchio blocco*; (n.1, 2003, pp.41ss) de Bellofiore, R., *La crisi del neoliberalismo reale*; (n. 6, 2008, pp.18ss)de Emiliano Brancaccio, *La crisi globale e la critica della teoria economica*;

---

<sup>47</sup> VAKALOULIS, M., *Le capitalisme post-moderne*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2001, p. 221

<sup>48</sup> RENAULT, E., P. *Marxisme et critique sociale en débat*, in

S. AMIN /E. BALIVAR, *Fin du néo-libéralisme?*, ACTUEL MARX, No. 40, Paris, PUF, 2006, pp. 160-163

<sup>49</sup> *Critica marxista*.- ver [Bibliografía](#)

(n.6,2009) de Guglielmo Forges Davanzati, *Pensare la crisi*; (n.1,2010) de Aldo Tortorella, *I conti della crisi*; (n.3,4, 2011) de Bruno Amoroso, *Crisi economica e Stato predatore*, (n. 2, 2010) de Aldo Tortorella, *Crisi politiche e abiezioni morali*; (n.5, 2010) y de Burgio, A., *...Tra disordine mondiale e autoscienza collettiva*; (n.2,2003,pp.55ss) La mundialización antidemocrática y sus peligros se denuncia en los artículos de George, S., *La mondializzazione e i pericoli per la democrazia*; (n.4,1998, pp.17ss) de Vander, F., *La democrazia nell'epoca della llobalizzazione*, (n.5, 2004, pp.76ss) y de Coutinho, C.N., *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma*. (n.2, 2007, pp. 21ss)

Sobre las alternativas ante la mundialización antidemocrática destacan los artículos de Luigi Cavallaro, *Dopo il liberismo, cosa*, (n.3,4, 2009) de Fabio Vander, *Sinistra e liberismo*, (n.5, 2010) Acerca de los debates sobre el legado marxiano destacan los artículos de La Grassa, G., *Capitalismo contemporáneo e ruolo della teoria marxista*, (n.1, 1991, pp. 150ss) de Giuseppe Prestipino, *Dubbi marxisti su teorie marxiane. Ripartire*, (n.3,4, 2010) de Stefania Tarim, *Etica e politica nell'epoca dell'interculturalità*, (n.5, 2010) y de Löwy, M., *Gli intellettuali latinoamericani e la critica sociale della modernità*. (n.4, 1996, pp.47ss) Acerca de los debates teóricos recientes destaca el artículo de Carlos Nelson Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa*. n.1, 2012) Sobre el balance crítico de las experiencias del mundo soviético destacan los artículos de Losurdo, D., *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, (n.3-4, 1992, pp.53ss) de Aldo Tortorella, *Venti anni dopo*, (n.1, 2010) y de Alexander Höbel, *Dopo l'89*, (n.1, 2010).

### ***Les Cahiers de critique communiste***

La izquierda radical socialista francesa ha elaborado análisis y estudios sobre el carácter de la globalización neoliberal; recupera críticamente el legado teórico marxiano para orientar su acción política junto con las clases subalternas. Una somera revisión temática a través de sus principales revistas nos permitirá percatarnos de sus aportaciones teóricas. Destacan por sus reflexiones críticas sobre el neoliberalismo los artículos publicados en *Cahiers de critique communiste*, *Mondialisation et Impérialisme*,<sup>50</sup> por especialistas como Michel Husson, *La mundialización, nuevo horizonte del capitalismo* (p.7-31); Francois Chesnais, *El rol del capital financiero en el imperialismo* (p.43-52); Robert Went, *Globalización, hacia un ultra-imperialismo* (p.53-59); Claude Serfati, *La guerra sin límite, actualidad del siglo XXI* (p.61-69); Jean-Marie Harribey, *Mundialización y ecología*, (p. 71-79); Odile Castel, *Las instituciones al servicio de las potencias imperialistas*, (p.101-108)

Asumimos la concepción gramsciana acerca del carácter político de la filosofía, así como el aserto lukacsiano en el que sostiene que no hay filosofías inocentes. No somos insensibles ni neutrales ante el carácter inhumano, perverso y totalitario del sistema dominante, ni ante la catástrofe humanitaria, el hambre, el sufrimiento, la angustia, el dolor, la tortura, la hecatombe y la muerte generados por este sistema. Esta indignación ética ha sido la motivación profunda que nos han llevado a la filosofía, a la dialéctica, y a la elaboración del trabajo que aquí presentamos. Estas reflexiones expresan plenamente las principales preocupaciones que han motivado el trabajo filosófico que se presenta en este texto, a las que responden los filósofos estudiados.

<sup>50</sup> *Cahiers de critique communiste*, “*Mondialisation et Impérialisme*”, Paris, Syllepse, 2003

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANGUIANO, A., *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México*, UAM, México, 1997
- BARTRA, A., et al., *Nuevo Proyecto de Nación*, Ed. Grijalbo, México, 2011;
- BARTRA, A., et al., *Los grandes problemas nacionales*, Ed. Itaca, México, 2012
- BELLOFIORE, R., *La crisis capitalística, la barbarie che avanza*, Asterios, Roma, 2012
- BELLON, A. et al., *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, Paris, Syllepse, 2001
- BENSAID, D., *Les troskysmes*, Paris, PUF, 2002; trad. esp. *Los troskismos*, El viejo topo, España, 2007
- BLACKBURN, R., et al., *Después de la caída*, ed. Crítica, Barcelona, 1991; ----- *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Cambio XXI /FCPS, México 1994
- CALVEIRO, P., *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Siglo XXI, Argentina, 2012
- DEUSCHER, I., *El maoísmo y la Revolución Cultural china*, Era, México, 1971
- DEUSCHER, I., *El marxismo de nuestro tiempo*, Era, México, 1972
- DEUSCHER, I., *Herejes y renegados*, Ariel, Barcelona, 1970
- DEUSCHER, I., *Ironías de la historia*, Península, Barcelona, 1969
- DEUSCHER, I., *La revolución inconclusa*, Era, México, 1967
- DEUSCHER, I., *Rusia, China y Occidente*, Era, México, 1974
- DEUSCHER, I., *Rusia después de Stalin*, Martínez Roca, Barcelona, 1972
- DEUSCHER, I., *Stalin*, Era, México, 1968
- DEUSCHER, I., *Trotsky* (3 v.), Era, México 1966, 1968, 1969
- D'HONDT, J., *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*, Librairie Gral. Française, Paris, 1984
- DÍAZ-POLANCO, H., *La cocina del diablo. El fraude de 2006...*, Ed. Planeta, México, 2010
- DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 1989
- GRAMSCI, A., [P y P] *Pasado y presente*, México, Juan Pablos, 1977,
- GRAMSCI, A., [Maq.] *Notas sobre Maquiavelo...*, México, Juan Pablos, 1975
- GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, v. 3, , Ed. Era-BUAP, México, 1999-2000
- HELLER, A. / FEHER, F., *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona, 1985
- HELLER, A. / FEHER, F., *Marxisme et démocratie*, Paris, PC Maspero, 1981
- HUSSON, M., *Misère de capital. Une critique du néolibéralisme*, Syros, Paris, 1996
- HUSSON, M., *El capitalismo puro*, Ed. Maia, Barcelona, 2009
- HUSSON, M., *El capitalismo en 10 lecciones*, Viento Sur, Madrid, 2013
- KLEIN, N., *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007
- LA GRASSA, G./PREVE, C., *La fine di una teoría. Il collasso del marxismo storico del novecento*, Ed. Unicopli, Milano, 1996
- LE MONDE DIPLOMATIQUE, *Geopolítica del caos*, Ed. Debate, Madrid, 1999
- LOSURDO, D., *Controhistoria del liberalismo*, Ed. Laterza, Roma, 2006;
- LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, España, 2007
- LOSURDO, D., *Il linguaggio dell'Imperio*, Ed. Laterza, Roma, 2007
- LOSURDO, D., *Le péché originel du XXe. Siècle*, Ed. Aden, Bruxelles, 2007
- LUXEMBURGO, R., *La revolución rusa*, en *Obras escogidas*, vol. II, Ed. Ayuso, Madrid, 1978
- MAQUIAVELO, N., *Il principe*, Mondadori, Milano, 1989
- MAQUIAVELO, *El príncipe*, Rei, México, 1991
- MARRAMAO, G., *Globalizzazione e Filosofia*, , Ed. Valter Casini, Roma 2006
- MARRAMAO, G., *Globalizzazione e Filosofia*, Valter Casini Ed., Roma, 2006
- MARX, K., "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", in *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970
- MERLEAU-PONTY, M., *Humanismo y terror*, Leviatan, Buenos Aires, 1986 (1947)

MERLEAU-PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica*, La Pleyade, Buenos Aires, 1974 (1955)

MODONESI, M., *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, JP/UCM., México, 2003

MONTES, P., *El desorden neoliberal*, Valladolid, Ed. Trotta, 1996

OROZCO, J. L., et al, *¿Hacia una globalización totalitaria?*, Fontamara/ UNAM, México, 2007

PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, EDAF, Madrid, 1975 [1962]

PAPAIOANNOU, K. *Hegel et Marx: l'interminable débat*, Ed. Allia, Paris, 1999 [1976]

PRESTIPINO, G., "La "pseudo-riforma" dell'avolpiana de la dialettica", in *Realismo e utopia*, Ed. Riuniti, Roma, 2002,

PREVE, C., *La fine dell'URSS,, Dalla transizione mancata alla dissoluzione reale*, Ed. C.R.T., Pistoia, 1999

PREVE, C., *Marx inattuale, Eredità e prospettiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004

PREVE, C., *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, Ed. La Città del Sole, Napoli, 2007

RENAULT, E., P. *Marxisme et critique sociale en débat*, in

TOSEL, A., *Démocratie et libéralismes*, Paris, Ed. Kimé, 1995

TRAVERSO, E., *Le totalitarisme. Le XXe. Siècle en débat*, Ed. Du Seuil, Paris, 2001

VARGAS LOZANO, G., *Más allá del derrumbe*, S. XXI, México, 1994

WALLERSTEIN, I., *Después del liberalismo*, UNAM/Siglo XXI, 1996

WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial*, (3 vol.), Siglo XXI, Madrid, 1979, 1984, 1999

WALLERSTEIN, I., *El futuro de la civilización capitalista*, Italia, Barcelona, 1977

WALLERSTEIN, I., *La crisis estructural del Capitalismo*, Contrahistorias, México, 2005

## **BIBLIOGRAFÍA REVISTAS**

### **ACTUEL MARX**

No. 19 *Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1996, Cefai, D., « Merleau Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la redécouverte de la démocratie », in pp. 69-80

No. 31, *Le capital et l'humanité*, Paris, PUF, 2002, Amin, S., *Mondialisation ou apartheid à l'échelle mondiale?*

No. 40, Paris, PUF, 2006, AMIN, S. / BALIVAR, E., *Fin du néo-libéralisme?*

CHOMSKY, N./SAMIR AMIN, *Le nouvel ordre impérial*, Paris, PUF, 2003

GUILHAUMOU, J., et al., *Les libéralismes au regard de l'histoire*, Paris, PUF, 2002

VAKALOULIS, M., *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 221

### **Critica marxista**

n. 3, mag-iug 1990,

Petruciani, S., *L'idea di comunismo dopo la rivoluzione del 1989*, pp. 169-178

n. 4, jug.-ago. 1990,

Ranieri, U., *Per uscire da sinistra dalla crisi del comunismo*, in pp. 75-82

n. 2-3, marzo-giugno 1994

Buffo, G., *La dittatura del linguaggio unico*, pp. 58-59

n. 4, julio-ago., 2002

Ercolani, P., *La miseria della filosofia impolitica*, pp. 61-68

n. 5, sett.-oct., 1999

Tosel, A., *La mondializzazione capitalista o la filosofia che non pensa più*, pp. 59-66

n. 3, maggio-giugno 1990

Finelli, R., *Soggetto e differenza. Il marxismo e la filosofia del postmoderno*, pp. 131-145

n. 1, genn.-febb. 1998

Boccia, M.L., *Declino della politica*, pp. 43-49

n. 1, genn.-febb. 2010

Maria Turchetto, *Le trasformazioni della politica*

n. 4, luglio-ago.1997

Baratta, G., *Lotte di egemonia nell'epoca di "Americanismo e postfordismo"*, pp. 47-58

n. 1, genn.-febb. 1998  
Mortellaro, I., *La lotta per l'egemonia al tempo del mercato unico mondiale*, pp. 12-20  
n. 3, maggio-giugno 2002  
Bevilacqua, E., *Globalizzazione e relazioni di mercato. Per una lettura multidimensionale*, pp. 77-80  
n. 1, genn.-febb. 2009  
Jean-Claude Paye, *Un mercato transatlantico imperiale*  
n. 5, sett.-ott., 2010  
Aldo Tortorella, *Crisi politiche e abiezioni morali*  
Carla Ravaioli, *Arricchimento come impoverimento*  
n. 3-4, maggio-ago., 2003  
Losurdo, D., *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, pp. 31-44

n. 2, marzo-aprile 2003  
Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*, pp. 45-54  
n. 5, sett.-ott., 2004  
Viansino, G., *Stati Uniti; la forza senza egemonia della nuova Roma*, pp. 43-55  
Vander, F., *La democrazia nell'epoca della globalizzazione*, pp. 76-78  
n. 3,4, maggio-ago., 2009  
Giuseppe Prestipino, *Non pace perpetua ma violenza-mondo*  
Luigi Cavallaro, *Dopo il liberismo, cosa*  
n. 1, genn.-febb., 2003  
Garibaldi, F., *Neoliberalismo e crisi del vecchio blocco*, pp. 41-44  
n. 6, nov.-dic. 2008  
Bellofiore, R., *La crisi del neoliberalismo reale*, pp. 18-26  
n. 6, nov.-dic. 2009  
Emiliano Brancaccio, *La crisi globale e la critica della teoria economica*  
n. 1, genn.-febb., 2010  
Maria Turchetto, *Le trasformazioni della politica*  
Guglielmo Forges Davanzati, *Pensare la crisi*  
n. 3,4, maggio-ago., 2011  
Aldo Tortorella, *I conti della crisi*  
n. 2, marzo-aprile 2010  
Bruno Amoroso, *Crisi economica e Stato predatore*  
n. 5, sett.-ott., 2010  
Aldo Tortorella, *Crisi politiche e abiezioni morali*  
Carla Ravaioli, *Arricchimento come impoverimento*  
n. 2, marzo-aprile 2003  
Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*, pp. 45-54  
Burgio, A., *...Tra disordine mondiale e autocoscienza collettiva*, pp. 55-67  
n. 4, luglio-ago., 1998  
George, S., *La mondializzazione e i pericoli per la democrazia*, pp. 17-22  
n. 5, sett.-ott., 2004  
Viansino, G., *Stati Uniti; la forza senza egemonia della nuova Roma*, pp. 43-55  
Vander, F., *La democrazia nell'epoca della globalizzazione*, pp. 76-78  
n. 2, marzo-aprile 2007  
Coutinho, C.N., *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma*, pp. 21-26  
n. 1, genn.-febb. 1991  
La Grassa, G., *Capitalismo contemporaneo e ruolo della teoria marxista*, pp. 150-151  
n. 4, luglio-ago. 1996  
Löwy, M., *Gli intellettuali latinoamericani e la critica sociale della modernità*, pp. 47-52  
n. 3-4, maggio-ago. 1992  
Losurdo, D., *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, pp. 53-63

# **DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN**

## **G. W. F. HEGEL, K. MARX Y LOS MARXISMOS**

### **INTRODUCCIÓN GENERAL: EL PROBLEMA**

#### **1.- CONSIDERACIONES PRELIMINARES**

En este trabajo nos hemos planteado, como punto de partida, algunas interrogantes sobre la concepción marxiana acerca del *Estado*, el *derecho*, la *Libertad* y la *Emancipación*: ¿Existe en la obra de Karl Marx una Teoría del Estado, del derecho, de la Libertad y la Emancipación? ¿La concepción marxiana es opuesta y excluyente con la hegeliana? ¿Los mismos conceptos, pero formulados por Hegel realmente fueron refutados y superados por K. Marx y los marxistas? ¿La filosofía hegeliana ha quedado cancelada por las argumentaciones de los pensadores marxistas? ¿Es prescindible hoy la concepción hegeliana sobre la filosofía del Derecho y del Estado? ¿Las precisiones conceptuales formuladas por K. Marx son incompatibles con las de G.W.F. Hegel? ¿Esas precisiones de K. Marx han sido refutadas y canceladas por Hayek, por Lyotard y por los ideólogos del neoliberalismo y del posmodernismo? ¿Podemos hacer una política *libertaria* y *emancipadora* sin una *filosofía de la Libertad* y de la *emancipación*?

Karl Marx y sus continuadores, como es sabido, formularon críticas a la concepción hegeliana del Estado, argumentando que al asumir, dialectizar y aplicar la concepción materialista feuerbachiana, se habría refutado y superado la filosofía hegeliana en general y su concepción teórica del Estado en particular. Así se suponía que –de la misma manera que Feuerbach habría refutado y superado a Hegel en la filosofía de la religión<sup>1</sup>– K. Marx al reflexionar críticamente acerca del Estado y aplicar el método feuerbachiano, estaría refutando y superando la conceptualización hegeliana sobre el Estado, formulada en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Esta es la versión que sostuvo la mayoría de quienes asumieron el legado y el proyecto marxiano, incluyendo a algunos de los más lúcidos pensadores, salvo la destacada excepción de Antonio Gramsci, estudioso y heredero de una secular –o más bien milenaria– tradición de pensamiento político.

Varios especialistas en filosofía política e historia del pensamiento político, como Norberto Bobbio, sostenían que, a pesar de la inorganicidad de la conceptualización marxiana sobre el Estado, podía reconocerse la existencia de una *Teoría del Estado* en la obra de Karl Marx.<sup>2</sup> Sin embargo, resulta particularmente relevante que Henri Lefebvre –un reconocido filósofo adscrito a la tradición marxiana– cuando efectuó la revisión y estudio minucioso de la elaboración teórica sobre el Estado formulada por Karl Marx y por sus continuadores más destacados –publicado en *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat, de Hegel a Mao*–<sup>3</sup> concluía que en realidad en la obra de aquél filósofo no se encuentra una teoría orgánica, sistemática, coherente y acabada sobre el Estado, sino más bien *tres esbozos teóricos* claramente distinguibles, que fueron elaborados en coyunturas diferentes: “no existe, en

---

<sup>1</sup> FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo; Aportes para la crítica de Hegel*

<sup>2</sup> BOBBIO, N., et al., *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, cap. 1, pp. 15-32

BOBBIO, N., *Ni con Marx ni contra Marx; Teoría general de la política*, cap. II, cap. II, pp. 127-144

<sup>3</sup> LEFEBVRE, H., *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat, de Hegel a Mao*

Marx y Engels, una teoría “marxista” del Estado, sino varios esquemas teóricos sensiblemente divergentes... las notas críticas de Marx contra Hegel y el hegelianismo... no constituyen una teoría del Estado... A aquél que busca en las obras de Marx una teoría del Estado, es decir un cuerpo doctrinal coherente y completo que concierne al Estado, le decimos sin ambages que eso no existe.”<sup>4</sup> Así sostiene que en la obra de Karl Marx “la teoría del Estado comporta la crítica radical del Estado, así como la teoría de lo político comporta la crítica de lo político, y la teoría económica la crítica de la economía política.”<sup>5</sup> De esta manera precisa que “con Marx se ha visto que el Estado no se concibe sin analizar la realidad llamada económica: producción y fuerzas productivas, relaciones de producción y de propiedad, etc. Contra la mayor parte de los marxistas, se ha mostrado que El Estado moderno no se reduce a un reflejo de lo económico.”<sup>6</sup>

Algunos estudiosos contemporáneos han efectuado trabajos minuciosos confrontando los conceptos y las reflexiones teóricas y filosóficas que formularon estos filósofos. Particularmente relevante es la obra de Solange Mercier-Josa *Entre Hegel et Marx*.<sup>7</sup> Empero, encontramos una importante limitación en ese trabajo, puesto que no se asume la tarea y el esfuerzo paciente de estudiar, analizar y considerar las aportaciones filosóficas formuladas en dos de las obras fundamentales de Hegel, en las que presenta su *ciencia de la experiencia de la conciencia* y su síntesis *lógica-metafísica-ontológica*: nos referimos a la *Fenomenología del Espíritu* y a la *Ciencia de la Lógica*, que constituyen, como veremos, las premisas filosóficas de su *Filosofía del derecho*. De esta manera, la autora se reduce a presentar los conceptos hegelianos contrastándolos con las críticas marxianas, recurriendo solamente a la formulación filosófica hegeliana compendiada y resumida, presentada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esto significa que no se asumen ni se recuperan plenamente ni el legado filosófico ni las aportaciones *fundamentales* de la dialéctica hegeliana, tan valorados y elogiados por el propio Karl Marx. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con los conceptos de Karl-Heinz Ilting y David MacGregor –criticados por esa autora– quienes sostienen, el primero que “Marx parece apenas haber comprendido el sentido de ciertos pasajes claves del texto de Hegel”<sup>8</sup>, y el segundo, que “Marx falló el blanco en su duelo con Hegel... Su texto está jalonado de críticas banales a la lógica hegeliana, a veces tan planas que sonrojan... no tienen ninguna exactitud. Son en su mayor parte injustificadas, selladas de mala fe... Ya es tiempo de dejar atrás la crítica juvenil de Marx y de enlazarlos al fascinante proyecto de Hegel.”<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 117, 206, 212

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 213

<sup>6</sup> LEFEBVRE, H., *De l'Etat 4. Les contradictions de l'Etat moderne*

<sup>7</sup> MERCIER-JOSA, S., *Entre Hegel et Marx*

<sup>8</sup> ILTING, K.H., *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx*, (pp. 146-167)

cf ILTING, K.H., *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, (pp. 116-145),

in *RIVISTA DI FILOSOFIA*, No 7-8-9, «Hegel e lo stato», ottobre 1977, Einaudi, Torino, ottobre 1977

<sup>9</sup> MCGREGOR, D., *Propriété privé et révolution dans la Philosophie du droit de Hegel*, in Mercier-Josa, S., *op. cit.*

## LOS OBJETIVOS

Por las consideraciones anteriores, en este trabajo nos proponemos efectuar un análisis hermenéutico sobre los conceptos de *Estado, Derecho, Libertad y Emancipación*:

1.-someter a un balance crítico la elaboración teórica de Karl Marx acerca del Estado, el Derecho, la Libertad y la Emancipación y sus relaciones con la obra filosófica de G.W.F. Hegel;

2.-analizar y valorar críticamente la formulación teórica sobre el Estado, el Derecho, la Libertad y la Emancipación planteada por Karl Marx y por sus seguidores más destacados, con la finalidad de identificar sus aportaciones, sus alcances y sus límites. Esta confrontación nos conducirá a reflexionar acerca de la compatibilidad o exclusión de estas concepciones, sobre su continuidad o discontinuidad, sobre su mayor o menor concreción dialéctica

3.-confrontar, analizar y valorar las concepciones teóricas y filosóficas sobre el Estado el Derecho, la Libertad y la Emancipación que formularon G.W.F. Hegel y K.Marx.

4.- estudiar las *premisas filosóficas* que constituyen el *fundamento* de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y la *Enciclopedia* con la finalidad de valorar críticamente la coherencia, la organicidad, la concreción, la consistencia, la consecuencia y la vigencia de la conceptualización hegeliana.

5.- analizar la estructura lógica y el despliegue conceptual de la *Filosofía del derecho* de Hegel, con la finalidad de valorar su consistencia lógica y teórica, confrontándola con las críticas fundamentales que han sido formuladas por los marxistas y por los liberales.

## NUESTRAS TESIS

Considerando el balance referido de Henri Lefebvre, y particularmente su tesis sobre la *inexistencia* de una teoría del Estado *orgánica, sistemática, coherente y consistente* en la obra de Karl Marx, tendríamos que deducir explícitamente la tesis de que *no existe una teoría marxiana del Estado*, lo cual no anula la validez de su *crítica del aparato estatal* ni la *crítica de la economía política*, ni el reconocimiento del peso y la influencia de la clase capitalista en el aparato estatal.

Por consiguiente, tendríamos que concluir que la formulación teórica marxiana sobre el Estado no puede constituir una verdadera refutación de la filosofía del Estado de Hegel, en la medida en que no llega a construir una formulación teórica o filosófica consistente y orgánica, ni constituye una verdadera teoría *alternativa* frente a la hegeliana. En ese sentido podríamos afirmar que las *aportaciones críticas* de Karl Marx y de algunos de sus seguidores –*crítica de la economía política y crítica del aparato estatal*– en realidad constituyen aportaciones y precisiones que se encuentran enmarcadas dentro del *modelo teórico* formulado por Hegel en sus *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*.



La solución o *síntesis dialéctica* que logra integrar las aportaciones marxianas en el marco de la concepción (*dialéctica*) hegeliana sobre el Estado fue la elaborada por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*, en cuyos textos asume el concepto del *carácter ético del Estado*, el *concepto de hegemonía*, la distinción entre *la sociedad política y la sociedad civil* en el seno del *Estado*, subraya el *papel de los intelectuales* en la vida estatal, etc. Herbert Marcuse contribuyó con una fina y profunda obra en la que muestra la dominación tecnológica totalitaria en la sociedad unidimensional. Ernst Bloch contribuyó a mostrar el papel de los sueños, la utopía dialéctica y la esperanza en el proceso de transformación histórica.

En lo que concierne a la obra hegeliana, siguiendo a B. Bourgeois, a A. Lécrivain, a J-F. Kervégan, a G. Amengual y a Th. Rossi Leidi <sup>10</sup>, sostenemos que la *Filosofía del derecho* supone ciertas *premisas filosóficas* sin las cuales resulta imposible su comprensión: la *ciencia de la experiencia de la conciencia* formulada en la *Fenomenología del Espíritu*; la *Ciencia de la lógica*, que constituye una *lógica ontológica*, en tanto que es una *síntesis lógica-metafísica-ontológica*; y el *sistema filosófico* formulado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Consiguientemente, la estructura de aquella obra, el desarrollo de las *figuras de la libertad* que efectúa en la misma, la organización *lógica* y el “aparato” *conceptual* que despliega, *suponen* como *premisas* a las grandes obras señaladas, en las cuales se presentan:

I. el despliegue de las *figuras de la conciencia*;

II. el desarrollo de las *categorías lógicas del Ser*, la *Esencia* y el *Concepto*;

III. la estructura *sistemática y silogística* presentada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: 1. *lógica*, 2. *filosofía de la naturaleza*, 3. *filosofía del Espíritu*: 3.1 el *espíritu subjetivo*, 3.2 el *espíritu objetivo* (que comprende a la *filosofía del derecho*), 3.3 el *espíritu absoluto*.

En consecuencia, podemos afirmar que las severas dificultades que ha encontrado la mayoría de los lectores de la *Filosofía del derecho* para lograr su comprensión cabal se derivan del hecho de que han pretendido analizarla y comprenderla *abstractamente*, es decir, separada del conjunto del sistema y de sus *premisas filosóficas*.

## 2.- ACOTACIONES METODOLÓGICAS

Estamos conscientes de que las reflexiones y las tesis que planteamos aquí se encuentran a contrapelo de las concepciones dogmáticas que han dominado en las interpretaciones formuladas por muchos de los estudiosos de estas obras, tanto de aquellos que reivindicaban y asumen el legado marxiano, como de aquellos que lo rechazan. Sin embargo, por nuestra parte, asumiendo el *legado crítico* de Karl Marx y su *proyecto emancipatorio*, compartimos la concepción planteada por Georg Lukács: “Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual

---

<sup>10</sup> BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes ; Hegel : Les Actes de l'Esprit* (2001) ;  
LÉCRIVAIN, *Hegel et l'Éticité* (2001) ; KERVÉGAN, J-F., *Hegel et l'hégélianisme* (2005) ;  
ANGEHRN, E., et al, *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*;  
ROSSI LEIDI, Th., *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne* (2011)

tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esta ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores... Pues suponiendo –aunque no admitiendo– que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista “ortodoxo” serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un momento su ortodoxia marxista.”<sup>11</sup>

En nuestra aventura crítica pretendemos asumir el desafío y el criticismo kantianos, tan admirados por el propio Karl Marx: ¡*sapere aude!*: “En todas sus faenas la razón debe someterse a la crítica, a cuya libertad no puede atentar con prohibición alguna sin perjudicarse a sí misma y atraerse una sospecha desfavorable. Pues bien, nada hay tan importante en materia de cualidad, ni nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta indagación fiscalizadora y verificadora que no admite autoridad... Mas aunque la razón no puede *resistirse* nunca a la crítica, tampoco tiene siempre motivo para *asustarse* de ella.”<sup>12</sup> Asimismo, sabemos que el propio Karl Marx nos recomendaría *De omnibus dubitandum [hay que dudar de todo]*<sup>13</sup>, puesto que afirmaba y reiteraba que “la crítica verdaderamente filosófica... no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las *explica*, comprende la génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su *propia* significación.”<sup>14</sup> Finalmente es necesario tener presente que el propio Marx sostenía reiteradamente: “*Todo lo que se es que yo no soy marxista*”<sup>15</sup> Esto significa que podemos *asumir* el legado crítico y el proyecto emancipador de Karl Marx sin convertirnos en *marxólatras*, aplicándole a Marx su propio método y su propia crítica. Así esperamos contribuir a la tarea de la *reconstrucción del materialismo histórico* y a la definición de estrategias más eficaces para participar en la construcción de una nueva sociedad en la que se realicen los postulados de la revolución francesa: *liberté, égalité, fraternité*; esa es la herencia fundamental que asumen y reformulan K. Marx, A. Gramsci, H. Marcuse y Ernst Bloch<sup>16</sup> a la cual denominaron *socialismo*.

### 3.- ACOTACIONES HERMENÉUTICAS

Para efectuar el análisis y las reflexiones que presentamos en este trabajo hemos asumido el legado de la filosofía dialéctica y de la hermenéutica. En consecuencia, de entrada necesitamos establecer la distinción entre la *exégesis* y la *hermenéutica*. No pretendemos efectuar un ejercicio escolástico o una *exégesis*,<sup>17</sup> tal como habituaban los soviéticos y sus similares, quienes deificaron la obra de K. Marx y la trataban como texto sagrado. No se trata de desentrañar los misterios implícitos en ciertos *escritos sagrados*, sino de efectuar

---

<sup>11</sup> LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, pp.1-2

<sup>12</sup> KANT, E., *Crítica de la razón pura*, t. II, p. 339

<sup>13</sup> cit. RUBEL, M., *Páginas escogidas de Marx...*, v. 1, p. 96

<sup>14</sup> MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 114

<sup>15</sup> MARX, K., ENGELS, F., *Correspondencia*, p. 377

<sup>16</sup> BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*

<sup>17</sup> La Real Academia Española define así: “*exegesis* o *exégesis*. (Del gr. ἐξήγησις, explicación, relato).

1. f. Explicación, interpretación. Aplícase principalmente a la de los libros de la Sagrada Escritura”

un análisis de textos de orden filosófico, cuyos autores nunca pretendieron sacralidad, ni para sí mismos ni para sus obras. Paul Ricoeur establece la distinción entre la *hermenéutica filosófica* y la *hermenéutica bíblica*,<sup>18</sup> mostrando que esta última se remite a la fe en la sacralidad de los textos. Las cuestiones filosóficas que abordaremos necesitan analizarse e interpretarse justamente con la hermenéutica filosófica. Pretendemos argumentar desde y con el método propio de la hermenéutica filosófica, dado que la *hermenéutica* constituye la continuidad y el clímax de la filosofía *dialéctica*.<sup>19</sup> Pretendemos interpretar y comprender textos filosóficos de pensadores que se autodefinieron como dialécticos; comprender la estructura lógica y sistemática de sus grandes obras filosóficas; identificar sus propias inconsecuencias con la dialéctica y algunas de sus insuficiencias conceptuales; indicar algunas vías para corregir las interpretaciones superficiales y mecanicistas que han violentado la “*dialéctica de la cosa misma*”; identificar los prejuicios oscurecedores que han impedido la propia *comprensión dialéctica* del *Estado*, el *Derecho*, la *libertad* y la *emancipación*; mostrar que, en consecuencia, esos falsos conceptos y esos prejuicios han contribuido para impedir la liberación y la emancipación humanas, o han contribuido a reproducir las estructuras opresivas que violentan la libertad, la dignidad y los derechos humanos.

Podría pensarse, en un primer acercamiento, que nuestro trabajo consistiera en una tarea de *deconstrucción*; más bien consideramos que se trata de una *reconstrucción hermenéutica*, o, mejor, de una *hermenéutica reconstructiva*, puesto que nos proponemos mostrar la *estructura lógica* (silogística) del conjunto de la obra filosófica hegeliana y de la fundamentación y la estructura dialéctica de la *Filosofía del derecho* de Hegel; asimismo, pretendemos confrontar esa elaboración conceptual *dialéctica* con las correspondientes tesis marxianas, las cuales, como se sabe, han sido consideradas por muchos autores como una *superación* de la filosofía hegeliana; esa es la cuestión que proponemos someter a discusión. En un artículo titulado *Decostruzione e interpretazione*, G.H. Gadamer concluye, después de analizar precisamente la concepción de Jacques Derrida, que “la deconstrucción, que tiene fija la diferencia, se encuentra al inicio de un diálogo, no al final”<sup>20</sup> Esto significa que la deconstrucción puede ser un punto de partida, pero no constituye la culminación, y menos aún la superación o sustitución de las tareas propias de la hermenéutica.

Las aportaciones de G. H. Gadamer.- En uno de sus textos Gadamer expresó el reconocimiento del “parentesco” de su obra con el legado hegeliano, manifestando que “nuestro punto de partida había sido la insuficiencia del moderno concepto de método. La justificación filosófica más importante de esta insuficiencia es la apelación expresa del concepto griego de método por parte de Hegel con esto se confirma el parentesco de nuestro planteamiento con Hegel y con el pensamiento clásico...”<sup>21</sup> Asimismo, Gadamer hizo explícita su apropiación de *la herencia de Hegel* indicando que “lo que hay que hacer es conocer con Hegel la dialéctica de lo universal y de lo concreto como la suma de toda la

<sup>18</sup> RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, “*Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica*”, pp. 111-123

<sup>19</sup> HARRIS, H.S., “*Il sistema di Hegel come teoria e pratica di interpretazione*”, in GERAETS, T., (a cura di), *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti, 1993, pp. 65-78

<sup>20</sup> GADAMER, G.H., “*Decostruzione e interpretazione*”, in GERAETS, T., (a cura di), *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti, 1993, pp. 55-64

<sup>21</sup> VM, I, p 555

metafísica actual y comprender –en relación íntima con ello– que esa suma debe sacarse incesantemente de nuevo.”<sup>22</sup>

Una vez definida nuestra fundamentación, en y desde esa tradición dialéctica, tenemos necesidad de explicitar nuestra apropiación de sus principales tesis y planteamientos metodológicos, puesto que en ellos nos hemos orientado en la construcción de nuestro trabajo. Gadamer sostenía que “la hermenéutica... es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible.”<sup>23</sup> En ese tenor el filósofo explicitaba claramente sus objetivos: “el fin de la hermenéutica es siempre restituir y restablecer el acuerdo, colmar las lagunas.”<sup>24</sup> En el mismo sentido sostenía que “la meta común está siempre en romper las convenciones del discurso y del pensamiento para abrir horizontes nuevos.”<sup>25</sup> Empero, el filósofo precisaba también sus alcances y limitaciones: “la reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad.”<sup>26</sup>

**1º. – Interpretación y comprensión.-** Gadamer planteaba algunas reglas básicas de la hermenéutica sobre la interpretación y la comprensión: “toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias... y se fijará “en las cosas mismas”<sup>27</sup> Por consiguiente sostenía que “comprender se refiere más bien a que uno es capaz de ponerse en el lugar del otro y expresar lo que ha comprendido y que es lo que tiene que decir sobre ello.”<sup>28</sup> Esta concepción implica que “el que quiere comprender tiene que intentar distanciarse de sus propias opiniones respecto a las cosas.”<sup>29</sup> Empero, reconociendo ciertas restricciones precisa que “la interpretación no debe “indicar la verdadera comprensión de un pasaje”, sino que lo suyo es expresamente resolver las oscuridades que impiden... la “comprensión completa de los textos.”<sup>30</sup>

Nuestro filósofo reconocía que también el hermeneuta forma parte de una tradición: “la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido.”<sup>31</sup> De esa manera reiteraba que “el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido.”<sup>32</sup> En ese contexto el filósofo sostenía que “la hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una tradición* desde donde la cosa puede hablarme.”<sup>33</sup>

---

<sup>22</sup> “La herencia de Hegel”, in *Antología*, p. 317

<sup>23</sup> VM, II, p. 369

<sup>24</sup> *Prob. Csc Hist*, p. 98

<sup>25</sup> G.H., p. 94

<sup>26</sup> VM, II, p. 254

<sup>27</sup> VM, II, p. 65

<sup>28</sup> G H, p 77

<sup>29</sup> VM, I, 660

<sup>30</sup> VM, I, 236

<sup>31</sup> VM, I, 365

<sup>32</sup> VM, II, 68

<sup>33</sup> *Prob. Csc Hist*, p.109

Por consiguiente, el filósofo mostraba la relación de la comprensión y la interpretación: “en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquella su condición de explicitud... La interpretación en el medio del lenguaje muestra por sí misma con claridad lo que la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia... Comprender e interpretar están imbricados de un modo indisoluble.”<sup>34</sup>

**2.- La distancia temporal.-** Gadamer explicaba la enorme importancia que tiene la distancia temporal en las tareas de la hermenéutica, insistiendo sobre “el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”<sup>35</sup> Por consiguiente, sostenía que “así se precisa de nuevo la tarea de la hermenéutica. Es tan sólo gracias al fenómeno de la distancia temporal y a su concepto clarificado como podría resolverse la tarea propiamente crítica de la hermenéutica, a saber, la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos.”<sup>36</sup> Con mayor precisión planteaba que “sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios falsos que producen los *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión...”<sup>37</sup>

Por consiguiente, el filósofo reconocía la función del distanciamiento en las tareas hermenéuticas para la superación de los prejuicios oscurecedores: “La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez... No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado... La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención... ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la *pregunta*.”<sup>38</sup>

En consecuencia, esa concepción conducía a Gadamer a reconocer la *historicidad de las interpretaciones*: “cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma... El verdadero sentido de un texto... está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por todo el proceso histórico.”<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> VM, I, 478-479

<sup>35</sup> V y M, I, p. 360

<sup>36</sup> *Prob. Csc Hist*, p.111

<sup>37</sup> VM, I, 369

<sup>38</sup> VM, II, p. 69

<sup>39</sup> VM, I, 366

**3.- Las preguntas hermenéuticas.-** Ahora bien, las investigaciones hermenéuticas se traducen en las interrogaciones de los intérpretes: “también el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete.”<sup>40</sup> De esa manera el filósofo planteaba ciertas implicaciones sobre el sentido creativo de las preguntas: “el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente *más allá* de ello. Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles... Como se muestra en esta reflexión, la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta.”<sup>41</sup> En ese marco, por consiguiente, el filósofo sostenía que “*a la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer.*”<sup>42</sup> Empero, obviamente, la labor hermenéutica no conduce a interrogarse de manera indiscriminada, incesante e ininterrumpida sobre cada frase, cada concepto, cada párrafo o cada página de los textos estudiados. En consecuencia, *en nuestro trabajo nos restringimos a las preguntas sobre las cuestiones fundamentales* que conducen a las *claves interpretativas* de los textos. Estas han sido nuestras reglas de interpretación, a partir de las cuales consideramos como obvios ciertos temas y conceptos y destacamos solamente los conceptos que consideramos como *claves fundamentales*.

**4. El círculo hermenéutico.-** La hermenéutica, por consiguiente, se traduce en cuestiones metodológicas que se resumen en el concepto de *círculo hermenéutico*: “caracterizamos el círculo hermenéutico como una dialéctica entre la “adivinación” del sentido del todo, y su explicación ulterior por las partes.”<sup>43</sup> Así reiteraba el filósofo sobre esta cuestión: “recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo.”<sup>44</sup> En ese sentido proponía que “el concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se puede deducir una cosa de otra... sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender.”<sup>45</sup> Por consiguiente, el filósofo precisaba sus conceptos sobre “el círculo de la comprensión”, indicando que “la regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo... La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo... El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo.”<sup>46</sup> Esta regla hermenéutica nos conduce, evidentemente, a analizar e interpretar las obras o textos particulares, así como las tesis y los conceptos en el marco de *la totalidad orgánica* de la obra filosófica de cada filósofo.

---

<sup>40</sup> VM, I, 447

<sup>41</sup> VM, I, 448

<sup>42</sup> VM, I 565

<sup>43</sup> *Prob. Csc Hist*, p.106

<sup>44</sup> VM, I, p. 360

<sup>45</sup> VM, II, p 320

<sup>46</sup> V M, II, p 63

**5.-La fusión de horizontes.-** Ahora bien, la interpretación y comprensión de textos clásicos nos conducen a la cuestión de los diferentes horizontes epocales del autor del texto y del propio hermenauta, lo cual formula el filósofo troquelando en concepto de *fusión de horizontes*: “el horizonte representa un momento integral en el proceso de investigación hermenéutica.”<sup>47</sup> Con mayor precisión el filósofo explica que “el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios... En la relación de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación.”<sup>48</sup> En consecuencia, precisa que “forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que... hemos llamado fusión de horizontes.”<sup>49</sup>

Empero, la tarea hermenéutica que corresponde a la *fusión de horizontes* implica el reconocimiento de *la historicidad de los textos clásicos* y del propio intérprete: “*Pensar históricamente* quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar... En el análisis del proceso hermenéutico... la obtención del horizonte de interpretación es en realidad una fusión horizontal... La interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto... Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece.”<sup>50</sup> Esta cuestión implica que “la fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu.”<sup>51</sup> Empero, es necesario explicitar que las pretensiones de comprensión exigen *la autovigilancia crítica del hermenauta*: “una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos... el intérprete y el texto tiene su propio “horizonte” y la comprensión supone una fusión de estos horizontes.”<sup>52</sup> De esta manera, precisa que “si el intérprete supera el elemento extraño de un texto... resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado *fusión de horizontes*.”<sup>53</sup>

El filósofo explica el origen de la necesidad de las tareas propias de la hermenéutica: “La tendencia del *Dasein* (“*ser ahí*”) al encubrimiento es la que plantea especialmente la tarea de la hermenéutica. La hermenéutica tiene que destapar y dejar al descubierto aquello en lo que siempre tropieza la voluntad de entender.”<sup>54</sup> Asimismo puntualiza que “no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Precisamente, cuando tratamos de entender al otro, tenemos la experiencia hermenéutica de que tenemos que romper en nosotros una resistencia, si es que queremos escuchar al otro como el otro que

---

<sup>47</sup> VM, II, p 21

<sup>48</sup> VM, I, p. 376-377

<sup>49</sup> VM, I, p. 453

<sup>50</sup> VM, I, p. 477

<sup>51</sup> VM, II, p 61

<sup>52</sup> VM, II, p. 111

<sup>53</sup> VM, II, p 338

<sup>54</sup> *H y dif. Onto.*, in *Antol.*, p. 352

es.”<sup>55</sup> En una clara apropiación del legado hegeliano el filósofo subraya que “es indispensable seguir asumiendo el “esfuerzo del concepto.”<sup>56</sup> Así precisa que “la tarea actual de la historia de los conceptos es clara: se trata... de reavivar el sentido originario, crítico y polémico, de los conceptos.”<sup>57</sup> E en consecuencia, por lo tanto, Gadamer insiste en la necesidad de ocuparse de la historia de los conceptos: “el rigor en el uso de los conceptos requiere un conocimiento de su historia para no sucumbir al capricho de la definición.”<sup>58</sup> Consiguientemente, nosotros tendremos que ocuparnos de la historia de los conceptos de *Estado, Derecho, libertad y emancipación* en el marco de la tradición filosófica *dialéctica*.  
*\*Acotaciones hermenéuticas*

**6.- Hermenéutica y autocrítica.-** Gadamer precisa que “la reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia histórico efectual.”<sup>59</sup> Esta cuestión implica, entonces, que el hermeneuta filosófico está efectuando un ajuste de cuentas con su propia trayectoria conceptual.

Las aportaciones de Paul Ricoeur.- Como se sabe, Paul Ricoeur efectuó relevantes aportaciones y precisiones a la hermenéutica. En *El conflicto de las interpretaciones* filósofo precisaba que “la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal.”<sup>60</sup> En su obra *Teoría de la interpretación* Ricoeur sostenía que “la comprensión tiene que ver menos que nunca con el autor y su situación. Intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto.... Lo que hemos dicho acerca de la semántica profunda... más bien nos invita a pensar en el sentido del texto como un mandato proveniente del texto, como una nueva forma de ver las cosas, como una orden de pensar de cierta manera.”<sup>61</sup> Asimismo el filósofo francés sostenía que “la interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante. Esta meta es lograda en la medida en que la interpretación actualiza el sentido del texto para el lector del presente.” (p 103) Por consiguiente planteaba que “comprender a un autor mejor de lo que él podría comprenderse es mostrar el poder de revelación implicado en su discurso más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial. El proceso de distanciamiento, o de atemporalización... es la presuposición fundamental para esta ampliación del horizonte del texto. (p 104) En su célebre obra *Del texto a la acción* P. Ricoeur proponía que “la tarea de la hermenéutica es doble: reconstruir la dinámica interna del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable.”<sup>62</sup> Por consiguiente explicitaba que “el

---

<sup>55</sup> H y dif. Onto, in *Antología*, p 358

<sup>56</sup> A H, p 36

<sup>57</sup> A H, p. 120

<sup>58</sup> VM, II, p. 389

<sup>59</sup> VM; II, p. 117. cf. GADAMER, G.H., “Le problème hermeneutique”, in *Archives de philosophie*, v. 33, Ed. Beauchesne, Paris, 1970, pp. 3-27

<sup>60</sup> RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones*, p.17

<sup>61</sup> RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación*. p 100

<sup>62</sup> RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, p. 349



*círculo hermenéutico*... continúa siendo una estructura insuperable del conocimiento aplicado a las cosas humanas... En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión —y *viceversa*, entre comprensión y explicación, constituye el *círculo hermenéutico*.”(p 194) En el mismo sentido precisaba que “se muestra como posible situar la explicación y la interpretación en un único *arco hermenéutico* e integrar las actitudes opuestas de la explicación y la comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación de sentido.” (p.144) Por tanto explicaba que “la idea de interpretación, comprendida como apropiación... está en el extremo de lo que hemos llamado antes el *arco hermenéutico*... Pero toda teoría de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo... El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto.”(p.147) Así pues, de manera concluyente el filósofo sostenía que “es tarea de la hermenéutica de las tradiciones recordar a la crítica de las ideologías que el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites sólo sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales... Quien no es capaz de reinterpretar su pasado quizá no sea tampoco capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación.”(p 344) Empero, explicitaba con mayor precisión: “pero la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!” (p 347) Por nuestra parte nos atenemos a estas reglas hermenéuticas en nuestra tarea de interpretación y revaloración crítica de textos de índole dialéctico.

Finalmente, en nuestra pretensión de efectuar una tarea de *hermenéutica dialéctica y crítica*, coincidimos plenamente con los conceptos planteados por J. M Romero, quien su obra *Hacia una hermenéutica dialéctica* <sup>63</sup> concluye explicando su concepción sobre la *hermenéutica crítica* sosteniendo que “la crítica toma aquí... la forma del desciframiento de las tendencias progresivas y utópicas... de cara a posibilitar la constatación de su carácter no homogéneo ni clausurado y la apropiación colectiva de tales contenidos en un sentido activador de la conciencia y la praxis enfrentadas razonablemente a lo existente ... para nuestro horizonte epocal, acuciantemente necesitado de un trabajo teórico capaz de reapropiarse de lo político en su desciframiento de lo concreto. Capaz, en definitiva, de abrir el horizonte histórico de lo posible más allá de las limitaciones impuestas a lo pensable por la dogmática sustentadora del *nuevo orden mundial*.”

---

<sup>63</sup> ROMERO, J. M., *Hacia una hermenéutica dialéctica*, p 296

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANGEHRN, E., et al, *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989
- BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980
- BOBBIO, N., et al., *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, México, UAP, 1978.
- BOBBIO, N., *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999;
- BOBBIO, N., *Teoría general de la política*, Madrid, Editorial Trotta, 2003
- BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes*, PUF, Paris, 1992;
- BOURGEOIS, B., *Hegel : Les Actes de l'Esprit*, Lib. Vrin, Paris, 2001;
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo; Aportes para la crítica de Hegel*
- GADAMER, G.H., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos.*, Cátedra, Madrid, 1988
- ILTING, K.H., *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx*, (pp. 146-167)  
cf ILTING, K.H., *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, (pp. 116-145),  
in *RIVISTA DI FILOSOFIA*, No 7-8-9, «Hegel e lo stato», ottobre 1977, Einaudi, Torino, ottobre 1977
- KANT, E., *Crítica de la razón pura*, Ed. Lozada
- KERVÉGAN, J-F., *Hegel et l'hégelianisme*, PUF, Paris, 2005
- LÉCRIVAIN, *Hegel et l'Éticit *, Lib. Vrin, Paris, 2001
- LEFEBVRE, H., *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat, de Hegel a Mao*, Paris, U.G.E., 1976.
- LEFEBVRE, H., *De l'Etat 4. Les contradictions de l'Etat moderne*, Paris, U. G. E., 1979
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1972
- MARX, K., ENGELS, F., *Correspondencia*
- MCGREGOR, D., *Propriété privé et révolution dans la Philosophie du droit de Hegel*,  
in Mercier-Josa, S., *op. cit*
- MERCIER-JOSA, S., *Entre Hegel et Marx*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1999
- ROSSI LEIDI, Th., *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, Paris, L'Harmattan, 2011
- RUBEL, M., *Páginas escogidas de Marx...*, v. 1

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE HERMENÉUTICA**

- GADAMER, G.H., *Verdad y método I*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1988
- GADAMER, G.H., *Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1992
- GADAMER, G.H., *Antología*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001
- GADAMER, G.H., *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Ed. Trotta, 2002
- GADAMER, G.H., *El giro hermenéutico*, Madrid, Ed. Cátedra, 2007
- GADAMER, G.H., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Ed. Tecnos, 2001
- GADAMER, G.H., “Decostruzione e interpretazione”, in GERAETS, T., *Dialetica ed Ermeneutica*
- GADAMER, G.H., “Le problème hermeneutique”, in *ARCHIVES DE PHILOSOPHIE*, Ed., Beauchesne, Paris, 1970, T. XXXIII, Cahier I, pp. 3-27

GERAETS, T., (a cura di), *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti, 1993

RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones*, Bs. Aires, FCE, 2003

RICOEUR, P., *De texto a la acción*, Bs. Aires, FCE, 2000

RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995

ROMERO, J.M., *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Ed. Síntesis, 2005

WEISS, I., *Expression et spéculation dans l'idealisme hégélien*, L'Harmattan, Paris, 2003, IIIe. P., « Critique, herméneutique, dialectique », pp 133-193

#### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

**1970, T. XXXIII, Cahier I**

Gadamer, H-G., *Le problème hermeneutique*, pp. 3-27

**1976, T. 39, Cahier 2**

Geraets, T.F., *Dialectique et interrogation*, pp. 269-283

**1989, T.52, Cahier 1**

Pöggeler, O., *Conflit des intyepretations. "Laudatio", en honneur de paul Ricoeur*, pp.3-12

**1990, T. 53, Cahier 3**

Grondin, J., *L'Universalisation de l'herméneutique chez H.G. Gadamer*, pp. 531-545

Rockmore, T., *Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel*, pp.547-557

Margolis J., *Les trois sortes d'universalité dans l'herméneutique de H.G. Gadamer*, pp. 559-571

**1993, T. 56, Cahier 3**

Porée, J., *Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique*, pp. 383-415

DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Ed. Trotta, Madrid, 1995

BEARDSWORTH, R., *Derrida y lo político*, Ed. Prometeo, Bs. Aires, 2008

SPINKER, M., (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a... Derrida*, Ed. Akal, Madrid, 2002

**PRIMERA PARTE**

**DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO Y LIBERTAD EN G. W. F. HEGEL**



## DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO Y LIBERTAD EN G. W. F. HEGEL

### INTRODUCCIÓN a la filosofía hegeliana

Hace ya más de seis décadas M. Merleau-Ponty planteaba en su obra *Sens et non-sens* una tesis que hoy aún resulta vigente: “Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo –por ejemplo del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis– e inaugura la tentativa de exploración de lo irracional y de su incorporación a una Razón ensanchada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo. Hegel es el inventor de esta Razón más comprensiva que el entendimiento.”<sup>1</sup> Esta cuestión, que encontramos correcta para el conjunto de la obra de ese filósofo, también la consideramos válida para la filosofía del *Derecho*, del *Estado* y de la *Libertad*, como mostraremos a lo largo de este trabajo.

La obra filosófica de Hegel, obviamente, no apareció de golpe, ya terminada. Este filósofo, como cualquier otro hombre o pensador, fue producto de las condiciones y los procesos históricos que vivió. G. Lukács formuló una caracterización y una interpretación de la evolución intelectual de *El joven Hegel*<sup>2</sup>, es decir, de la elaboración que precedió a sus grandes obras. El proceso complejo de la Revolución francesa constituyó un estímulo y una experiencia determinante en su elaboración filosófica, como han mostrado las investigaciones de F. Rosenzweig, J. Ritter, J. D’Hondt y D. Losurdo.<sup>3</sup> Estos historiadores de la filosofía han escrito brillantes obras acerca de nuestro filósofo, con las cuales han contribuido a despejar los prejuicios y los mitos que lo presentaban como un vocero del estado prusiano y como filósofo de la restauración. En su biografía magistral *Hegel*<sup>4</sup> D’Hondt nos muestra fina y detalladamente la evolución intelectual de nuestro filósofo, de tal manera que descubrimos la imagen ocultada por siglo y medio de prejuicios, interesados o ignorantes. Podríamos afirmar que la experiencia del *Terror* constituye para Hegel la evidencia de que la *filosofía del derecho natural*, que constituyera la autojustificación y la orientación filosófica de esa Revolución, estaba ya totalmente agotada e incapacitada para construir el mundo de *liberté, égalité y fraternité* que fuera postulado por los ideólogos del tercer estado.

La elaboración teórica y filosófica plasmada en la *Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel sólo puede ser comprendida cabalmente en el marco de su *Sistema filosófico*, es decir, la *Enciclopedia* y de los *sistemas particulares* expuestos en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la Lógica*. Esto significa que esa obra tiene como *premisas lógicas, epistemológicas y ontológicas* 1) la *ciencia de la experiencia de la conciencia* plasmada en la *Fenomenología del Espíritu*; 2) la *lógica ontológica* formulada en la *Ciencia de la Lógica*; y 3) el *sistema global*, expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M., “*El existencialismo en Hegel*”, in *Sentido y sinsentido*, p. 109

<sup>2</sup> LUKÁCS, G., *El joven Hegel; Der junge Hegel*

<sup>3</sup> ROSENZWEIG, F., *Hegel et l’Etat*, (1991); RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Paris, 1970; D’HONDT, J., *Le parcours hégélien de la Révolution française*, in BOURGEOIS, B., et al, *La philosophie et la Révolution française*; LOSURDO, D., (a cura di) *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*,

<sup>4</sup> D’HONDT, J., *Hegel. Biographie*; trad. esp. *Hegel*, Ed. Tusquets; D’HONDT, J., *Hegel secret*

## Hegel y el iusnaturalismo

Norberto Bobbio ha mostrado en diferentes trabajos la novedad histórica que representa la *Filosofía del Derecho*, en tanto ruptura y continuidad, en la cual Hegel asume críticamente y reelabora ciertos conceptos formulados por la tradición de la *filosofía del derecho natural* en la modernidad.<sup>5</sup> De esa manera, los conceptos de *Estado* y de *Sociedad civil* adquieren un significado radicalmente diferente del que habían tenido en aquella tradición. M. Bovero, por su parte, ha mostrado minuciosamente las diferencias de contenido que adquieren con Hegel esos conceptos una vez retroquelados por el filósofo.<sup>6</sup>

Empero, a pesar del fino trabajo analítico y didáctico, estos autores no abordan la tarea de identificar y explicitar cuáles son los nuevos *fundamentos metodológicos, epistemológicos y ontológicos* de los que ya dispone Hegel cuando redacta los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, y que hacen posible la reelaboración de los conceptos aludidos y la formulación de esta nueva *Filosofía del Derecho*.

Necesitamos recordar que desde sus *Escritos de juventud* Hegel se preocupaba y reflexionaba sobre cuestiones políticas y estatales,<sup>7</sup> y que ya desde 1802 escribe *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, un riguroso balance crítico de la *filosofía del derecho natural* moderna, haciendo particular referencia al texto de J. G. Fichte *Fundamentos del derecho natural* (1896).<sup>8</sup> En esa obra sostiene que se trata de “inauténticas (*unechten*) maneras de tratar científicamente el Derecho Natural (...) en consecuencia...habrá que negarles toda significación a las maneras anteriores de tratar el derecho natural...y a diferentes principios del mismo.”<sup>9</sup> De esta manera, puntualiza que “adolece, pues, en general, el empirismo de todo criterio acerca de por dónde discurre la frontera entre lo accidental y lo necesario, de lo que debería permanecer y de lo que debiera suprimirse... constituye solamente una incapacidad de la razón, que no llega a elevar a la forma ideal aquello que abarca y penetra, ni a tomar conciencia de ello como Idea... se trata de la empiria que se estrella contra sí misma, y de la limitación, que se hace trizas contra la limitación”<sup>10</sup> Asimismo formula su crítica al formalismo señalando: “Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real... De forma que, de acuerdo con la verdad, la sublime aptitud de la autonomía de la legislación de la razón práctica pura, consiste en la producción de tautologías... Pero en la medida en que la infinitud se fija y se separa de lo

<sup>5</sup> BOBBIO, N., “Hegel e il giusnaturalismo”, in *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p. 3-33

-----, “El modelo iusnaturalista”, in *Estudios de filosofía de la historia, cap I*, p. 73-149

-----, “Hegel y el iusnaturalismo”, in Angehrn et al, *Estudios s. la Fil. Der. de Hegel*, p 377-406

<sup>5</sup> BOVERO, M-A., “El modelo hegeliano-marxiano”, in *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*,

<sup>6</sup> HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*; cf. ROSENZWEIG, F., *op. cit*; LUKÁCS, G., *El joven Hegel*

<sup>7</sup> ROSENZWEIG, F., *Hegel et l'Etat*, Paris, PUF, 1991

<sup>8</sup> WIDMANN, J., *Hegel critique de Fichte et la Doctrine de la science de 1804*, in *Archives de Philosophie*, 1975, T. 38, Cahier 3, pp. 409-414; cf FICHTE, J.G., *Fundamentos del derecho natural*; *El Estado comercial cerrado*;

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F., *Sobre Las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, pp. 7 y 9

-----, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, pp. 37, 43

-----, *Le Droit Naturel*, p. 58, 59

<sup>10</sup> *Op cit*, pp. 17, 22, 25

absoluto, muestra, pues, en su esencia, lo contrario de su mismo ser, y se burla de la reflexión”.<sup>11</sup>

Pero Hegel no se reduce a criticar aquellas concepciones, sino que esboza ya ciertos conceptos fundamentales que serán desarrollados en obras posteriores y que son propios de la teoría hegeliana: “También lo ético constituye una individualidad y una figura debido a que, igual que todo viviente, consiste sin más en una identidad de lo universal y lo particular (...) Así pues, la filosofía de la eticidad (*Sittlichkeit*) enseña a concebir esta necesidad y a reconocer la conexión de su contenido lo mismo que su determineidad, como absolutamente vinculados con el espíritu y como su cuerpo viviente... lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres éticas del propio país... lo absolutamente ético tiene su cuerpo orgánico apropiado a los individuos, y su movimiento y su vitalidad son absolutamente idénticos en el ser y actuar comunes de todos como universales y como particulares... la absoluta totalidad ética no es sino un pueblo”.<sup>12</sup>

Sobre esta cuestión B. Bourgeois plantea en su amplio y minucioso trabajo sobre *Le droit naturel de Hegel* que “el texto *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* constituye seguramente un punto nodal esencial, tal vez el punto nodal decisivo, sobre la línea del desarrollo de la obra de Hegel... el artículo de 1802-1803 expresa el instante privilegiado donde aquél retoma su comienzo en la perspectiva de su fin...”<sup>13</sup>

En esta misma época el filósofo escribió el *Sistema de eticidad*, texto en el cual esboza justamente el concepto de *Eticidad* y otros conceptos fundamentales que desarrollará en sus *Grundlinien*: “Para llegar a conocer la idea de la eticidad absoluta, la intuición tiene que ser puesta en relación al concepto de un modo cabalmente adecuado, pues la Idea, en sí misma, no es más que la identidad entre ambos, entre la intuición y el concepto... La eticidad absoluta según la relación constitutiva –o la eticidad natural– debe ser considerada de modo que el concepto quede subsumido en la intuición y ésta, a su vez, subsumida en el concepto... Pero lo ético es, en sí y por su propia esencia, un recogerse de la diferencia en sí misma: es la reconstrucción. La identidad parte de la diferencia, es necesariamente negativa; el hecho de que esto sea así proviene de que existe aquello que aniquila la identidad. La naturaleza ética es, pues, también una revelación, un aparecer de lo general frente a lo particular... La eticidad absoluta se alza sobre la determineidad por el hecho de que lo negativo la suprime, si bien de tal modo que la unifica con su contrario en algo superior; así pues, a la verdad la eticidad absoluta no deja subsistir lo negativo..., sino que supera su forma o idealidad gracias a la perfecta identidad con su opuesto... La eticidad absoluta suprime de modo inmediato la subjetividad por el hecho de que la aniquila solamente en tanto que determinidad ideal, como oposición; pero deja existir absolutamente su esencia, y precisamente la hace real y la hace consistir en eso en tanto que deja existir su esencia, lo que es;... la inteligencia permanece como tal en la eticidad... La eticidad ha de ser identidad absoluta de la inteligencia, con aniquilamiento completo de la particularidad y de la identidad relativa... Así pues, en la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 30, 34, 44

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p 105, 114, 103, 89, 90, 58; *D.N.* p. 173, 181; *U. W.B N.*, p. 521, 529

<sup>13</sup> BOURGEOIS, B., *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, p. 7 -8



lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual... Esta eticidad es algo absolutamente universal, y respecto al individuo, cada parte de esta universalidad concreta y todo lo que pertenece a ella aparece como un objeto, como una finalidad (*Zweck*). Constituye un ideal para el individuo como tal o en la manera en que se introduce en su conciencia.”<sup>14</sup> Asimismo esboza ampliamente otros conceptos relacionados con la eticidad: necesidad, goce, trabajo, instrumento, dinero, dominio y servidumbre, estamentos, gobierno, sistema de la necesidad, sistema de justicia cívica, educación, gobierno, etc. Resulta particularmente relevante, como ha sido destacado por Georgy Lukács, el hecho de que el filósofo se percata de las características esenciales del capitalismo naciente: “El individuo que es enormemente rico se convierte en un poder... A continuación, la gran riqueza, que se encuentra igualmente unida a la gran pobreza... lleva por un lado a la universalidad concreta ideal, por otro lado, mecánicamente, a la universalidad real... hasta llegar al concepto inorgánico del trabajo, (que) constituye inmediatamente la más suprema tosquedad... de modo que el vínculo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo ha quedado disuelto. El gobierno ha de trabajar al máximo en contra de esta desigualdad destructora y de la destrucción universal.”<sup>15</sup>

También en esa época Hegel escribió otros trabajos en los cuales saldó cuentas con el pensamiento filosófico anterior, es decir, con Kant, con Jacobi y con Fichte: En su *Diferencia... (Differenz...)* el filósofo plantea una crítica filosófica de sus predecesores y cuestiones de orden lógico, entre las cuales destaca su propia concepción del *Absoluto*, que tendrá un lugar y una función fundamentales en su propia obra: “Pero si el Absoluto y su aparición fenoménica, la razón, es eternamente uno y lo mismo –y así es, en efecto-- entonces cada razón que se haya dirigido a sí misma y reconocido a sí misma ha producido una filosofía verdadera y ha resuelto la tarea que, igual que su solución, es siempre la misma. En la filosofía, la razón, que se reconoce a sí misma, sólo se ocupa de sí misma y, por tanto, su actividad y su obra entera descansan también en ella misma... Lo peculiar de una filosofía, precisamente por serle peculiar, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía... Cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí... Pero la tarea de la filosofía consiste en unificar estas presuposiciones, en poner el ser en el no-ser: como devenir; la escisión en lo absoluto: como aparición fenoménica; lo finito en lo infinito: como vida... La razón se expone como fuerza del Absoluto negativo, y por ende como absoluto negar y, a la vez, como fuerza del poner de la totalidad contrapuesta objetiva y subjetiva. De un golpe, la razón eleva al entendimiento sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie; lo seduce a producir una totalidad objetiva... La reflexión, como facultad de lo finito y lo infinito que se contraponen a ella están sintetizados en la razón, cuya infinitud capta en sí lo finito... La filosofía llega a ser un sistema en cuanto es una totalidad de saber producida por la reflexión, un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón... Ya que este sistema de lo limitado al Absoluto es múltiple, ya que los limitados lo son también, el filosofar tiene que salir a poner en referencia esta multiplicidad como tal; de ahí tiene que surgir el estado de necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia... El Absoluto, pues, tiene que ponerse en la aparición misma, esto es, no aniquilarla, sino construirla como identidad... Pero por eso, el

---

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F., *El sistema de la eticidad*, pp. 109, 111, 112, 141, 143, 155, 156, 159

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 186-187. cf. LUKÁCS, G., *El joven Hegel*, cap. III, 5, 6 y 7, pp. 328-391

Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no identidad; contraponerse y ser uno está a la vez en él... la filosofía... mediante la identidad absoluta, eleva a la vida la muerte de los términos escindidos y, mediante la razón que asimila los dos términos... tiende hacia la conciencia de esta identidad entre finito e infinito, esto es, hacia el Saber y la Verdad.”<sup>16</sup>

Estos fundamentos filosóficos se traducen en la crítica de los conceptos *iusnaturalistas* de aquellos filósofos: “En la *Exposición y deducción de la naturaleza*, igual que en el *Sistema del Derecho Natural*, se muestra la contraposición absoluta de la naturaleza y la razón, y la dominación de la reflexión en su entera crudeza... Si la comunidad de seres racionales fuese esencialmente una limitación de la verdadera libertad, sería en y para sí la suprema tiranía... esta [tiranía] surge del modo más completo cuando la libertad debe ser limitada para que la libertad de otros seres racionales sea posible... Pero la indeterminidad asumida no está entendida en el *Sistema de Derecho Natural* bajo la libre limitación de la libertad; por el contrario, elevando la limitación a la ley a través de la libertad común, y fijándola como concepto, es aniquilada la verdadera libertad... y, según este ideal de Estado, no existe acto o incitación que no esté sometido a una ley, puesto bajo control inmediato y vigilado por la policía y por los demás gobernantes... la policía habrá de saber dónde está cada ciudadano a cada hora del día... Pero aquél Estado del entendimiento no es una organización, sino una máquina, el pueblo no es cuerpo orgánico de una vida comunal y rica, sino una multitud atomizada y pobre de vida... *Pero la ley ética es a la vez, el yo mismo, procede de la profundidad interior de nuestra propia esencia y cuando la obedecemos, únicamente nos obedecemos. Quien la ve así, la ve estéticamente.*”<sup>17</sup>

Asimismo, en otra célebre obra del mismo período, *Fe y saber (Glauben und Wissen)*, el filósofo formula una crítica detallada de la filosofía kantiana, la filosofía de Jacobi y la de Fichte, respecto de quien plantea que “de este modo, en el idealismo de Fichte el sistema del saber es un saber de un saber completamente vacío, al que se le opone completamente una realidad empírica —un saber de la unidad al que se le contraponen la multiplicidad— y un saber de una identidad relativa de ambos.”<sup>18</sup> Esta crítica concluye con la formulación de principios de orden filosófico: “por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.”<sup>19</sup>

Corresponde también a este período un trabajo acerca de un proceso efectivo y viviente, sobre *La constitución alemana (Die Verfassung Deutschlands)* en el cual distingue y explica que “una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad... Para que una multitud constituya un Estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes... las

---

<sup>16</sup> HEGEL, G.W.F., *Diferencia...*, p. 10, 12, 16, 17, 19, 25, 33, 35, 73

<sup>17</sup> *Ibid*, pp. 59, 62, 65

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F., *Fe y Saber*, p. 145; *Glauben und Wissen*..

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 164

fuerzas de un país no consisten ni en la multitud de sus habitantes y guerreros, ni en su fertilidad, ni en su tamaño, sino sólo en la manera como todo esto puede ser empleado mediante la unión racional de las partes, bajo una autoridad política, para el gran objetivo de la defensa común.”<sup>20</sup> Cuando Hegel publica estos textos aun le faltan cinco años de trabajos para dar a la luz la *Phänomenologie des Geistes*, diez años para su *Wissenschaft der Logik*, quince para editar la *Enzyklopädie* y diecinueve para sus *Grundlinien*. Esto significa que en esa época aun no disponía de las herramientas filosóficas que le permitirían fundamentar y formular orgánicamente su propia concepción sobre el *Derecho*, el *Estado* y la *Sociedad civil*.<sup>21</sup> Esas herramientas conceptuales serían construidas en estas obras filosóficas.

Pocos años después, en su *Filosofía real (Jeneser Realphilosophie)* el filósofo avanzará un poco más en el desarrollo sus conceptos: *Espíritu, Estado, derecho, voluntad general*: “En el Espíritu la subsistencia del objeto, su *espacio*, es *ser*, es el puro concepto abstracto de la subsistencia... El espíritu no es efectivo ni como inteligencia ni como voluntad, sino como *voluntad que es inteligencia* (...) El espíritu es la *naturaleza* de los individuos, su sustancia inmediata y su dinámica y necesidad: es su *conciencia* (...) El Estado como riqueza ha superado tanto la existencia aislada como su contenido implícito, ... sólo por la ley alcanza el hombre su existencia en el ser y pensamiento ... *Los individuos saben que la voluntad general* es su voluntad particular (...) La ley es la *sustancia* de la *persona*...Es la *mediación* de la persona en su *existencia inmediata* con ella misma, la sustancia de su existencia (...) El *estado de reconocimiento* es realidad *inmediata* y en su elemento la persona comienza siendo *ser-para-sí* en general, es consumidor y trabajador. Sólo aquí *alcanza el ansia del derecho a presentarse*, pues es *real*, es decir: *ella misma* tiene *ser general espiritual*. El trabajo es de todos para todos y el consumo consumo de todos: cada uno sirve al otro y le ayuda (...) Lo general es el pueblo, masa de los individuos en general, el todo existente, el poder general... *Por de pronto* la voluntad general tiene que *constituirse* en general a partir de la *voluntad de los singulares*. Pero la voluntad general está *implícita*, existe, es lo implícito *en los singulares*, es decir: es su *violencia* externa, que se les impone. Así es como se han fundado todos los estados, por el noble poderío de grandes hombres... Algo en los rasgos del gran hombre hace que todos los otros le llamen espontáneamente su señor... la voluntad *inmediatamente* pura de ellos coincide con la voluntad de él”<sup>22</sup>. Como podemos constatar, el filósofo ha avanzado en la precisión de sus conceptos, aunque todavía falta mucho para lograr la organicidad y precisión lógica y conceptual de la *Filosofía del Derecho*.

Una clarísima crítica y rechazo de la vieja filosofía del derecho natural fue formulada por el propio Hegel en sus *Vorlesungen über Naturrecht und Staatwissenschaft*, conocidos como “manuscrito de Wannemann” descubiertos en 1982 y editados por Otto Pöggeler en 1983.<sup>23</sup> En este documento encontramos una clara definición hegeliana sobre esta cuestión: “El término “**derecho natural**” merece ser abandonado y reemplazado por la

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F., *La Constitución de Alemania*, p. 22, 23 y 60

<sup>21</sup> cf. HYPOLITE, J., *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, Ed. Du Seuil, Paris, 1983  
----- *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Ed. Calden, Caracas, 1970

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía real*, pp. 153, 182, 192, 208, 211; *La philosophie de l'Esprit 1805*

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F., *Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat*

denominación “doctrina filosófica del derecho”... La esfera del derecho es la **esfera de la libertad**. En el **reino de la libertad**, ahora, la naturaleza hace ciertamente su entrada, en la medida en que la Idea de la libertad se exterioriza y se da existencia, pero la libertad se mantiene como la base, y la naturaleza no hace su entrada sino como un elemento no-autónomo... La ciencia del derecho tiene la voluntad libre por principio y comienzo”<sup>24</sup> Encontramos en este texto, como constatamos, un claro deslinde crítico con la filosofía del derecho natural cuya superación consiste justamente en su *Filosofía del derecho*.

### Hegel, crítico de Kant

Las aportaciones filosóficas de I. Kant han sido reconocidas por muchos estudiosos de orientación dialéctica, entre quienes destaca Lucien Goldman con su *Introducción a la filosofía de Kant* (1948), obra que constituye un elogio y reconocimiento de las aportaciones kantianas, sobre lo cual concluye que “sólo tiene el derecho de invocar la filosofía y el espíritu aquello que se dirige hacia la liberación del hombre y la realización de una genuina comunidad.” p. 225. No podemos detenernos aquí a caracterizar la obra kantiana, puesto que no es objeto de nuestro estudio. Remitimos a las obras de G. Deleuze *La philosophie critique de Kant* (1963), de A. Philolenko *L’oeuvre de Kant. Morale et politique* (1972), a la excelente obra colectiva promovida por Javier Muguerza y R. Rodríguez A. *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica* (1989) –en la que se recogen artículos de cerca de cuarenta estudiosos de los diversos aspectos de la filosofía kantiana– y a la obra colectiva, promovida por R. Rodríguez A. y G. Vilar, *En la cumbre del criticismo* (1992).

André Stanguennec en su obra *Hegel critique de Kant* (1985) efectuó un estudio paciente y meticuloso sobre la crítica conceptual desarrollada por Hegel a las tesis de cada una de las magnas obras del filósofo de Königsberg. Este investigador efectúa la revisión de cada una de esas obras célebres para localizar las cuestiones específicas en las que Hegel corrige y supera las formulaciones filosóficas de su predecesor. Tiempo después la prestigiada *Revue Internationale de Philosophie* consagró su número 4/1999 al mismo tema: *Hegel critique de Kant*, compilando artículos de H. F. Fulda, Ph. Muller, G. Lebrun, A. Doz, V. Verra, R-P. Horstmann y B. Bourgeois, quienes estudian diversos aspectos de la crítica y superación hegeliana de la filosofía kantiana, tales como las cuestiones ontológicas, las estéticas, los conceptos de eticidad (*Sittlichkeit*) y de conciliación. En nuestras reflexiones nos hemos guiado por estos trabajos para identificar con precisión la *ruptura y superación* [*Aufhebung*] efectuadas por Hegel respecto de la filosofía kantiana.<sup>25</sup> Compartimos la valoración de Bernard Bourgeois, quien sostiene que “Hegel piensa frente a Kant... él le opone la verdadera revolución del pensamiento... si para Hegel después de Kant nada puede ser como antes, tal reconocimiento del kantismo es un reconocimiento siempre radicalmente crítico, que cambia las soluciones porque transforma originalmente las problemáticas... Incluso cuando retoma los elementos percibidos por Kant, Hegel repudia completamente la perspectiva kantiana... En síntesis, Hegel piensa a partir de Kant, pero contra él; piensa contra Kant, pero a partir de él... Pero si es contra Kant, es también ante

---

<sup>24</sup> *Op. Cit.*, pp. 48-49 subrayado original

<sup>25</sup> *cf.* citas s/ Kant en obras de Hegel: *F.E.* 19 ; *C.L.* I 89; II 26; II 57; *Enc.* 21y I 32; III 7; *F.D.* 34

todo a través de él, a partir de él, que Hegel emprendió la revolución especulativa del pensamiento.” (p. 462-463)

Como se sabe, en 1781 Kant publica su magna obra *Kritik der reinen Vernunft*<sup>26</sup>, con la cual conduce a su clímax al pensamiento racionalista. Muchos estudiosos han estudiado y caracterizado minuciosamente esta obra, de la cual sólo destacaremos su conclusión y su consigna criticista en la *Metodología trascendental*: “En todas sus faenas, la razón debe someterse a la crítica, a cuya libertad no puede atentar con prohibición alguna sin perjudicarse a sí misma y atraerse una sospecha desfavorable. Pues bien, nada hay tan importante en materia de cualidad, ni nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta indagación fiscalizadora y verificadora que no admite autoridad. En esta libertad se apoya la misma existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, antes bien sus sentencia nunca es más que el acorde de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder manifestar sin reserva sus objeciones y aún su veto. Mas aunque la razón no puede *resistirse* nunca a la crítica, tampoco tiene siempre motivo para *asustarse* de ella.” *CRP*, t. II, P. 339 *KrV*, bd. 2, s. 630-631

Poco tiempo después, en sus *Lecciones de Ética* (1784-85)<sup>27</sup> el filósofo formulaba su concepción sobre el *deber*, la cual asumiría consecuentemente a lo largo de sus obras filosóficas. Desde aquí encontramos las raíces de sus contradicciones y confusiones, que sintéticamente podemos caracterizar como una *exterioridad* entre el derecho, el Estado, la moral y la *libertad*. Manifiestamente, el filósofo no considera los procesos de socialización a través de los cuales cada individuo va asimilando y asumiendo la cultura en la que se forma y se desarrolla; la concepción kantiana puede caracterizarse entonces como a-histórica y a-cultural, en cuanto no logra integrar las dimensiones históricas y culturales en sus conceptos, como se muestra cuando plantea que “el deber supone una coacción en todo momento; o bien he de autoconstreñirme o soy coaccionado por los demás.” p. 235 Hegel, como veremos, propondrá conceptos orgánicos en los cuales supera esa *exterioridad* de la concepción kantiana.

Kant publica su *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* (1786)<sup>28</sup>, obra en la que formula las consignas más representativas de su moral racionalista: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal... obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza... obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez, como fin, nunca meramente como medio... obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal... obra según máximas que puedan tenerse por objeto a sí mismas a la vez como leyes universales de la naturaleza..” *FMC*, p. 173, 189 En ese contexto el filósofo precisa y aclara sus conceptos: “Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser

---

<sup>26</sup> KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Bs. Aires, ed. Losada, 1986

<sup>27</sup> KANT, I., *Lecciones de Ética*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002

<sup>28</sup> KANT, I., *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, Stuttgart, Ph. Reclam jun, 1986;

KANT, I., *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, [bilingüe] *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*; Barcelona, Ed. Ariel, 1999

fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la eticidad [Sittlichkeit], y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad [Würde].” FMC, p. 201 Consecuentemente, sostiene que “la autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.” FMC, p. P 203 Consiguientemente, en ese mismo tenor, el filósofo asume que “la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora.” Nuestro filósofo considera entonces “*la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad.*” FMC, p. P 211 Consiguientemente, sostiene la relación entre autonomía y libertad: “*el concepto de la libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad.*” FMC, p. P. 223 Por consiguiente el filósofo aclara y explica que “hemos terminado remitiendo el concepto determinado de la Eticidad [Sittlichkeit] a la idea de libertad... por el mismo motivo, tenemos que atribuir a todo ser dotado de razón y voluntad esta propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de libertad.” FMC, p. p. 227-229

De manera concluyente el filósofo precisa con claridad que “como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos... es la libertad. Ahora bien, con la idea de la libertad está inseparablemente enlazado el concepto de la *autonomía*, y con éste lo está el principio universal de la moralidad, que en la idea sirve de fundamento a todas las acciones de seres *racionales.*” FMC, p. 235 Manifiestamente el filósofo aporta ciertas precisiones conceptuales, pero su paradigma racionalista y ahistórico le impide sacar todo el provecho de sus conceptos, lo cual sólo podía lograrse desde una filosofía de orden propiamente dialéctico.

En el *Prefacio* de su *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft 1788)*<sup>29</sup> en continuidad con su concepción I. Kant avanza en la precisión de sus conceptos proponiendo que “el concepto de libertad, una vez establecida su realidad por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura... es decir, que su *posibilidad* se prueba por la realidad de la libertad y por la manifestación, por la ley moral de esta idea.” p 18 En ese tenor, hacia el final de esa obra el filósofo se propone mostrar que “por observaciones que cada cual puede hacerse a sí mismo, que esta propiedad de nuestro espíritu, este interés puro, que somos capaces de unir la moralidad, por consiguiente, la fuerza de la impulsión que posee la pura representación de la virtud, es el más poderoso móvil que puede presentarse al corazón humano para determinarlo al bien.” p. 205 Consecuentemente, el filósofo plantea que “es el deber y no el mérito el que produce sobre el alma no solamente la más determinada influencia, sino aún, si se muestra bien toda su majestad, la más poderosa... En una palabra, la ley moral exige que se la practique por deber y no por amor, sentimiento que no puede ni debe suponerse.” p 210-211 En consecuencia, de manera concluyente el filósofo sostiene que “nuestro corazón se siente liberado y aliviado de un peso que le oprime secretamente, cuando los ejemplos de resolución verdaderamente morales que se le propone

---

<sup>29</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Mestas, 2001

le hacen descubrir un poder interior que no nos era aún bien conocido, la *libertad interior*, es decir, el poder de liberarnos también del yugo violento de las inclinaciones...” p. 215

En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1884)<sup>30</sup> –texto consagrado a sus reflexiones sobre la prehistoria de la humanidad– el filósofo establece los fundamentos ontológicos sobre los cuales construirá su ética y su filosofía del Derecho y del Estado: “la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un indicio de su intención...” 3er. P., p 7 En ese mismo tenor el filósofo sostiene que “*el medio de que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad* Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad... El hombre tiene una tendencia a *socializarse*... Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho.... Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo... puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*.” 4º. P., p 8-9 Asimismo precisa el filósofo que “el hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia... Los impulsos naturales encaminados a este fin , las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada... revelan la organización de un sabio creador...” 4º. P., p 10

El filósofo desarrolla sus conceptos precisando que “*el mayor problema para la especie humana... es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*... Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada... con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa... Esta necesidad que constriñe al hombre... a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad... de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a disciplinarse.” P. 5º., p 11 Consecuentemente el filósofo precisa su concepción autoritaria y extrínseca planteando que “el hombre es un *animal*, el cual cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y... desea una ley que imponga límites a la libertad de todos... Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre... pues todos y cada uno de ellos abusarán siempre de su libertad, si no tienen por encima de sí a nadie que ejerza un poder conforme a leyes.” P 6º., p. 12 En ese contexto el filósofo muestra la necesidad de “abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de

---

<sup>30</sup> KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos,1987

pueblos... esto es, renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución.” P. 7º., p 14

En su texto sobre *Teoría y práctica* (1793)<sup>31</sup> el filósofo enuncia sus conceptos básicos sobre la ética, el Derecho, y el Estado, en los cuales se expresa claramente su visión extrínseca frente a la libertad, lo que queda claramente planteado cuando sostiene que “el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí... El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción.” p. 26 En el mismo tenor Kant sostiene que “todo cuanto en un Estado se halle *bajo* leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción.” p. 29 Consecuente con su concepción extrínseca entre el derecho y la *libertad* el filósofo sostiene que “en efecto: como todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público... es meramente el estado de una efectiva legislación conforme con ese principio... síguese de ahí que en ese estado el *derecho innato* de cada uno... en orden de coaccionar a todos los demás para que permanezcan siempre dentro de los límites de un uso de su libertad que esté de acuerdo con la mía, es igual para todos sin excepción.” p. 30 Por consiguiente el filósofo precisa que “en toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima.” p. 48

En su *Metafísica de las costumbres* (*Metaphisik der Sitten*)<sup>32</sup> (1797) el filósofo desarrolló sus principios sobre el Derecho y el Estado, en los cuales encontramos la continuidad de los conceptos acuñados en sus obras anteriores, y, consiguientemente, la exterioridad del derecho y la ley ante los individuos naturales o “salvajes”: “La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. En lo que respecta a esta última... tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga.” p. 23 Consecuentemente plantea que “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad.” P 39 En ese tenor precisa que “una acción es *conforme a derecho* (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.” P 39 De esa manera el filósofo sostiene que “el *concepto de deber* es ya en sí el concepto de una *coerción* (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción*... Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción*... porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción*... con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético.” (...) “Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia.” p 228-229

---

<sup>31</sup> KANT, I., *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 1986

<sup>32</sup> KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Tecnos, 1999



Así pues, de manera inequívoca concluye precisando que “la doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa... es decir, con el *derecho*.” p. 230

Estos conceptos, empero, se encuentran en contradicción y constituyen una clara inconsecuencia con las reflexiones formuladas en su texto sobre *La Religión*<sup>33</sup>: “Pero ¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política.” p. 96 Igualmente contradicen sus valoraciones cuando plantea que “los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede madurar para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas de la libertad).”

### las premisas filosóficas hegelianas

G. Amengual explica la relación que tiene la *Filosofía del Derecho* con las obras que le preceden: “toda la producción anterior a la *Filosofía del Derecho* puede ser considerada como formando parte de la historia o prehistoria de la redacción de la obra.”<sup>34</sup> Si esto fuera así, entonces tendríamos que concluir que las obras anteriores no solamente *preceden* cronológicamente, sino que constituyen la preparación, la construcción y la explicitación de los *fundamentos* y *premisas* sobre los cuales será construida la formulación dialéctica del Derecho y el Estado. Esto no significa, evidentemente, que la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* se reduzcan a simples *premisas*, ni que se pretenda disminuir el valor y significado filosófico de estas obras, que constituyen la verdadera *revolución filosófica* de esta época..

André Lécrivain, –reconocido estudioso de la *Ciencia de la Lógica*– en su trabajo *Hegel et l’Ethicité* explica con mayor claridad y precisión que “la exposición... (de) *la ciencia filosófica del derecho*... está construida sobre el modelo dialéctico que había presentado y desarrollado la *Ciencia de la Lógica*, a la cual Hegel hace numerosas referencias en los *Principios*... Así, la *Filosofía del derecho* es construida ciertamente a partir de los modos de encadenamiento conceptuales tal como han sido definidos y expuestos en la *Ciencia de la Lógica*... pero aplicados aquí a un material objetivo, social e histórico.”<sup>35</sup> También el filósofo J.-F. Kervégan comparte esa valoración en su texto *L’institution de la liberté*, en el cual sostiene que “la lógica de la argumentación... se funda sobre la conceptualidad y sobre la procesualidad expuestas por la *Ciencia de la Lógica*.”<sup>36</sup> Asimismo sostiene que “la estructura y el movimiento de la filosofía del derecho verifican las tesis formuladas en la *Ciencia de la Lógica*”<sup>37</sup> En el mismo sentido se expresa T. Rossi Leidi, quien sostiene que “no se puede comprender la doctrina (práctica) del Estado, a saber, la cima de la filosofía

---

<sup>33</sup> KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Madrid, Alianza, 1981, N. 71, p. 234

<sup>34</sup> AMENGUAL, G., “Introducción” a *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*

<sup>35</sup> LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l’Ethicité*, pp. 17, 24

<sup>36</sup> KERVÉGAN, J.-F. « *L’institution de la liberté* », Presentation, in *Principes de la philosophie du droit*.

<sup>37</sup> KERVÉGAN, J.-F., « *Avant-propos* », in *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS, 2004, p. 10

del derecho, sin tomar en consideración al mismo tiempo la doctrina lógica (y especulativa) de Hegel.”<sup>38</sup>

Ciertamente, como sabemos, Hegel en su *Filosofía del Derecho* explicitaba el presupuesto de la nueva *Lógica*: “Se supone aquí también, según la *Lógica*, el método...”<sup>39</sup> [“Die Methode... ist hier gleichfalls aus der *Logik* vorausgesetzt”]... Se supone aquí, según la lógica filosófica, en qué consiste el método de la filosofía (...) En mi *Ciencia de la Lógica* he desarrollado con amplitud la naturaleza del saber especulativo; por eso en este compendio sólo se agregará en ocasiones alguna aclaración sobre el procedimiento y el método.”<sup>40</sup> De la misma manera, aunque no encontremos ninguna frase tan clara respecto a la *Fenomenología*, al menos en cuatro ocasiones se refiere explícitamente a esa obra, indicando que constituye también un presupuesto.<sup>41</sup> Asimismo necesitamos recordar que ya en la propia *Ciencia de la Lógica* Hegel formulaba la explicitación del presupuesto de aquella elaboración filosófica: “De este modo son establecidas las relaciones de la ciencia, que llamo *Fenomenología del Espíritu*, con la *Lógica*. Con respecto a las relaciones exteriores debería seguir a la primera parte del *Sistema de la Ciencia* que contiene la *Fenomenología*, una segunda parte, que contuviera la *Lógica* y las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu; y así el sistema de la ciencia estaría acabado (...) En la *Fenomenología del Espíritu* he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto del objeto hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas *de las relaciones de la conciencia con el objeto*, y tiene como su resultado el *concepto de la ciencia*. (...) Se observó ya que la *Fenomenología del Espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir, el *puro saber*. En este sentido la lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro.”<sup>42</sup> En el mismo sentido se expresaba el filósofo en los conceptos preliminares de la *Enciclopedia*, en la edición de 1817: “Yo he tratado anteriormente de la *Fenomenología del Espíritu*, la historia científica de la *conciencia*, como de la primera parte de la filosofía, en el sentido de que ella debía preceder a la ciencia pura, puesto que es el engendramiento de su concepto.”<sup>43</sup> Por consiguiente, damos por sentado, y lo mostraremos a lo largo de nuestro trabajo, que la *Filosofía del Derecho* tiene como premisas filosóficas las grandes obras que le preceden.

.  
. .  
. .  
. .  
. .  
. .

---

<sup>38</sup> ROSSI LEIDI, T., *Hegel et la liberté individuelle*, Paris, L’Harmattan, 2011

<sup>39</sup> HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 108, § 31; *G.Ph.R.*, p. 84 (“Die Methode, ... ist hier gleichfalls aus der *Logik* vorausgesetzt”)

<sup>40</sup> *Op. cit.*, § 2, p. 53; *Prefacio*, p. 42. cf. § § 31, 48, 95, 141, pp. 84, 63, 97, 124, 166

<sup>41</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía Del Derecho*, § § 57, 124, 140, 166, pp. 102, 144, 164-165, 178

<sup>42</sup> HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, pp. 30, 45, 64; *W. L.*, pp 18, 42, 67

<sup>43</sup> G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 199, § 36

## La filosofía especulativa y la Filosofía del Derecho de G.W.F. Hegel

Jean-François Kervégan, traductor de la versión francesa de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sostiene que “la significación política del propósito de Hegel no podría determinarse, cualquiera que sea, desde la ignorancia de su enfoque especulativo y de su dimensión meta-empírica.”<sup>44</sup> En el mismo sentido se manifiesta J-Ph. Deranty, en su artículo *Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en el que corrobora que “el objeto mismo de la especulación hegeliana es ya directa e intrínsecamente político. La verdad especulativa sobre la cual está construido todo el sistema, que lo absoluto es espíritu y el espíritu libertad, esta verdad es tanto especulativa como política.”<sup>45</sup>

Pierre-Jean Labarrière, traductor al francés de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica*, autor de una amplia obra sobre la filosofía hegeliana, en su «Introduction» a la *Science de la Logique* sostiene que “el término de «especulación» no significa, entonces, en Hegel, el ejercicio abstracto del conocer por oposición a cualquier saber «práctico». Significa, en su identidad a lo dialéctico, el movimiento del concepto, dicho de otra manera, el auto-desarrollo de lo real entendido como totalidad más acá de la oposición sujeto/objeto.”<sup>46</sup> En consecuencia, remite a la formulación de la *Phénoménologie de l'Esprit*, donde Hegel establece que «La naturaleza de lo que es consiste en ser en su propio ser su propio concepto... Ella es saber del contenido al mismo título que ese contenido es concepto y esencia, en otros términos, ella sola es lo *especulativo*.»<sup>47</sup>

André Sguennectan, estudioso y especialista de la obra filosófica de Hegel, aclara y puntualiza que “puesto que la filosofía no tiene que ver con abstracciones simplemente formales, sino a tales unidades concretas, que ella merece plenamente su denominación de *filosofía especulativa*. Lo especulativo no es otra cosa que esta unidad concreta, y el pensamiento especulativo, la aprehensión conceptual de tal unidad.”<sup>48</sup>

Efectivamente, conviene recordar que desde su temprano texto sobre la *Differenz...*<sup>49</sup> el filósofo deslinda con Kant y Fichte, estableciendo que “la razón... sólo llega a la especulación filosófica elevándose a sí misma y al Absoluto, que al mismo tiempo llega a ser su objeto.” (p. 11) En ese tono caracteriza las profundas limitaciones del empirismo, puntualizando que “la especulación entiende al sano sentido común, pero el sano sentido común no entiende el hacer de la especulación.” (p. 21) De esa manera aclara y precisa que “la producción de la conciencia de esta identidad es la especulación, y ya que idealidad y realidad son en ella uno solo, la especulación es intuición... Ya que el saber especulativo

<sup>44</sup> KERVÉGAN, J-F., *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre speculation et positivité*, PUF, París, 2005, (p. 284); Trad. esp. *Hegel, Carl Schmitt, Lo político: entre especulación y positividad* (p. 279)

<sup>45</sup> DERANTY, J-Ph., *Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Archives de Philosophie*, 2002, 3, T.65, Cahier 3, pp. 441-462

<sup>46</sup> LABARRIÈRE, P-J., “«Introducción», in HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, 1er. tome, 1er. livre, «L'être», p. 29, n.105

<sup>47</sup> *Ph. G.* 47/11

<sup>48</sup> STANGUENNEC, A., *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Ed. Vrin, París, 1997, p. 128; cf. WEISS, I., *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Ed. L'Harmattan, París, 2003; JARCZYK, G., *La réflexion spéculative... dans la pensée de Hegel*, Ed. Kimé, París, 2004.

<sup>49</sup> HEGEL, G.W.F., *Diferencia...*, pp. 11, 21, 31, 36

tiene que ser concebido como identidad de reflexión e intuición.” (p. 31) Consiguientemente concluye con una formulación clara y categórica planteando que “la especulación del sistema exige la asunción de los contrapuestos.” (p. 36)

En continuidad con su concepción sobre la *filosofía especulativa* nuestro filósofo reitera y aclara sus conceptos en la propia *Fenomenología del Espíritu*: “En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es saber del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, sólo ella es lo *especulativo*.”<sup>50</sup> Luego entonces, el filósofo establece categóricamente que “este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido... este retornar el concepto dentro de sí tiene que estar *presentado, expuesto*. Este movimiento... es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo ella es lo especulativo *efectivamente real*, y sólo proferir dicho movimiento es la exposición especulativa.”<sup>51</sup>

En su *Ciencia de la Lógica* Hegel se expresa de manera clara y explícita acerca del carácter especulativo de la propia *Lógica*: “Lo *especulativo* está en este momento dialéctico... y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo.”<sup>52</sup> Consecuentemente puntualiza con diáfana claridad que “la naturaleza del pensar especulativo... consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad.”<sup>53</sup> Así, en ese mismo tono se expresa acerca de la necesidad del “filosofar especulativo”<sup>54</sup> Por consiguiente, se deduce que la *lógica especulativa* se manifiesta también en el “concepto especulativo.”<sup>55</sup>

En la *Enciclopedia* nuestro filósofo reafirma su concepción acerca de que “la reflexión... es el pensamiento propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*.”<sup>56</sup> En consecuencia, desarrolla sus finas distinciones entre los lados o aspectos de las cuestiones lógicas: “Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados:  $\alpha$ ) *el abstracto* o propio del *entendimiento*;  $\beta$ ) *el dialéctico* o *racional negativo*;  $\gamma$ ) *el lado especulativo* o *racional-positivo*.”<sup>57</sup> En ese mismo tono recapitula acerca de la recuperación dialéctica del legado filosófico puntualizando que “la *lógica especulativa* contiene a la *Lógica anterior* y a la *Metafísica*, conserva sus mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetos, pero al mismo tiempo las reelabora y transforma con ulteriores categorías.”<sup>58</sup> Consiguientemente, Hegel precisa y explícita las implicaciones y la manera en que procede y contribuye el pensamiento especulativo: “*Lo especulativo o racional –positivo* [*o positivamente racional*] aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar... En la *lógica especulativa*... se convierte en la *lógica habitual*, una *historia* (o enumeración) de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su

<sup>50</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, (Abada), p. 119; *Ph. E.*, p. 114, 2º.; *Ph. G.*, s. 55, 1, 5

<sup>51</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología...* ( Abada), p. 129, 5-6; *Ph. E.*, p. 122; *Ph. G.*, s. 61, 11-13

<sup>52</sup> *C. Lógica*, v. I, p. 52, 3º, 1.; *S. Logique*, v. I, p. 29; *W. Logik*, Bd. I, s. 52, 2º.

<sup>53</sup> *C. Lógica*, p. 134, 2º; *S. Logique*, I, p. 222; *W. Logik*, I, s. 168, 2º

<sup>54</sup> *C. Lógica*, II, p. 525; *S. Logique*, II, p. 58; *W. Logik*, Bd. II, s. 267, 1º.

<sup>55</sup> *C. Lógica*, II, p. 522; *S. Logique*, III, p. 52, 2º; *W. Logik*, Bd. II, s. 261, 2º.

<sup>56</sup> *Enciclopedia...*, § 9, p. 111-112; *Encyclopédie*, § 9, p. 173; *Enz.* § 9, s. 52

<sup>57</sup> *Enciclopedia*, §79, p. 182; *Encycl.*, § 79, p. 342; *Enz.*, § 79, s.168

<sup>58</sup> *Enciclopedia...*, p. 111, § 9, 2º, 1.7; *Encycl.* pp. 173-174, 2º; *Enz.* § 9s. ss. 53

finitud valen como algo infinito.”<sup>59</sup> En la versión francesa de la *Encyclopédie* de 1817 se establecen precisiones de gran importancia en el terreno de la *Lógica especulativa* puntualizando que ésta deriva “en el concepto *especulativo*.”<sup>60</sup> Por lo tanto, en el mismo sentido concluye que “la idea especulativa, que es así, *para-sí* la Idea, es por eso la *efectividad* infinita...”<sup>61</sup> Así procede el filósofo, consiguientemente, a explicitar las implicaciones de esa concepción puntualizando que “esta vida... ha devenido, gracias a la actividad del concepto, idéntica con él, es la *Idea especulativa o absoluta*.”<sup>62</sup> Finalmente, en las propias *Adiciones* los discípulos recogen y reiteran el carácter especulativo del pensamiento dialéctico: “du *Spéculatif* ou positivement-rationnel.” [“des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen.”]<sup>63</sup>

### La filosofía especulativa en la *Filosofía del Derecho*

En su texto de presentación de los *Principes*, intitulado «*L'institution de la liberté*», Kervégan puntualiza que “conceptualizar el Estado... tal como debe ser conocido, tal es el proyecto *especulativo* de la *Filosofía del Derecho*.” (p. 21) Insiste entonces que “es necesario no olvidar jamás que, para Hegel, si existe lo especulativo dentro de lo positivo, si existe la razón en la historia, esta es la razón especulativa.” (p. 37) Por consiguiente precisa que “constituida por la especulación filosófica, la unidad del espíritu no es la de una substancia, sino la de un proceso dialéctico de construcción de sí.”<sup>64</sup>

Desde el mismo *Prefacio* de la los *Grundlinien*, recuperando su propia elaboración filosófica acerca de la filosofía especulativa, plasmada en sus grandes obras, Hegel evidencia y critica la “inadecuación para la ciencia especulativa de las formas y reglas de la antigua lógica.”<sup>65</sup> Establece entonces el filósofo que “todo lo verdadero... sólo puede ser pensado de modo especulativo... de esta fuente última de toda actividad, de la vida de la conciencia, pertenece a la *lógica* como a la filosofía puramente especulativa.”<sup>66</sup> De esta suerte precisa, consecuentemente, que “lo universal existente en y para sí es lo que en general se denomina *racional*, que sólo puede ser aprehendido de este modo especulativo.”<sup>67</sup>

El filósofo explica y especifica entonces que “en sentido especulativo el *modo de existencia* de un concepto y su *determinación* son uno y lo mismo. Pero hay que señalar que los momentos cuyo resultado es una forma ulteriormente determinada, lo preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la Idea.”<sup>68</sup> Asimismo caracteriza “el aspecto que corresponde a la auténtica dialéctica, al pulso motor de la consideración especulativa.”<sup>69</sup>

<sup>59</sup> *Enciclopedia* p. 184, § 82; *Encycl.*; § 82, p. 344 (corr. J-P Lab.); *Enz.*, s. 176

<sup>60</sup> *Encycl.*, § 187, p. 427

<sup>61</sup> *Encycl.*, § 193, p. 279

<sup>62</sup> *Encycl.*, § 235, p. 459

<sup>63</sup> *Encycl.*, § 81, *Add. 2*, p. 516; *Enz.*, § 81, *Zusatz 2*, s. 176

<sup>64</sup> KERVÉGAN, J-F., «*L'institution de la liberté*», in Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (p. 40)

<sup>65</sup> *F.D.*, *Prefacio*, S 20, p. 42; (Edhasa, p. 47); *P.Ph.D.*, p. 72; *G.P.R.*, s. 12

<sup>66</sup> *F.D.*, § 7, S 20, p. 73, (Edhasa, p. 86); *P.Ph.D.* p. 104; *G.P.R.*, s. 55

<sup>67</sup> *F.D.*, § 24, S 20, p. 81, (Edhasa, p. 103); *P.Ph.D.*, p. 115; *G.P.R.*, s. 75

<sup>68</sup> *F.D.*, § 32, S 20, p. 85 (Edhasa, p. 110); *P.Ph.D.* p. 121; *G.P.R.*, s. 85

<sup>69</sup> *F.D.*, § 140n., S 20, p.163n; (Edhasa, p. 253 n.); *P.Ph.D.*, p. 225; *G.P.R.*, s. 277

Con esas premisas el filósofo critica las insuficiencias de la concepción rousseauiana indicando que “este punto de vista carece entonces de todo pensamiento especulativo, y ha sido rechazado por el concepto filosófico.”<sup>70</sup> Consecuentemente, advierte el filósofo irónicamente, que desde esa perspectiva de la conciencia moral “el *origen del mal* yace en general, en el misterio, esto es, en lo especulativo de la libertad.”<sup>71</sup>

Como se sabe, la mayoría de los marxistas, incluyendo al propio Marx, no comprendieron el concepto filosófico hegeliano de *especulación*, y mantuvieron la acepción propia del sentido común. Empero, como podemos constatar, tanto Marx como los más destacados filósofos marxistas en los hechos *especulaban* filosóficamente, tal como podemos identificar en el célebre texto sobre *el fetichismo de la mercancía*.

### Los vínculos lógicos estructurales

Si consideramos simplemente la cantidad de referencias explícitas e implícitas a las grandes obras referidas nos encontraremos con datos significativos. El filósofo declara en varias ocasiones que considera un *presupuesto* a aquellas obras y remite a su lectura: en el caso de la *Fenomenología*, en 7 ocasiones se refiere explícitamente y en otras 5 de manera implícita; en el caso de la *Ciencia de la Lógica*, en 6 y en 28 ocasiones; en cuanto a la *Enciclopedia*, en 17 y en 7 ocasiones.<sup>72</sup>

Recordemos que el joven Hegel se ocupaba ya de la cuestión del **Estado** desde sus primerísimos escritos, como nos informa F. Rosenzweig: la “voluntad de hacer aparecer la conexión entre vida estatal y vida espiritual” (F.R., *Hg. / E.*, p. 23) Asimismo, en sus *Escritos de juventud* se ocupaba de reflexionar sobre la *Constitución alemana* y el Estado (pp 96 y ss; 387, 22), esbozando las grandes líneas estratégicas de su proyecto filosófico y de cuestiones “metodológicas fundamentales: “Pensar la vida pura... La conciencia de la vida pura sería la conciencia de lo que el hombre es (...) la vida limitada se eleva a lo infinito, y solamente por esto, porque lo infinito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita... La elevación de lo finito a lo infinito, en cuanto elevación de la vida finita a la vida infinita.” (pp. 344, 402)

En su *crítica del racionalismo y del formalismo* filosóficos nuestro filósofo ya explicitaba las grandes líneas fundamentales de su proyecto filosófico: la identidad dialéctica del universal y el particular, la identidad de la identidad y la no identidad, y la identidad de lo finito y lo infinito: “La reflexión como facultad de lo finito y lo infinito que se contrapone a ella están sintetizados en la razón, cuya infinitud capta en sí lo finito... el absoluto mismo

---

<sup>70</sup> *F.D.*, § 29, S 20, p. 83, (Edhasa, p. 107); *P.h.P.D.*, p. 118; *G.P.R.*, s. 81

<sup>71</sup> *F.D.*, § 139, S 20, p. 153, (Edhasa, p. 237); *P.Ph.D.*, p. 214; *G.P.R.*, s. 261

<sup>72</sup> Cf. *Index des notions*, J-F. KERVÉGAN, en G.W.F. HEGEL, *Principes de la Ph. du droit*, pp. 457-471

Considerando sólo los conceptos fundamentales que fueron elaborados en aquellas obras, encontramos cifras significativas: en el caso de la *Fenomenología*: configuración 9, conciencia 7, entendimiento 37, autoconciencia 21, vida 17, deseo 5, reconocimiento 17, trabajo 22, razón 38, Espíritu 39, eticidad 61, moralidad 22, cultura 21, derecho 81, reconciliación 6, religión 20, saber 11, ciencia 22, sustancia 34, sujeto 21; para el caso de la *Lógica*: finito 19, infinito 10; esencia 12, reflexión 17, identidad 9, contradicción 14, efectividad 39; subjetividad 59, concepto 58, universal 96, particular 56, individuo 63, juicio 7, silogismo 2; objetividad 29, fin 38, medio 11, idea 38, vida 17, verdad 29, bien 30

es la identidad de la identidad y de la no identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él (...) la filosofía... mediante la identidad absoluta, eleva la vida la muerte de los [términos] escindidos y, mediante la razón que asimila los dos términos... tiende hacia la conciencia de esta identidad entre finito e infinito, esto es, hacia el Saber y la Verdad (pp. 19, 73, 107) Nuestro filósofo, como ha mostrado A. Stanguennec, tenía presente especialmente la metafísica de las costumbres de Kant (*Hegel, critique de Kant*). Así, al paso que el filósofo explicita sus críticas continúa formulando sus grandes líneas metodológicas fundamentales para construir su propia filosofía del Estado: “lo absolutamente ético tiene su cuerpo orgánico apropiado a los individuos, y su movimiento y su vitalidad son absolutamente idénticos en el ser y actuar comunes de todos como universales y como particulares (...) lo ético constituye una individualidad y una figura [concreta] debido a que igual que todo viviente, consiste sin más en una identidad de lo universal y lo particular; comporta la especificidad, la necesidad, la relación, es decir, la identidad relativa en sí (...) La forma de la ley se da a las costumbres éticas determinadas y consiste en la universalidad o en lo negativamente absoluto de la identidad (...) Así pues, la filosofía de la eticidad enseña... a reconocer la conexión de su contenido lo mismo que su determinación, como absolutamente vinculados con el espíritu y como su cuerpo viviente..” (D.N. pp. 90, 105, 110, 114)

En los escritos de 1805 conocidos como *Filosofía real*, al ocuparse de sus reflexiones sobre la Constitución destaca la función e importancia de los conceptos lógicos para la comprensión de la vida estatal: “El espíritu es la *naturaleza* de los individuos, su sustancia inmediata y su dinámica y necesidad; es su conciencia... *Los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular* (...) Ahora bien, esta unidad entre *la individualidad y lo general* existe en forma de dos extremos: *lo general es por sí mismo individualidad.*” (pp. 208, 213)

En la *Fenomenología del Espíritu* nuestro filósofo reitera su concepción acerca de la relación de lo universal con lo particular e individual. En el despliegue de la *figura* de la Razón el filósofo explica: “el movimiento de lo individual es la realidad de lo universal.(...) el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la efectividad del proceso de la individualidad (...) *para* la individualidad no hay nada que no sea *a través de ella* o, lo que es lo mismo, no hay ninguna efectividad que no sea su naturaleza y su hacer y ningún hacer ni en sí de la individualidad que no sea efectivo (...) La obra es la realidad que se da la conciencia; es aquello en que el individuo es para la conciencia lo que es *en sí*, de tal modo que la conciencia *para la cual* el individuo deviene en la obra no es la conciencia particular, sino la conciencia *universal*, la conciencia en la obra, trasciende en general al elemento de la universalidad, al espacio determinado del ser” (pp. 230-231, 236-237)

En la formulación concluyente del *Saber absoluto* sostiene que “el objeto es, como totalidad, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia la universalidad a través de la singularidad como superada o de la determinación. Según estas tres determinaciones debe, pues, la conciencia saber al objeto como a sí misma” (p. 462)

En las notas de su *Propedéutica filosófica*, en su esbozo de la *Lógica*, el filósofo planteaba ya que “lo universal comprende *bajo sí* a lo particular y lo singular, así como lo particular

también comprende *bajo sí* a lo singular; en cambio lo singular comprende *en él* a la particularidad y la universalidad y lo particular comprende *en él* a la universalidad. .. Lo universal es *inherente* a lo particular y a lo singular; en cambio lo universal *subsume* bajo él a lo particular y a lo singular.” (Op. cit. pp. 105-106)

Ya consideramos la manera en la que Hegel discurre sobre esta cuestión en la *Ciencia de la Lógica*: encontramos una formulación inusitada, la cual resultaría incomprensible en términos de la lógica formal, pero que se aclara cuando tenemos presente su dimensión ontológica, es decir, que la lógica del ser no ha sido cancelada, sino superada: “Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia... Lo particular tiene, frente a otros particulares, con los que se relaciona, una y la misma universalidad... es la *totalidad*. –Lo particular, por ende, no sólo *contiene* lo universal, sino que lo representa también *por medio de su determinación*; ...Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con *un otro*, su *aparecer hacia lo externo*...” (pp. 535-536)

Consiguientemente, el filósofo explicita en la *Enciclopedia* que “El concepto es lo simplemente *concreto*... Los momentos del concepto, por consiguiente, no pueden ser separados; las determinaciones de la reflexión *deben* ser aprehendidas y valer cada una de por sí, separadas de las opuestas; pero en el concepto, estando *asentada* la *identidad* de sus momentos, cada uno de ellos sólo puede ser inmediatamente aprehendido desde los otros y juntamente con ellos.” ( Enc. §164, p.249) Consiguientemente, nuestro filósofo precisa que “Universalidad, particularidad e individualidad, tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, diferencia y fundamento. Sin embargo, lo universal es lo idéntico consigo, *con la significación expresa* de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo individual.” (§ 164, p. 249 corr.)

Estas formulaciones constituyen evidencias suficientemente sólidas para concluir que la propia construcción lógica de la *Filosofía del Derecho* se fundamenta, 1º) en la *premisa* de la *experiencia de la conciencia* y de la *estructura y el movimiento de sus figuras*, que son presentados y desarrollados en la *Fenomenología del Espíritu*; 2º) en la nueva *lógica ontológica* formulada en la *Ciencia de la lógica*, y 3º) en el *sistema* presentado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.<sup>73</sup> Consiguientemente, consideramos suficientemente argumentada la necesidad de partir de la presentación de los logros filosóficos de la *Fenomenología del Espíritu*, de la *Ciencia de la lógica* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* para comprender cuales son los fundamentos epistemológicos y ontológicos subyacentes en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup>cf. ROSENFELD, D., *Política y libertad*, “Introducción”, p.15-29

<sup>74</sup> Ver NOTA *Los conceptos presupuestos*



NOTA

### Los presupuestos conceptuales

Podemos visualizar detenida y minuciosamente los párrafos en los cuales el filósofo incorpora en la *Filosofía del Derecho* los conceptos troquelados en sus obras anteriores:

Espíritu: §§ 5n, 35n, 66n, 147,156, 256n, 262, 270n 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 352.

Cultura: §§ 43n, 187n, 209, 217, 256n, 270; Autoconciencia: §§ 7, 21, 57, 139, 140n, 228, 257, 270.

Reconocimiento: §§ 57, 71n, 206, 217, 253n, 331; Reconciliación: §§ 360; Racional: 258,

Razón: Prefacio, 8 ocasiones, §§ 3, 31n, 272; Verdad: §§ 7, 140n, 141, 280; Idea.

Las formulaciones más relevantes en las cuales el filósofo asume los logros y premisas de las obras anteriores:

Finito-infinito: §§ 6, 14, 35

§6 Mediante este ponerse a sí mismo como algo *determinado*, entra el yo en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo.”

§35 En la *personalidad* radica que yo, en cuanto este individuo, finito y por completo determinado, según todos los aspectos... y no obstante ello soy libre relación conmigo mismo, que de este modo me sé en la finitud como lo *infinito*, lo *universal* y *libre*.”

Universal-particular-individual: §§ 7n, 13, 24, 35, 63, 114, 119, 124, 186, 211, 229, 251, 272, 289, 303

§7 “Toda autoconciencia se sabe como universal... como particular, como un fin, un contenido y un objeto determinados... lo concreto y verdadero ( y todo lo verdadero es concreto) es lo universal.”

§24n Lo universal existente en sí y para sí es lo que en general se denomina *racional*, que sólo puede ser aprehendido de este modo especulativo.”

§63 Esta *universalidad* suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa, de modo que a la vez se abstrae de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa.”

§119 “”la verdad de lo *singular* es lo *universal*... El propósito... contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado *universal*: la *intención*.”

§229 “En la administración de justicia, la sociedad civil, donde la Idea se ha perdido en la particularidad... vuelve a su *concepto* a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del *derecho abstracto*.”

§272n “Sólo la autodeterminación del concepto... es lo que encierra el origen absoluto de los diferentes poderes, y... la organización del Estado es como lo racional en sí y la imagen de la razón eterna. Como el concepto, y luego de modo más concreto la Idea se determinan entre ellos mismos, y ponen, pues, abstractamente sus momentos de la universalidad, la particularidad y la individualidad, se debe conocer mediante la Lógica, y no desde luego por una lógica corriente.”

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL

HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Ed. A.U., Madrid 1989

HEGEL, G.W.F., *Dos escritos políticos*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

HEGEL, G.W.F., *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 19 78

HEGEL, G.W.F., *Esencia de la filosofía y otros escritos*, C. E. C., Madrid, 1980

HEGEL, G.W.F., *Fe y saber*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000

HEGEL, G.W.F., *Filosofía real*, México, FCE, 1984.

HEGEL, G.W.F., *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar S.A. de Ediciones, 1972.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ed. A.U., Madrid, 1985

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, (3 vol.), Buenos Aires, Alianza Ed., 1984

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vol., Ed. F.C.E., México, 1977

HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, UNAM, México, 1984

HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, Ed. Equinoccio, Caracas, 1980

HEGEL, G.W.F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar Ed., 1979.

.  
. .

## OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN

HEGEL, G.W.F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1971

HEGEL, G.W.F., *Jenaer Schriften*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

## OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS

HEGEL, G.W.F., *Concept préliminaire de la Philosophie*, Lib. Vrin, Paris, 1994

HEGEL, G.W.F., *Correspondence*, v. 1, 2 et 3, Paris, Gallimard, 1990

HEGEL, G.W.F., *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*,  
(Trad. B. Bourgeois), Lib. Vrin, Paris, 1990

HEGEL, G.W.F., *La philosophie de l'Esprit 1805*, PUF, Paris, 1982

HEGEL, G.W.F., *La Raison dans l'Histoire*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1965

HEGEL, G.W.F., *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, PUF, Paris, 1999

HEGEL, G.W.F., *Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat. 1817-1818*  
Paris, Éd. Vrin, 2002

HEGEL, G.W.F., *Le droit naturel*, Paris, Gallimard, (Trad. André Kaan)

HEGEL, G.W.F., *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, Gallimard, Paris, 1980

HEGEL, G.W.F., *Propédeutique philosophique*, Genève, Suisse, Éditions Gonthier, 1963.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL

ADORNO, T.W., *Tres Estudios sobre Hegel*, Ed. Taurus, Madrid, 1974

ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2001

ARANTES, P-E., *L'ordre du temps. Essai sur le problème du temps chez Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2000

BOURDIN, J-C., *Hegel et les matérialismes français du XVIIIe siècle*, Paris, Meridiens K., 1992

BOURDIN, J-C., (dir.), *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, Paris, L'Harmattan, 2006

BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Paris, 1992

BOURGEOIS, B., *Éternité et historicité de l'Esprit selon Hegel*, Librairie J. Vrin, Paris, 1991

BOURGEOIS, B., *Hegel*, Ellipses, Paris, 1998

BOURGEOIS, B., *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF, 1995

BOURGEOIS, B., *La Raison moderne et le droit politique*, Lib. Vrin, Paris, 2000

BOURGEOIS, B., *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*, Lib. Vrin, Paris, 1986,

BOURGEOIS, B., *Hegel: les actes de l'Esprit*, Lib. Vrin, Paris, 2001

BOURGEOIS, B., *Hegel à Frankfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hegelianisme*, Paris, Vrin, 2000

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Hegel*, Ed. Herder, Barcelona, 1986

CUARTANGO, R., *Hegel. Filosofía y modernidad*, España, Ed. Montesinos, 2005

CHÂTELET, F., *Hegel*, Ed. Seuil, Bourges, 1978; Ed. esp. *Hegel según Hegel*, Barcelona, Ed. Laia, 1972

DAGOGNET, et al, *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Ed. Vrin, Paris, 2000

D'HONDT, J., *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1998; Ed. Esp. *Hegel*, Tusquets, Barcelona 2002

D'HONDT, J., *Hegel et l'hégelianisme*, PUF, Paris, 1982

D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Bs. Aires, 1971

D'HONDT, J., *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*, Librairie G. Française, Paris, 1984

D'HONDT, J., et al, *La Philosophie et la Révolution française*, Lib. Vrin, Paris, 1993

D'HONDT, J., et al, *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF., Paris, 1974

D'HONDT, J., et al, *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973

DIETER, H., *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Ed., Venezuela 1990

DOZ, A., *Parcours philosophique. T. 1 Avec Hegel*, L'Harmattan, Paris, 2001

DRI, R., *Hegel y la lógica de la liberación*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 2007

DRI, R., *Razón y libertad. Hermenéutica... de la Fenomenología del Espíritu*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 1994

- FINDLAY, J.N., *Reexamen de Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1969 [1958]  
 FLOREZ, R., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Ed. Gredos, Madrid, 1983  
 HEINRICH, D., *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Ed., Venezuela, 1987
- HYPPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Ed. Du Seuil, Paris, 1983  
 HYPPOLITE, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Ed. Calden, Caracas, 1970
- INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993
- JARCZYC / LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, Paris, 1996  
 JARCZYC / LABARRIÈRE, *Hegeliàna*, PUF, Paris, 1986
- JARCZYK, G., *La liberté ou l'être en négation. Rapport et unité relationnelle dans la Logique de Hegel*, Kimé, Paris, 2010  
 JARCZYC, G., *Le mal défiguré. Étude sur la pensée de Hegel*, Ellipses Ed., Paris, 2000
- KERVÉGAN, J-F., *L' effectif et le rationnel. Hegel et l' Esprit objectif*, PUF, Paris, 2007  
 KERVÉGAN, J-F. / MABILLE, B. (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris, 2012  
 KERVEGAN, J-F., MARMASSE, G., et al, *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS, 2004
- LOSURDO, D., *Hegel et les libéraux*, PUF, Paris, 1992  
 LOSURDO, D., *Hegel e la Germania*, Milano, Guerini e associati, , 1997  
 LOSURDO, D., (a cura di), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, QuattroVenti, Napoli, 1993
- LUKÁCS, G., *Der junge Hegel*, Suhrkamp, 1973  
 LUKÁCS, G., *El joven Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972
- MAHLER, H., (coord.), et al, *Hegel pasée, Hegel à venir*, L'Harmattan, col. "Futur antérieur", Paris, 1995
- MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, Ed. Mtnéz. Roca, S.A., Barcelona, 1970  
 MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza Ed., Madrid, 1971
- PALMIER, J-M., *Hegel*, México, Siglo XXI Ed., 1971  
 PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, EDAF, Madrid, 1975 [1962]  
 PAPAIOANNOU, K., *Hegel et Marx: L'interminable débat*, Ed. Allia, Paris, 1999
- PEREZ SOTO, C., *Sobre Hegel*, Stg. de Chile, Ed. Palinodia, 2006  
 PREVE, C., *Hegel antiutilitarista*, Settimo Sigilo, Roma, 2007  
 RIPALDA, J.M., *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 1992  
 RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970  
 RITTER, J., / HEEDE, R., *Hegel-Bilanz*, Frankfurt am Main., V. Klostermann, 1973  
 SOUCHE-DAGUES, D., *Hégélianisme et dualisme*, Paris, Vrin, 1990  
 SOUCHE-DAGUES, D., *Le cercle hégélien*. Paris, PUF, 1986  
 STANGUENNEC, A., *Hegel, critique de Kant*, Paris, PUF, 1985
- TAYLOR, C., *Hegel*, Great Britain, Cambridge, 1975  
 TAYLOR, C., *Hegel*, España, Ed. Anthropos- UAM-I, 2010
- TINLAND, O., (Dir.), et al, *Lectures de Hegel*, L. G. F., Paris, 2005  
 TRAN-DUC-THAO, *El materialismo de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1965.  
 VALENTINI, F., *Soluzioni hegeliane*, Milano, Ed. Guerini e Associati, 2001  
 VERSTRAETEN, P., et al, *Hegel aujourd'hui*, Paris, Lib. Vrin, 1995  
 WEISS, I., *Expression et spéculation dans l'idealisme hégélien*, L'Harmattan, Paris, 2003  
 ZIZEK, S., *Porque no saben lo que hacen*, 3. "La lengua hegeliana", Paidós, Bs. Aires, 2006

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

- ARISTÓTELES, *Política*, México, Ed. UNAM, 2000
- BELAVAL, Y., et al, *Historia de la filosofía*, (10 vol.), México, Siglo XXI Ed., 1972-1981
- BREHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, (3 vol.), Paris, PUF, 1983
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, (9 vol), México, Ed. Ariel, 1981
- CHÂTELET, F., *Una historia de la razón*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1993
- CHÂTELET, F., et al, *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984
- CHÂTELET, F., et al, *La philosophie*, 4 vol., Paris, Lib. Hachette, 1979
- CHEVALIER, J-J, *Los grandes textos políticos*, Madrid, Ed. Aguilar, 1979
- ENGELS, F., “Ludwig Feuerbach...”, en *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, 1965
- FICHTE, J.G., *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991
- FICHTE, J.G., *Fundamentos del derecho natural*, Madrid, C:E: Constitucionales, 1994
- GEYMONAT, L., *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona, Ed. Crítica 199--
- HERDER, J.G., *Obra selecta*, Barcelona, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002
- HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1978
- HERDER, J.G., *Mensch und Geschichte*, Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1957
- HIRSGBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ed. Herder, 1991
- HISCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Verlag Herder, 2001
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, (2 tomes), Paris, Éd Garnier-Flammarion, 1979
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Ed. Orbis, 1984
- PARMÉNIDES, *Fragmentos*, Ed. Aguilar, Bs, Aires, 1975
- PLATÓN, *La república*, México, Ed. UNAM, 2000
- PLATÓN, *Político*, en *Diálogos*, vol. V, Barcelona, Ed. Gredos, 2000
- POKROVSKI, V.S. , *Historia de las ideas políticas* México, Ed. Grijalbo, 1988
- POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ed. Piados, 1982
- SABINE, G., *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1972

## **REVISTAS**

### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

#### **1967, Cahier III**

Maurer, R.K, *Hegel et la fin de l'histoire*, pp. 483-518

#### **1970, T. XXXIII, Cahier III**

D'Hondt, J., *Hegel. Un texte malmené*, pp. 855-879

#### **1975, T. 38, Cahier 3,**

Widmann, J., *Hegel critique de Fichte et la Doctrine de la science de 1804*, pp. 409-414

**1976, T. 39, Cahier 1**

Weil, Eric, *Hegel et le concept de la révolution*, pp. 3-19

**1976, T. 39, Cahier 2**

Gerjets, T.F., *Dialectique et interrogation*, pp. 269-283

**1981, T. 44, Cahier 2**

Labarrière, P.J., *Hegel 150 ans après*, pp. 177-188

**1981, T.44**

Brito, E., *Hegel dans la "Théorie esthétique" de T.W. Adorno*, pp. 249-276

**1984, T.47, Cahier 2**

Kirscher, G., *Hegel aujourd'hui?*, pp. 319-325 + + +

**1985, T.48, Cahier 2**

Rosenfield, Denis L., *Entendement et raison chez Hegel*, pp. 285-399

Brauns, E., *Scission ou dialectique: Ludwig Feuerbach à Karl Marx*, pp. 421-449

**1989, T.52, Cahier 1**

Pöggeler, O., *Conflit des interprétations. "Laudatio", en honneur de Paul Ricoeur*, pp.3-12

**1994, T. 57, Cahier 1**

Losurdo, D., *Économisme ... ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et Engels*, pp. 141-155

*L'ARC, "HEGEL"*, Lib. Duponchelle, Paris, 1990

Janicaud, D., *L'ombre de Hegel*, pp. 21-28

D'Hondt, J., *Le Dieu-Miroir*, pp. 29-34

LES CAHIERS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

CARON, M., (Dir.), «HEGEL», Les Éditions du Cerf, Paris, 2007

Marquet, J.F., *Hegel et le syllogisme de l'Histoire*, pp. 11-34

Kervégan, J.F., *La passion du Concept*, pp. 117-138

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, pp. 213-240

Marmasse, G., *Le corps entre la nature et l'esprit*, 315-334

Stanguennec, A., *Inquiétude, désir et volonté de la loi...* pp. 489-502

Caron, M., *Fondement et déploiement de la politique hégélienne*, pp. 489-502

Jarczyk, G., *Le Concept comme manifestation*, pp. 573-588

Labarrière, P.J., *La "manifestité" de la Religion chez Hegel*, pp. 589-604

PHILOSOPHIE, No. 52, «Hegel: études», Ed. Minuit, Paris, 1996

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO, 1999

La Torre, M., *Diritto e potere nella tradizione marxista: un bilancio*, pp. 387-416

**CRITICA MARXISTA**

**n. 6, nov.-dic., 1986**

Trincia, F. S., *La concezione della dialettica*, pp. 207-216, n. 6, nov.-dic., 1986

Valentini, F., *Un breve scritto su Hegel*, pp. 227-230

**n. 6, nov.-dic. 1987**

Oneili, V., *Hegel e il Novecento*, pp. 184-188

**n. 3, maggio-giugno 1996**

Vander, F., *Hegel e la democrazia*, pp. 75-77

**n. 4, luglio-ago.1997**

Pietroforte, S., *La nascita della dialettica hegeliana*, pp. 71-73

**n. 2-3, marzo-giugno 2004**

Losurdo, D., *Società civile et Stato: Hegel, Marx e i due liberalismi*, pp. 45-58

**n. 5, sett.-ott., 2010**

Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, pp.

## HEGEL Y EL ESTADO 1 capítulo 1

### I.- EL SISTEMA DE LA LIBERTAD: LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

#### El Sistema de la libertad

G. Jarczyk sostiene en su obra *Système et liberté* que “la ciencia, sistemática por su naturaleza misma, es en Hegel... idéntica a la libertad” de tal manera que, en la obra de nuestro filósofo encontramos una “conjunción orgánica entre sistema y libertad.”<sup>1</sup> Empero, preguntémosnos: ¿es posible conciliar la *libertad* y *sistema*? Si se identifica ingenuamente libertad con arbitrio, como se discurre en el sentido común, parecería un contrasentido. Empero, para el pensamiento concreto, es decir *dialéctico*, la cuestión se plantea y se resuelve de una manera diferente. Tendríamos que partir de preguntas sencillas, pero radicales: ¿qué entendemos por *libertad*? Sin embargo, para comprender ese concepto la humanidad y la filosofía han discurrido a lo largo de dos milenios y medio, con lo que se muestra su gran complejidad. El pensamiento dialéctico, por consiguiente, no puede evitar ese “largo y trabajoso camino”, y tiene que asumir “la paciencia del concepto”.

#### La estructura silogística de la obra filosófica hegeliana

La *Enciclopedia*, como se sabe, fue publicada en 1817, cinco años después que la *Ciencia de la lógica*, 10 años después que la *Fenomenología* y 15 años después que su trabajo sobre el *derecho natural*. Sabemos también que este *sistema* consagra una sección al *Espíritu objetivo*, que comprende justamente la presentación de la *filosofía del derecho*. Empero, aunque precede en 4 años a la *Filosofía del derecho*, hemos decidido presentarla en este capítulo inicial puesto que en esta obra se presenta justamente el *sistema filosófico* hegeliano, en el cual se establece la *estructura lógica (silogística)* y se determina el *lugar estructural* de cada una de sus obras, así como el propio lugar de la *Filosofía del derecho*.

Es necesario tener presente que las reflexiones y la elaboración conceptual sobre el Estado, que se cristalizan en la *Filosofía del derecho*, están precedidas, primero, por el esbozo que forma parte de la *Filosofía Real*, segundo, por el esbozo de la *Propedéutica filosófica*, y finalmente, por el desarrollo compendiado sobre estos temas que Hegel presenta en la *Enciclopedia*, en la tercera parte, consagrada a la *Filosofía del Espíritu (Die Philosophie des Geistes)* en la segunda sección, denominada *El espíritu objetivo (Der objektive Geist)*.

Puede preguntarse si es posible o no comprender la elaboración hegeliana sobre el Derecho y el Estado considerándola fuera de este *sistema*. Por nuestra parte sostenemos que las principales dificultades para la comprensión de esta obra y de sus conceptos fundamentales se derivan, en buena medida, de la pretensión de considerarla, tanto como sus temas y conceptos centrales, de manera *separada* o *abstraída* del *sistema*. Baste recordar que el filósofo se refiere a la *Enciclopedia* explícitamente en 17 ocasiones y en otras 7 más de manera implícita, para valorar la importancia de ubicar estructuralmente a la *Filosofía del Derecho* dentro del *Sistema*. Consiguientemente, consideramos que esta visión *sistemática*

---

<sup>1</sup> JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 7

o estructural de la filosofía hegeliana tiene una particularísima relevancia para comprender el lugar que ocupa la *Filosofía del Derecho* en el conjunto de su *sistema filosófico*.<sup>2</sup>

Han sido reiteradas las pretensiones de separar el *método* respecto del *sistema* en la obra filosófica de Hegel, las cuales se originaron en una formulación de F. Engels, que fue continuada particularmente por autores adscritos al cientificismo y al marxismo vulgar.<sup>3</sup> Empero, otros filósofos que asumen el legado marxista, pero son conocedores profundos de la filosofía hegeliana, no comparten esa visión: Ernst Bloch sostiene que en Hegel “es esencial lo enciclopédico, porque esta enciclopedia tiene un carácter filosófico.”<sup>4</sup>

Heidegger sostenía en su curso consagrado a la *Fenomenología del Espíritu* que “la Enciclopedia...es el *todo* del nuevo sistema.”<sup>5</sup> R. Valls Plana muestra en su *Presentación* a la *Enciclopedia* la evolución que tuvieron el concepto de *sistema* y la propia *Enciclopedia*, concluyendo que “la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana.”<sup>6</sup> E. Álvarez, sostiene también que “la *Enciclopedia* de Hegel es un sistema donde cada ciencia constituye una totalidad.”<sup>7</sup> El propio André Doz sostenía que “para Hegel la palabra « sistema » toma una significación a la vez « óntica » y « lógica »... (pues) sólo la filosofía es esencialmente sistemática.”<sup>8</sup>

Desde septiembre de 1800 Hegel trazaba ya las grandes líneas de su sistema, como podemos constatar en el “*Fragmento de sistema*”, en sus *Escritos de juventud*.<sup>9</sup> Hacia finales del período de Frankfurt, el 2 de noviembre de 1800, Hegel comunicaba su proyecto a su amigo Schelling: “el ideal de mi juventud debía necesariamente devenir una forma de reflexión, transformarse en un *sistema*.”<sup>10</sup>

Ya instalado en Jena, en julio de 1801 Hegel publica su trabajo *Diferencia...*, en el cual afirma su concepción sobre el carácter *sistemático* de la filosofía: “La filosofía llega a ser un sistema en cuanto es una totalidad de saber producida por la reflexión, un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón”.<sup>11</sup> « »

En su *Lógica y Metafísica* (Jena 1804-1805)<sup>12</sup> encontramos ya un amplio esbozo del proyecto sistemático de su obra filosófica y una formulación básica de su concepto de *sistema* filosófico: “Su organización en un *sistema* entero no es ella misma otra cosa que la expresión de esta Idea que es la suya”<sup>13</sup>. Los trabajos publicados por sus discípulos bajo el

---

<sup>2</sup> cf ROCKMORE, T., “*La systématique et le cercle hégélien*”, in *Archives de Philosophie*, 1985, T.48, Cahier 1, pp. 3-20

<sup>3</sup> Vid. ENGELS, F., “*Ludwig Feuerbach...*”, en *Obras escogidas*

<sup>4</sup> BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto*, cap. XI, p. 172

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 55

<sup>6</sup> VALLS PLANA, R., “*La Enciclopedia en la vida y obra de Hegel*”, en HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia...*

<sup>7</sup> ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre...*, p. 145

<sup>8</sup> DOZ, A., “*Hegel et l'idée de système*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001, p. 9 ss

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, pp. 399-405

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F., *Correspondance*, v. I, p. 60, sub.mío

<sup>11</sup> HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, p. 25

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F., *Logique et Métaphysique*

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 207 sub. mía

título de *Propedéutica filosófica* constituyen un esbozo mucho más preciso de su proyecto de *Enciclopedia*, presentado particularmente en la segunda subdivisión del tercer curso.<sup>14</sup>

Recordemos también que en el *Prólogo* a la *Fenomenología* el filósofo sostenía que “la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el *sistema* científico de ella”<sup>15</sup> En el prospecto de presentación de la *Fenomenología* (28 de octubre de 1807), Hegel anuncia la articulación de su proyecto: “Este tomo presenta el *saber en su devenir*. La *Fenomenología del espíritu* (...) Un *segundo tomo* contendrá el sistema de la *Lógica* en tanto que filosofía especulativa, y las dos otras partes de la filosofía, las *Ciencias de la Naturaleza* y del *Espíritu*”.<sup>16</sup> Asimismo, en el *Prefacio* a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica* se refiere a ese proyecto: “debería seguir a la primera parte del *Sistema de la ciencia* que contiene la Fenomenología, una segunda parte, que contuviera la *Lógica* y las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*; y así el *Sistema de la Ciencia* estaría acabado”<sup>17</sup> El filósofo reiteraba sobre esta cuestión en su propia correspondencia privada con Duboc (30 julio 1822) “he intentado dar en mi *Enciclopedia* una visión de conjunto”<sup>18</sup>

Lamentablemente no contamos en lengua española con trabajos eruditos acerca de la *Enciclopedia*. Pero, por fortuna, en lengua francesa se dispone de la obra de Bernard Bourgeois, un filósofo hegeliano tan reconocido y autorizado, quien ha traducido y ha escrito sendas elaboraciones analíticas acerca de esta importante obra, las cuales nos ofrece como *Presentación* a cada uno de los volúmenes traducidos de la *Enciclopedia*.<sup>19</sup> Este filósofo sostiene que “el sistema hegeliano es... verdaderamente un *sistema* y *el sistema*, porque en él el orden de las razones de conocer y el orden de las razones de ser, el proceso lógico y el proceso ontológico son idénticos y, en su curso, verifican la afirmación de Hegel, que ser y pensamiento no son sino uno”<sup>20</sup>

Hegel era bastante modesto al presentar la *Enciclopedia* en sus diferentes ediciones. En el *Prólogo* a la 1ª. edición planteaba que ha sido “la necesidad de poner en las manos de los alumnos un hilo conductor para mis lecciones de filosofía es lo que me ha decidido a publicar... esta visión de conjunto del ámbito total de la filosofía;”<sup>21</sup> en el *Prólogo* a la 2ª. edición justifica el título de *Enciclopedia* afirmando que “la naturaleza del asunto comporta que la *conexión lógica* deba permanecer como base;”<sup>22</sup> en el *Prólogo* a la 3ª. edición sostiene que “para la finalidad propia del libro... exige que éste sea un compendio...”<sup>23</sup>

---

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, pp. 132-198

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología...*, p. 9 sub. mío

<sup>16</sup> HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, s. 593 ; BOURGEOIS, B., *Op. cit.*, p. 26-27, n. 33

<sup>17</sup> HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, p. 30

<sup>18</sup> HEGEL, *Correspondance*, II, No. 422, p. 285

<sup>19</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie des sciences philosophiques »* v. I, pp. 7-112

BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III pp. 7-93

<sup>20</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation “L'Encyclopédie...”*, v. I, p. 7

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia...*, p. 81

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 60, sub. mío

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 85



Empero, cuando el filósofo desarrolla sus conceptos se explicita de manera más clara. Desde la *Introducción* a la edición de 1817 sostenía que: “la filosofía es una *enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la medida en que la esfera toda entera que ella abraza es expuesta con la indicación determinada de las partes, y ella es una *enciclopedia filosófica*, en la medida en que la separación y la conexión de sus partes son expuestas siguiendo la necesidad del concepto”<sup>24</sup> Por consiguiente, de su carácter *sistemático* se deriva su carácter concreto: “el pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *Idea* y, en su total universalidad, *la Idea* o lo absoluto. La ciencia de este es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*... Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico”<sup>25</sup> Con mayor contundencia y precisión se expresa afirmando el *carácter totalizador* de su sistema: “cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la *Idea filosófica* se contiene allí bajo una determinación particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que *el sistema* de sus elementos propios constituye la *Idea total*, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.”<sup>26</sup>

Consiguientemente, Hegel, argumenta insistiendo acerca de la necesidad del carácter compendiado y *enciclopédico* de su filosofía: “Como Enciclopedia la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares... El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente *una* ciencia, pero se la puede ver también como un todo de varias ciencias particulares.”<sup>27</sup> Con mayor precisión y claridad indica que “de este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido de que lo tienen las otras ciencias, de manera que el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto este quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal. O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia... ha de ser abarcado por la ciencia misma. Este es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción”<sup>28</sup>

De manera concluyente el filósofo fundamenta y explicita la *estructuración* de la obra: “Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que sólo el *todo* de la ciencia es la exposición de la *Idea*, así también su *división* sólo puede concebirse desde ella... Por ello la ciencia se divide en tres partes:

I . La *Lógica*, ciencia de la *Idea* en sí y para sí

II . La *Filosofía de la Naturaleza*, como ciencia de la *Idea* en su ser-otro

III . La *Filosofía del Espíritu*, como ciencia de la *Idea* que regresa a sí desde su ser-otro”<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> *Encyclopédie*, p. 157, § 6

<sup>25</sup> *Enciclopedia*, p. 117, § 14

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 117-118, §15

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 118, § 16

<sup>28</sup> *Ibid*, pp. 119-120, § 17

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 120, § 18

B. Bourgeois muestra y explica con mayor precisión el significado de esta estructura lógica de la *Enciclopedia*: “El absoluto o la Idea, identidad de la identidad y de la diferencia, se diferencia ante todo en el elemento de la identidad: tal es la *Idea Lógica*, objeto de la primera parte de la *Enciclopedia*; después, en el elemento de la diferencia: tal es la Idea (*identidad* de la identidad y de la diferencia) en su ser-otro (la *diferencia*) o la *Naturaleza*, objeto de la segunda parte de la *Enciclopedia*; y en fin, en el elemento de la identidad de la identidad y de la diferencia, por tanto en un elemento *adecuado* a lo que se manifiesta en él y entonces *último*: tal es la Idea como *Espíritu*, objeto de la tercera parte de la *Enciclopedia*; el Espíritu es la unidad concreta de lo Lógico, del sentido, y de la Naturaleza, de lo sensible, el retorno a sí mismo del sentido a partir de y al interior de lo sensible, la sensibilización del sentido como sentido.”<sup>30</sup>

No presentaremos un resumen de la *Enciclopedia*; no tiene sentido hacerlo aquí, puesto que no es el objetivo de nuestro trabajo. En los siguientes capítulos presentaremos la caracterización de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica*, con lo cual se justifica que no efectuemos aquí tales presentaciones. Empero, necesitamos caracterizar los grandes momentos estructurales de estas obras, y determinar el lugar estructural que ocupan en el *sistema*.

## **1.-EL LOGOS COMO FUNDAMENTO DE LO EFECTIVO: LA LÓGICA DE LA LIBERTAD**

En la *Enciclopedia* Hegel nos presenta una visión sintética del despliegue de los grandes conceptos desarrollados en la *Ciencia de la Lógica*, y propone formulaciones particularmente didácticas y esclarecedoras de algunos de los pasajes más difíciles de esta obra, a las cuales ya hemos recurrido en el capítulo correspondiente. En algunos casos resultan particularmente esclarecedoras las *Adiciones (Zusatz)* que fueron incorporadas por sus discípulos directos y que encontramos en la edición en lengua alemana y en la edición de la traducción francesa efectuada por B. Bourgeois; tal como lo argumenta este reconocido especialista, esas adiciones son dignas de todo crédito y se encuentran en plena consonancia con los conceptos hegelianos.

La particularidad de esta versión compendiada de la *Lógica* consiste en que está precedida por un apartado titulado *Concepto previo [Vorbegriff]*, el cual consiste en la caracterización y crítica de los *posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad*. Estos posicionamientos consisten en a) la *metafísica*, b) el *empirismo*, c) la *filosofía crítica* y d) el *saber inmediato*.

a) Acerca de la *Metafísica* el filósofo sostiene que “La primera actitud es el proceder *ingenuo* que sin [tener] aún conciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión*, *conoce* la *verdad*, o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las

---

<sup>30</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 42-43

ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe.”<sup>31</sup>

b) Acerca del *empirismo* el filósofo critica que “en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia*, de lo presente exterior e interior... El asa firme por el lado *subjetivo* lo tiene el conocimiento empírico en que la conciencia, en la percepción, tiene su *propio presente inmediato* y su *certeza*. En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la efectividad y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción... La realización *consecuente* del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que por el lado del contenido se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinación, y solamente permite el pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales. El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas... ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.”<sup>32</sup>

c) En relación a la *filosofía crítica* el filósofo plantea que “tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente para el conocimiento de fenómenos... Las determinaciones del pensamiento o *conceptos del entendimiento* agotan la *objetividad* de los conceptos de experiencia. (...) Las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es, por tanto, incapaz de conocer las *cosas en sí*. (...) Conocer es, en efecto, pensar *determinante y determinado*; si la razón sólo es pensar vacío o indeterminado, no piensa *nada*. Y si en definitiva la razón se reduce a aquella *identidad vacía* se verá al fin felizmente liberada de la contradicción mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber. (...) La *elevación del pensamiento sobre lo sensible*, su *pasaje* desde lo finito hasta lo infinito, el *salto* que se da a lo suprasensible, rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es *sólo pensar*. Si un tránsito de esta clase no debe realizarse, eso significa que no hay que pensar... Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquél fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. (...) De este modo, en su cima más alta, la *determinación* queda para el *pensar* como algo *exterior*; el pensar queda sólo y simplemente en *pensar abstracto*, al cual aquí [en la filosofía kantiana] se le llama siempre razón.”<sup>33</sup>

d) Sobre el *saber inmediato* el filósofo plantea que “Esto que aquí se llama fe y saber inmediato es, por lo demás, lo mismo que en otros lugares se llama inspiración, revelación del corazón... sano entendimiento humano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas cumplen el mismo cometido: la inmediatez con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio... La distinción entre

---

<sup>31</sup> *Enciclopedia*, p. 133, § 26

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 139-140, §§ 37-38

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 142-156, §§ 40, 44, 48, 50, 52.

la afirmación del saber inmediato y la filosofía sólo consiste en que el saber inmediato adopta una actitud excluyente o en que se coloca contra la filosofía. (...) Si el *saber inmediato* ha de ser el criterio de verdad, se sigue de ello... que cualquier superstición e idolatría se declara como verdad y que el contenido más injusto e inmoral de la voluntad está justificado... Por lo que se refiere a la conciencia igualmente inmediata de la EXISTENCIA de cosas *exteriores*, esta conciencia no significa otra cosa que la conciencia *sensible*; que tenemos esa conciencia es el menor de los conocimientos. Sólo tiene interés saber que el tal saber inmediato acerca del *ser* de las cosas exteriores es engaño y error, que en lo sensible en cuanto tal no hay verdad alguna y que el ser de estas cosas exteriores es más bien algo contingente y efímero, un *parecer*.<sup>34</sup>

### El carácter dialéctico de la *Lógica* hegeliana

Hegel precisa y explica con claridad su propia concepción sobre la *Lógica*:

“Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados: a) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; b) *el dialéctico* o *racional-negativo*; c) *el especulativo* o *racional-positivo*. El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinación fija y en la distintividad de ella frente a otra; ..El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas... Pero en su determinación propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo infinito en general... La dialéctica... es este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito. Lo *especulativo* o *racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar.”<sup>35</sup>

Como veremos al estudiar la *Ciencia de la lógica*, esta nueva lógica que propone Hegel pretende efectuar la superación o *Aufhebung* de la vieja lógica formal, puesto que se propone justamente constituirse en la *lógica del ser*, en la *lógica del contenido* y la *lógica de la vida*. Acerca de esta cuestión Bourgeois explica con precisión las características de la concepción hegeliana sobre la *Lógica*: “La *Lógica* de Hegel es la refutación de las presuposiciones de la lógica formal y de la metafísica... Ella es ante todo la refutación de la presuposición de la exterioridad de las formas del pensamiento con relación al ser pensante”<sup>36</sup> Asimismo, explica que “la *Lógica* hegeliana es precisamente la reflexión sobre sí acabada, infinita, del pensamiento, ella se sabe entonces como la condición de posibilidad del pensamiento lógico ordinario, sabiendo al entendimiento, que es el principio de aquella, como un momento relativo del pensamiento concreto, pensamiento que se conoce en su ser, es para sí tal como es en sí, en la lógica absoluta de la razón”<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 168-180, §§ 63, 64, 72, 76

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 182-184, §§ 79, 80, 81, 82

<sup>36</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p 77

<sup>37</sup> *Op. cit.*, I, p. 85

Consiguientemente, como veremos en su oportunidad, cuando Hegel funda una nueva lógica nos propone una síntesis y superación de lo que en la filosofía precedente se estudiaba como esferas separadas y externas: la *ontología*, la *metafísica* y la *lógica*. Sobre esta cuestión B. Bourgeois nos explica que “la Lógica hegeliana sabe que ella tiene razón de ser racional, es decir de superar todas las abstracciones o separaciones que el entendimiento introduce en el pensamiento lógico ordinario y el pensamiento de sí de esta lógica: la *separación del pensamiento lógico y de lo lógico pensado*, la *separación de lo lógico pensado al interior de sí mismo*, y la *separación de lo lógico pensado y del ser pensado por él*. En lugar de esta separación o diferencia abstracta, la Lógica hegeliana instaaura una identidad concreta, es decir, que es y se sabe identidad de una identidad y de una diferencia. Es por esta triple identidad concreta que la Lógica hegeliana se realiza como la Lógica de la razón”<sup>38</sup> Por consiguiente, “la Lógica hegeliana es el pensamiento concreto del pensamiento concreto, el pensamiento de sí del pensamiento concreto”<sup>39</sup>

Empero, la concepción hegeliana de la *Lógica* implica una nueva dimensión, con la cual se corrige y supera la concepción tradicional que viene desde Aristóteles, la cual proponía una separación entre la *lógica* y la *metafísica*; se trata de la dimensión ontológica de la *Lógica*: “La Lógica hegeliana contiene así en ella misma la determinación del ser de sentido, del sentido ontológico de las nociones...”<sup>40</sup> Asimismo, esto implica que “La Lógica especulativa de Hegel... en tanto lógica del espíritu, como una lógica ontológica, desarrolla el pensamiento como pensamiento de sí del ser... la Lógica hegeliana afirma la identidad del pensamiento y del ser... demuestra que el ser pensado como ser no es posible sino como pensamiento de sí del ser. Es el contenido de la Lógica misma que... la establece como ontología, como discurso del ser”<sup>41</sup>

De manera concluyente explica B. Bourgeois el carácter totalizador, concreto y fundador de la *Lógica* hegeliana: “La *Ciencia de la Lógica* considera la Idea o la totalidad absoluta en tanto que ella se pone en el elemento de la *identidad*, de la *universalidad*, es decir de la homogeneidad a sí, de la transparencia a sí, donde cada diferencia o determinación es en ella-misma y para ella-misma presentación de la totalidad de las determinaciones, de la identidad concreta; en breve, su objeto es la Idea como *sentido*.”<sup>42</sup> Por consiguiente, “la Lógica, génesis del sentido del ser como concepto, es, en el hegelianismo, la ciencia fundadora de todas las ciencias filosóficas. Lo lógico, que en su verdad es el concepto, es el fundamento de lo real.”<sup>43</sup> Por lo tanto, “Es en una tal lógica en su sentido concreto donde residen el pensamiento concreto y la libertad concreta.”<sup>44</sup>

Consiguientemente, Hegel procede a establecer la estructura lógica de la *Lógica*, la cual corresponde, obviamente, con la estructura de la *Ciencia de la Lógica*:

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 87-88

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 102

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 109

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 94

“La lógica se divide en tres partes:  
*La doctrina del ser;*  
*La doctrina de la esencia;*  
*La doctrina del concepto y de la Idea.*”<sup>45</sup>

Como indicamos ya, no abordaremos aquí la presentación de los conceptos y categorías de la *Lógica*, tarea que efectuaremos en el capítulo correspondiente. No obstante, es necesario puntualizar que, justo en la Adición final al § 244, el filósofo presenta una reflexión especialmente importante en el *Sistema*:

“Nosotros hemos ahora regresado al concepto de la Idea con el cual habíamos comenzado. Al mismo tiempo, este retorno al comienzo es un progreso. Aquello por lo cual comenzamos era el ser, el ser abstracto, y desde ahora tenemos la *Idea*, en tanto que *ser*; pero esta Idea siendo, es la *Naturaleza*.”<sup>46</sup> Esto significa que la *Lógica* es el momento interno de la naturaleza, y que expresa justamente su logicidad, es decir, su *logos* o *racionalidad*, lo cual implica la justificación del lugar de la *Lógica* de la *Enciclopedia*.

## 2.- LA NATURALEZA COMO PRESUPUESTO DE LA LIBERTAD

Hegel formula desde el inicio de la sección dedicada a la *Filosofía de la naturaleza* su propio concepto: “La naturaleza ha resultado como la Idea en la forma exterior del *ser-otro*. Ya que la *Idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta Idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la Idea como naturaleza. ... En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento*; por esto el concepto es como interior. Por consiguiente, la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino *necesidad* y *contingencia*.”<sup>47</sup>

En consecuencia, el filósofo procede a enunciar la división y estructura de los momentos del concepto de naturaleza:

“La Idea como naturaleza está:

I. en la determinación del uno-fuera-del-otro, del infinito *aislamiento* [o fragmentación] fuera del cual está la unidad de la forma; ésta es por ende *ideal*, sólo está-siendo *en sí* y, por consiguiente, sólo está *buscada*: la *materia* y su sistema ideal; *mecánica*.

II. en la determinación de la *particularidad*, de tal manera que la realidad está puesta con inmanente determinación de forma y en su diferencia que-está-existiendo (una relación de la reflexión cuyo ser dentro-de-sí es la *individualidad* natural): *física*.

---

<sup>45</sup> *Enciclopedia*, p 184, § 83

<sup>46</sup> *Encyclopédie*, I, § 244, Add., p. 624; cf Marmasse, G., “La philosophie de la nature dans l’*Encyclopédie* de Hegel”, in *Archives de Philosophie*, 2003, T. 66, Cahier 2, pp. 211-236 ; Dubarle, D., *La nature chez Hegel et chez Aristote*, in *Archives de Philosophie*, 1975, T. 38, Cahier 1, pp. 3-32

<sup>47</sup> HEGEL, G.W.F., *Enc.*, §247-248, p. 305-306;

cf. RENAULT, E., “Hegel a-t-il écrit une *Naturphilosophie*?”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp.196-222 ; RENAULT, E., “*Les philosophies de la nature d’aujourd’hui et la Naturphilosophie d’hier*”, in MAHLER, H., (coord.), et al, *Hegel pasée, Hegel à venir*, pp. 29-54

III. en la determinación de la *subjetividad* en la cual las distinciones reales de la forma están también devueltas a la unidad *ideal* que se ha encontrado a sí misma y es para sí: *organología*.<sup>48</sup>

No nos ocuparemos de presentar la *Mecánica* y la *Física*, abordadas por el filósofo en la primera y segunda secciones, puesto que no conciernen a nuestro tema. Empero, resulta particularmente relevante la manera en que enuncia los momentos de la *Física orgánica*:

“La Idea ha llegado a la existencia, primeramente a la [existencia] inmediata, a la *vida*. Ésta es:

A. como *figura*, la imagen universal de la vida, el organismo *geológico*;

B. como subjetividad formal, particular, el organismo *vegetal*;

C. como subjetividad concreta singular, el organismo *animal*.<sup>49</sup>

De esta manera, Hegel muestra el vínculo y transición entre la naturaleza y el espíritu: “La naturaleza ha pasado así a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya objetividad es ella misma la inmediatez superada de la singularidad, la *universalidad concreta*, de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *Espíritu*.<sup>50</sup>

Sobre esta cuestión, el propio Bourgeois explica que “La *Filosofía de la Naturaleza* estudia así “la Idea en la forma del ser-otro”, la Idea alienada o naturalizada. La naturaleza no es solamente exterior, como existencia objetiva de la Idea, a su existencia subjetiva, el Espíritu, sino que ella es la Idea como *otra que sí*, es decir la *exterioridad a sí misma*, la esfera de la dispersión, de la contingencia, de la finitud.<sup>51</sup>

Recordemos que Hegel tiene bien clara la relación de la *naturaleza* y *concepto* “Lo vivo es, ciertamente, el modo supremo de la existencia del concepto en la naturaleza, pero el concepto no está aquí sino en sí, porque la Idea no existe en la naturaleza sino como de lo singular”.<sup>52</sup>

Hegel muestra y explica con gran claridad el sustrato natural del Espíritu: “El espíritu así ha salido de la naturaleza. La meta de la naturaleza es la de llevarse a muerte a sí misma, y de romper la corteza\_ de lo inmediato, de lo sensible, de consumarse por el fuego en tanto que un fénix, con e fin de surgir rejuvenecida de esta exterioridad como espíritu. La naturaleza ha devenido ella-misma su Otro, para conocerse y reconciliarse con ella-misma en tanto que Idea .<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, § 252, p. 311

<sup>49</sup> *Ibid.*, § 337, p. 402

<sup>50</sup> *Ibid.*, § 376, p. 430

<sup>51</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 44

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p. 720; *Enzyklopädie*, B. II, § 376, Z., s. 538

Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur, aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existiert

<sup>53</sup> *Ibidem*, *Encyclopédie*, v. II, *Philosophie de la nature*, p.720; *Enzyklopädie*, B. II, § 376, Z., s. 538

Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit

Sin embargo, Hegel precisa las limitaciones de la esfera de la naturaleza: “La naturaleza exterior... es racional, divina, es una exposición de la Idea... Sin embargo... en la naturaleza no es la libertad, sino la necesidad la que reina... El alma animal no es todavía libre, porque ella aparece siempre como no haciendo sino uno con la determinación de la sensación o excitación, como ligada a una única determinación... En el animal, el alma no es todavía para el alma”<sup>54</sup>

### **De la Naturaleza al Espíritu**

Hegel explicita el tránsito de la naturaleza hacia el espíritu cuando sostiene que “A través de este ser-para-sí, él mismo todavía afectado por la forma de la singularidad y exterioridad, por consecuencia también de la no-libertad, la naturaleza es empujada más allá de ella-misma en dirección del espíritu como tal, es decir, del espíritu estando-para-sí, a través del pensamiento, en la forma de la universalidad del espíritu efectivamente libre”<sup>55</sup>

Por consiguiente, el filósofo explica con mayor exactitud esta relación entre naturaleza y espíritu: “el surgimiento del espíritu a partir de la naturaleza no debe ser aprehendido como si la naturaleza fuera aquello que es absolutamente inmediato, primero, aquello que pone originariamente, el espíritu, por el contrario, algo solamente puesto por ella; al contrario, la naturaleza es puesta por el espíritu, y aquél lo absolutamente primero... el pasaje de la naturaleza al espíritu... es... una venida-a-sí-mismo del espíritu... pues el espíritu no surge de la naturaleza de una manera natural.”<sup>56</sup>

Hegel desarrolla y puntualiza esta relación indicando que “Esta es la potencia del Espíritu libre, el cual supera esta negatividad; él[E] es también antes que después de la naturaleza, no simplemente la Idea metafísica de ella misma. En tanto que él es el fin de la naturaleza, él [E] es, precisamente por esta razón, *antes* que ella, ella ha salido de él; toda vez no empíricamente, sino de tal suerte que él es en ella siempre ya contenido, que él se presupone en ella. Pero la libertad infinita del Espíritu libera la naturaleza y representa el actuar de la Idea frente a la naturaleza como una necesidad interna a ella misma, tal como

---

verjüngt als Geist hervortreten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen.

<sup>54</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. III, *Philosophie de l'Esprit*, § 381, Add., p. 385-387 ; *Enz.*, s. 18

Auch die äußere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber... in der Natur nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit herrsche;... Dennoch ist die tierische Seele noch nicht frei, denn sie erscheint immer als eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Erregung, als an *eine* Bestimmtheit gebunden;... im Tiere ist noch nicht die Seele für die Seele,

<sup>55</sup> *Ibid.*, III, § 381, Add., p. 391; *Enz.*, s. 24 Durch dies selbst noch mit der Form der Einzelheit und Äußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichsein wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, d. h. zu dem durch das Denken in der Form der Allgemeinheit für sich seienden, wirklich freien Geiste fortgetrieben

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 391; *Enz.* s. 24-25 das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt und dieser das absolut Erste... In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist... denn der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor.



un hombre libre es seguro del mundo, a saber, que su propia actividad es la actividad de este mundo. También, el Espíritu, que *ante todo*, proviene él-mismo de lo inmediato, pero, *enseguida*, se aprehende abstractamente, quiere liberarse él-mismo moldeando la naturaleza a partir de él; este actuar del Espíritu es la Filosofía.”<sup>57</sup> + + +

Así, B. Bourgeois explica y precisa la concepción hegeliana sobre esta relación: “La naturaleza deviene Espíritu: ella aparece bien ante todo como el sujeto efectivo del proceso del cual la filosofía de la naturaleza expone los momentos y, por tanto, su propia superación espiritual al término de este proceso.”<sup>58</sup> Esto implica que “Hegel establece bien la afirmación de la continuidad de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu a beneficio, por así decirlo, de la filosofía del espíritu ... Es bien el espíritu el que se hace “pasar” de la naturaleza a sí mismo ... como autoposición del espíritu.”<sup>59</sup> Por consiguiente, “Si entonces, la naturaleza, lo abstracto, coexiste empíricamente con lo concreto, en el espíritu realizándose en su verdad, lo abstracto no subsiste sino en el seno mismo de lo concreto.”<sup>60</sup> De allí se deduce la función del espíritu en tanto explicitación y dador del sentido de la naturaleza: “De esta suerte, la naturaleza adquiere su sentido verdadero en el acto por el cual el espíritu mismo se hace nacer como negación espiritual de la naturaleza”<sup>61</sup>

Hegel explicita el carácter de la naturaleza como presupuesto del espíritu: “*Para nosotros* el espíritu tiene a la *naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual él es la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la Idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo *objeto* es el *concepto* tanto como es su *sujeto*, *es el concepto*... Así que el concepto es a la vez esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza.”<sup>62</sup> Consiguientemente, el espíritu “tiene, ciertamente, en sí mismo, el contenido total de la naturaleza.”<sup>63</sup>

En consecuencia, el filósofo explica las implicaciones de sus conceptos: “Las determinaciones y grados del espíritu están esencialmente en los estadios superiores de

---

<sup>57</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p.721, Add.; *Enzyklopädie*, B.II, § 376, Z., s. 538 Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum *vor* ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht empirisch, sondern 9/538 so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Tun der Idee gegen sie als eine innere Notwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Tun ihre Tätigkeit ist. Der Geist also, *zunächst* selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, *dann* aber abstrakt sich erfassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dies Tun des Geistes ist die Philosophie.

<sup>58</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p. 18

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 22-23

<sup>60</sup> *Ibidem.*, p. 34

<sup>61</sup> *Ibidem.*, p. 24

<sup>62</sup> HEGEL., G.W.F., *Enciclopedia*, § 381, p. 436; *Enz.*, s. 17 Der Geist hat *für uns* die Natur zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt* der *Begriff* ist... Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.

<sup>63</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, III, Add. § 381, p. 392; *Enz.*, s. 25, er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur. Cf MARMASSE, “*Le corps entre la nature et l'esprit*”, in *LES CAHIERS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE*, Caron, M., (Dir.), et al, “*HEGEL*”, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 315-334

desarrollo tan sólo como momentos, estados o determinaciones. Por ello sucede que en una determinación inferior, más abstracta, se muestra ya lo superior empíricamente presente, como en la sensibilidad, todo lo superior espiritual como contenido o determineidad.”<sup>64</sup>

El propio B.Bourgeois explica la *Aufhebung* del espíritu respecto de la naturaleza: “Cierto, todo el contenido de la naturaleza es retomado en el espíritu, quien, mediación absoluta, no es ante todo justamente sino como el Otro de sí mismo, “espíritu-naturaleza” o alma.”<sup>65</sup>

### 3.- LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

En la tercera parte de la *Enciclopedia*, al iniciar el desarrollo de la *Filosofía del Espíritu*, el filósofo sostiene que “El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil.”<sup>66</sup> Por su parte, Bourgeois constata la validez de la prevención hegeliana: “Pero más difícil todavía que el *pensamiento abstracto de lo concreto* ( la “Ciencia de la Lógica”) y que el *pensamiento concreto de lo abstracto* (La “Filosofía de la naturaleza”), es el *pensamiento concreto de lo concreto*, es decir la “Filosofía del Espíritu.”<sup>67</sup>

\*\*\* Recordemos que el concepto de Espíritu ya había sido formulado por Montesquieu en *De l’Esprit des lois*;<sup>68</sup> y que esta obra que fue estudiada por J.G. Herder, quien recupera el concepto en su *Otra filosofía de la historia*,<sup>69</sup> y que de allí pasa al bagaje hegeliano. \*\*\*

\*\*\*Esto significa, como plantea el filósofo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que el *Espíritu* no es ajeno o externo al hombre, sino que es el resultado histórico de la acción humana: “El reino del espíritu es el creado por el hombre (...) El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo.”<sup>70</sup> \*\*\*

Así nos presenta Hegel los grandes momentos del Espíritu:

“El desarrollo del Espíritu es que él:

–está en la forma de la *relación consigo mismo*; dentro de sí le deviene la totalidad *ideal* de la Idea, o sea, que aquello que es su concepto deviene para él y su ser le es esto, ser consigo, es decir, libre: *Espíritu subjetivo*

–está en la forma de la *realidad*, como un *mundo* que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente: *Espíritu objetivo*.

–está en la *unidad* de la objetividad del Espíritu y su idealidad o concepto, *unidad que dentro de él está siendo en sí y para sí* y que está produciéndose eternamente; es el Espíritu en su verdad absoluta: *el Espíritu absoluto*.”<sup>71</sup>

---

<sup>64</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, § 380, p. 435

<sup>65</sup> *Op. cit.* III, p. 32

<sup>66</sup> *Op. cit.*, § 377, p. 433

<sup>67</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l’Esprit »*, III, p 35

<sup>68</sup> MONTESQUIEU, *De l’Esprit des lois*

<sup>69</sup> HERDER, J.G., *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, pp. 273-368

<sup>70</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59;

cf. *Lec. Fil. Religión.* v. I, pp. 56, 68, 118n, 128, 246, 262, 338; v. II pp. 367, 375; v. III pp. 117, 182, 238.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, § 385, p. 437 (corr.)

B. Bourgeois destaca y explica con precisión la estructura lógica de los momentos del espíritu: “La *Filosofía del Espíritu* es la manifestación integral de la manifestación de más en más adecuada del ser que, para Hegel, no es ningún otro sino la manifestación o diferenciación de sí. Ella se articula ella-misma en la filosofía del Espíritu subjetivo, la del Espíritu objetivo y la del Espíritu absoluto. El *Espíritu subjetivo* es la identificación creciente de la diferencia constituida por el contenido natural que el Espíritu integra en él, la interiorización progresiva de la exterioridad del fondo natural, de donde la Idea, como Espíritu, se hace provenir (...) El Espíritu objetivo [o el *derecho*, mundo de la libertad realizada] se desarrolla a su vez según los momentos de la identidad abstracta (el derecho propiamente dicho) de la diferencia abstracta (la moralidad) y de la identidad concreta de la diferencia (la vida ética). Finalmente, el *Espíritu absoluto* identifica concretamente la identidad subjetiva de la diferencia (el ser que es un Sí) y la diferencia objetiva de la identidad (el Sí que es un ser) rebasándolos como sus propios momentos en el seno de la figura última de la Idea...”<sup>72</sup>

Hegel explicita la determinación fundamental del espíritu: la libertad: “Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo.”<sup>73</sup> Esto significa que “la substancia del espíritu es la libertad.”<sup>74</sup> A este respecto, las explicaciones de Bourgeois resultan esclarecedoras: “Tal es la libertad concreta que define al espíritu: la actualización absoluta, por la potencia del espíritu mismo, oponiéndose una naturaleza en la cual sólo él puede componerse consigo mismo, volver a sí-mismo, de la bondad constitutiva de la Idea lógica donde él tiene su sentido absoluto”... (pues) “la libertad efectiva no es algo siendo inmediato en el espíritu, sino algo a producir a través de su actividad.”<sup>75</sup> Hegel puntualiza que “Una tal libertad del espíritu, que no es ella misma sino *ponerse*”<sup>76</sup>

Hegel despliega las determinaciones del espíritu: “El espíritu no es algo que está en reposo, sino más bien, lo que está absolutamente sin reposo, la actividad pura.”<sup>77</sup> Expresado con mayor precisión: “Porque la actividad del Espíritu consiste precisamente, de manera esencial, en esto: elevarse por encima del dominio en la simple vida natural, aprehenderse en su subsistencia-por-sí, someter el mundo a su pensamiento, crearlo a partir del concepto. Es por eso que, en el espíritu, la vida universal de la naturaleza no es sino un momento enteramente subordinado..”<sup>78</sup>

Empero, Hegel deriva otra determinación del espíritu: “La determineidad del espíritu es, por tanto, la *manifestación*. Él [E] no es una determineidad o contenido cualesquiera, cuya exteriorización y exterioridad fueran solamente una forma distinta de aquél contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determineidad y contenido es este mismo revelar.”<sup>79</sup> Mas precisamente explica que “El espíritu no revela, en lo Otro, sino a sí mismo,

---

<sup>72</sup> *Op. cit.*, I, p. 46

<sup>73</sup> *Enciclopedia*, § 382, p. 436

<sup>74</sup> *Encyclopédie*, § 382, Add., p. 392

<sup>75</sup> *Encyclopédie*, III, § 382, Add., p. 393

<sup>76</sup> *Op. cit.*, III, p. 27

<sup>77</sup> *Ibid.*, III, § 378, Add., p. 381

<sup>78</sup> *Ibid.*, III, § 392, Add. p. 410

<sup>79</sup> *Enciclopedia*, § 383, p.436-437

sino su propia naturaleza; pero aquella consiste en la revelación de sí; el acto de revelarse sí-mismo es, por consecuencia, él mismo el contenido del espíritu y no, por ejemplo, solamente una forma que se añade exteriormente a su contenido; por su revelación, el espíritu no revela entonces un contenido diferente de su forma, sino su forma expresando el contenido todo entero del espíritu, a saber, su revelación de sí.”<sup>80</sup> Esto significa que “la revelación en el concepto es creación del mundo como del ser del espíritu, en el cual él se da la *afirmación y verdad* de su libertad.”<sup>81</sup>

Consiguientemente, el filósofo explicita esta relación de una manera aparentemente paradójica, explicando y aclarando la relación del espíritu y el ser: ”El espíritu absoluto se aprehende como siendo él-mismo el ser, como produciendo él mismo su Otro, la naturaleza y el espíritu finito, de tal suerte que este otro pierde toda apariencia de autosubsistencia frente a él, cesa completamente de ser un límite para él, y aparece solamente como el medio gracias al cual el espíritu accede al ser-para-sí absoluto, a la unidad absoluta de su ser-fuera-de-sí y de su ser-para-sí, de su concepto y de su efectividad.”<sup>82</sup>

### **El Espíritu subjetivo como primer momento de la libertad**

El filósofo establece desde el inicio de la sección los momentos del *Espíritu subjetivo*:

“El espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente. Pero el conocer no se entiende aquí meramente tal como él es la determinación de la Idea en tanto Lógica, sino tal como el Espíritu *concreto* se determina respecto del conocer.

El Espíritu subjetivo es:

- A. *En sí o inmediatamente*; él es así alma o espíritu natural: objeto de la *antropología*.
- B. *Para sí o mediado*, [pero] aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu es la *relación* o particularización: *conciencia*; objeto de la *fenomenología* del espíritu.
- C. *El espíritu que se determina dentro de sí* como sujeto para sí; objeto de la *psicología*. ”<sup>83</sup>

***Antropología. La esfera básica de la libertad.***- Consiguientemente, procede el filósofo a indicar los momentos *antropológicos* del alma, indicando que “En el alma se despierta la conciencia.”<sup>84</sup>

“El alma es primeramente:

- a. en su *determinación natural* inmediata: *el alma* que meramente *está-siendo* o alma natural;
- b. entra en relación, en cuanto alma *individual*, con este ser suyo inmediato, y en las determinaciones de este ser es *para sí* de manera abstracta: *alma que siente*;
- c. este mismo ser es configurado en ella como corporeidad suya, y ella es entonces como alma *efectivamente real*. ”<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> *Encyclopédie*, III, § 383, Add., p. 394

<sup>81</sup> *Enciclopedia*, § 384, p. 437

<sup>82</sup> *Encyclopédie*, III, § 384, Add., p. 396

<sup>83</sup> *Enciclopedia*, § 387, pp. 439-440

<sup>84</sup> *Ibid.*, § 387, p. 440

<sup>85</sup> *Ibidem.*, § 390, p. 443

Resulta particularmente relevante la relación que establece Hegel entre *conciencia* y *sensibilidad*, cuya formulación echa por tierra las imputaciones de pensador idealista: “*Todo está en la sensibilidad* y, si se quiere, todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su *f fuente y origen* en la sensibilidad, pues fuente y origen no significan otra cosa que el primer modo inmediato bajo el cual algo aparece.”<sup>86</sup>

***Fenomenología del espíritu. El despliegue de las figuras de la conciencia.***- Al desplegar la sección de la Enciclopedia consagrada a la *fenomenología del espíritu* el filósofo efectúa la presentación y despliegue de sus figuras: conciencia, autoconciencia, razón. Lo característico de esta versión consiste en que sólo se presentan las figuras de la Conciencia, la Autoconciencia y la Razón. B. Bourgeois plantea que “La *Fenomenología del espíritu* de la *Enciclopedia* se contenta con fijar en su verdad los *momentos formales esenciales* de la estructura concienical... el proceso por el cual la conciencia supera poco a poco su contradicción en el dominio progresivo, por el sujeto, de un objeto finalmente puesto *como puesto* por aquél.”<sup>87</sup>

***Psicología. La esfera de la subjetividad y la libertad.***- El filósofo desarrolla en esta sección los momentos del *camino* del espíritu:

*Espíritu teórico*:(inteligencia, intuición, representación, recuerdo, imaginación, memoria, el pensar)

*Espíritu práctico*: (el sentimiento práctico, los impulsos y el arbitrio, la felicidad)

*El espíritu libre.*<sup>88</sup>

Hegel había matizado la distinción de los momentos del espíritu: “La diferencia del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo no debe verse como una diferencia rígida. Ya al comienzo hemos aprehendido al espíritu, no como simple concepto, como algo simplemente subjetivo, sino como Idea, como una unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, y cada progresión a partir de este comienzo consiste en ir más allá de la subjetividad primera simple del espíritu, es un progreso en el desarrollo de su realidad u objetividad.”<sup>89</sup>

### **El Espíritu objetivo como objetivación de la libertad**

El filósofo plantea que “en el espíritu objetivo la libertad, el saber que tiene el espíritu de sí mismo como libre, llega al ser-allí... Aquí, vemos un subjetivo que se sabe libre, y, al mismo tiempo, una realidad exterior de esta libertad; esto es porque el espíritu llega aquí al ser-para-sí, (y) la objetivación del espíritu a su derecho.”<sup>90</sup>

Así, entrando plenamente en el terreno del *Espíritu objetivo* el filósofo precisará la ubicación de la cuestión del Derecho y del Estado:

“El Espíritu objetivo es la Idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí*; por cuanto el Espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectiva retiene en ella misma

---

<sup>86</sup> *Ibidem.*, § 400, p. 450

<sup>87</sup> Op. cit., III, p. 64

<sup>88</sup> *Enciclopedia*, § 443, p. 486

<sup>89</sup> *Ibidem.*, III, § 387, Add., p. 401

<sup>90</sup> *Encyclopédie*, III, § 385, Add., p. 399; cf. BIENENSTOCK, M., “*Qu’est-ce que l’«esprit objectif» selon Hegel?*”, in in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 223- 267

el aspecto del aparecer exterior. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las distinciones en ella, que la libertad es su determinación *interior* y fin, y que se relaciona con una objetividad *exterior* previamente hallada,... este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad.”<sup>91</sup> Con mayor precisión plantea: “Sin embargo, la actividad finalística de esta voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad, por el lado objetivo exterior de modo que éste venga a ser un mundo determinado por la voluntad.”<sup>92</sup> Sobre esta cuestión J.-F. Kervégan aclara que “el espíritu objetivo es la libertad desplegada como mundo; pero este mundo objetivo es un mundo *espiritual*, que sobrepasa la oposición abstracta de una subjetividad aprehendida según las categorías de la relexión y de una objetividad pensada en los términos de la inmediatez natural.”<sup>93</sup>

De esta manera, el filósofo pasa a establecer los momentos y la división de este concepto, la cual corresponde justamente con la división y la estructura de la *Filosofía del Derecho*, tal como podemos constatarlo: “La voluntad libre es:

- A. ella misma primeramente *inmediata* y, por ende, como singular. *Persona*; la existencia que la persona da a su libertad es la *propiedad*. El *derecho* en cuanto tal es el derecho *abstracto, formal*.
- B. [la voluntad libre está] en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo tiempo como *particularizada*: derecho de la voluntad *subjetiva, moralidad*.
- C. La voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y Estado.”<sup>94</sup>

No nos detendremos aquí a presentar o comentar estos conceptos, puesto que esta tarea y este tema corresponde a nuestro capítulo consagrado a la *Filosofía del Derecho*.

### **El Espíritu Absoluto como esfera del reconocimiento y la reconciliación**

G. Jarczyk y P. J. Labarrière nos previenen contra los prejuicios tradicionales con los que se ha intentado interpretar este concepto, afirmando que “*el espíritu absoluto no es el absoluto del espíritu.*”<sup>95</sup> Hegel formula este concepto hacia el final del despliegue de la figura del Espíritu: “La palabra de la reconciliación (*Versöhnung*) es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí mismo como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el *espíritu absoluto* [*der absolute Geist*].”<sup>96</sup> Esta esfera de la

<sup>91</sup> *Enciclopedia*, § 483, p.522

<sup>92</sup> *Op. cit.*, § 484, p.523

<sup>93</sup> KERVEGAN, J.-F., “...Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la «Sittlichkeit»”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 273

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 487, p. 525-526

<sup>95</sup> « *L' esprit absolu n'est pas l'absolut de l'esprit : de l'ontologique au logique.* », dans JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P.-J, *Hegeliiana*, p. 294 ss

<sup>96</sup> HEGEL, *Op. cit.*, p 391; *Ph. G.*, p. 493; *Ph. E.*, p. 579

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende Geist*, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen Wesens* in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut - ein gegenseitigem Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist.

reconciliación es desarrollada en la *Enciclopedia*, en las tres esferas particulares del *Espíritu Absoluto*: el arte, la religión y la filosofía.

Bourgeois plantea que “El Espíritu absoluto hegeliano... *es* el concepto concreto que, en tanto que singularidad, es la identidad de su universalidad y de su particularidad.”<sup>97</sup> Esto implica que no se concibe la existencia abstracta de los momentos del Espíritu, sino que “*el espíritu es siempre a la vez espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.*”<sup>98</sup>

Con mayor precisión explica que “El Absoluto o el Espíritu absoluto *es* entonces la Idea, que se mediatiza con ella-misma en su inmediatez, que es la Idea de la Idea, el pensamiento del pensamiento; este ser de la Idea es así su actualización como “Idea pensándose”. Idea realizada formalmente por esta actualización de ella-misma en el saber filosófico, y realizada en su contenido en tanto que este pensamiento real de la Idea es el pensamiento de la Idea como contenido real de la naturaleza y del Espíritu.”<sup>99</sup>

Hegel puntualiza acerca de la relación del concepto y la realidad del espíritu: “El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* de la Idea Absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su efectividad hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la existencia.”<sup>100</sup>

En consecuencia, el filósofo establece: “La definición más alta del Absoluto es ésta, que no es solamente en general el Espíritu, sino el espíritu absolutamente manifiesto a sí-mismo, el Espíritu conciente de sí-mismo, infinitamente creador...”<sup>101</sup> Lo cual significa la autoconciencia del espíritu: “que el Espíritu llegue a saber lo que él es, he ahí lo que constituye su realización.”<sup>102</sup> Por consiguiente, “este actuar del espíritu es la filosofía.”<sup>103</sup>

Así, en el terreno de la *Filosofía* Hegel plantea que “la ciencia es, por consiguiente, la unidad el arte y [la] religión... Este saber es así el *concepto* pensante, conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.”<sup>104</sup> Por consiguiente, “con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma al conocimiento de la necesidad el *contenido* de la representación absoluta... Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber.”<sup>105</sup>

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, I, p. 48

<sup>98</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p. 49

<sup>99</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 49

<sup>100</sup> *Enciclopedia*, § 553, p. 580

<sup>101</sup> *Encyclopédie*, III, § 384, Add., p. 396; *Enz.*, s. 31 Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist,

<sup>102</sup> *Ibidem*, III, § 385, Add., p. 398; *Enz.*, s. 33 der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus.

<sup>103</sup> *Enzyklopädie*, II, § 376, Z., s. 539 : dies Tun des Geistes ist die Philosophie.

<sup>104</sup> *Enciclopedia*, § 572, p. 591-592

<sup>105</sup> *Enciclopedia*, § 573, p. 592

De esta manera el filósofo nos prepara la estructura silogística concluyente de la *Enciclopedia*: “Este concepto de la filosofía es la Idea que *se piensa*, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que el es la universalidad *verificada [bewahrte]* en el contenido concreto como en su efectividad. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo *espiritual*; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era sólo *en sí* y el comienzo era algo inmediato), o desde la *aparición* que tenía lo espiritual en aquél comienzo se ha elevado a la vez en su puro principio igual como en su elemento.”<sup>106</sup>

De esta manera el filósofo enuncia y explica el *primer silogismo* estructural de esta obra: “Es esta aparición la que fundamenta primero el desarrollo ulterior. La primera aparición constituye el *silogismo* que tiene por fundamento lo *lógico* como punto de partida y [tiene] la *naturaleza* como término medio que concluye el *espíritu* con lo mismo. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza espíritu. La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia no los separa desde luego hasta [hacerlos] extremos de finita abstracción, ni se separa de ellos como algo autosuficiente que como [un] otro concluyera [extremos que fueran] solamente otros; pues el silogismo está [entero] en la *Idea* y la naturaleza está esencialmente determinada sólo como punto de paso y momento negativo, y es *en sí* la Idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad, de modo que sólo en uno de los extremos está puesta la libertad del concepto como su encadenamiento consigo mismo.”<sup>107</sup>

Bourgeois explica puntualmente que “Así, el primer silogismo funda el poder fundador del saber, en el contenido del saber absoluto o en el contenido absoluto, sobre el momento de la naturaleza, gracias a la cual el concepto puede, en el espíritu, reunirse consigo mismo elevándose de su fenómeno a su principio y elemento; pero entonces, el espíritu es aquello en qué y por qué lo lógico es comprendido como comprendiendo la naturaleza. El espíritu por tanto es puesto, en el primer silogismo, como lo que hace que la naturaleza sea comprendida lógicamente, como lo que mediatiza en realidad lo lógico y la naturaleza.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> *Op. cit.*, § 574, p. 602 (corr.); *Enz.*, s. 393 Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit (§ 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige*, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.

<sup>107</sup> *Ibid.*, § 575, p. 603 (corr.); *Enz.*, s. 393, Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der *Schluß* aus, welcher das *Logische* zum Grunde als Ausgangspunkt und die *Natur* zur Mitte hat, die *den Geist* mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlüsse; denn der Schluß ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens* und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist

<sup>108</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 52-53



Así, Hegel procede a enunciar y explicar el *segundo silogismo*: “Este aparecer está superado en el *segundo silogismo* en tanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y la concluye con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la Idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producírsela.”<sup>109</sup>

Nuevamente, las precisiones de B. Bourgeois nos permiten comprender finamente esta cuestión: “El Segundo silogismo constituye entonces el saber de sí de lo absoluto en simple *representación* de sí, el espíritu que es puesto por su formulación es espíritu absoluto, en tanto que diferencia del espíritu absoluto y del espíritu finito, es decir, el espíritu absoluto finitizado por y en su aparecer a sí-mismo. Este silogismo es así el otro lado del fenómeno del saber absoluto, su aparecer a sí mismo en su lado subjetivo. En y por el segundo silogismo, el saber absoluto se sabe por consecuencia como el silogismo de la mediación abstracta, como aquél por el cual el espíritu finito conociente se pone como lo que encadena la naturaleza que él presupone, en tanto que substrato y objeto de sí mismo, con lo lógico, el sentido (en tanto que este sentido es también el sentido de *su* Otro, de la naturaleza y del espíritu que él presenta, en su ser-allí como ciencia especulativa, en su propio elemento universal) donde el sujeto y el objeto son identificados en la libertad del conocimiento infinito que el espíritu cree mediatizar en tanto que finito. En este segundo silogismo, según el cual el absoluto se aprehende como saber de sí, la aparición primera del saber absoluto a sí mismo, su fenómeno inicial es superado en el saber absoluto que se sabe bajo el aspecto de su *esencia*, es decir como el saber del saber, como saber para y por el saber, como espíritu (finito).”<sup>110</sup>

Empero, Hegel se expresa con mayor concreción, justamente como *conclusión* de la obra: “El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene la *razón que se sabe*, lo universal absoluto, como [término] *medio* suyo que se escinde en *espíritu y naturaleza*, [lleva] aquél a presuposición como proceso de la actividad *subjetiva* de la Idea, y [lleva] ésta [la naturaleza] a extremo universal como proceso de la Idea que está-siendo *en sí* objetivamente. El *auto-juicio* de la Idea [desdoblándose] en las dos apariciones determina éstos como manifestaciones *suyas* (de la razón que se sabe a sí misma) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se mueve adelante y se desarrolla, y [que] este movimiento es también la actividad del conocimiento; la Idea eterna siendo en y para sí, eternamente actuada, engendradora y gozada como Espíritu Absoluto.”<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> *Op. cit.*, § 576, pp. 603-604; *Enz.*, s. 394, Diese Erscheinung ist im *zweiten Schlusse* insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die Natur *voraussetzt* und sie mit dem Logischen zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives *Erkennen*, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

<sup>110</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 53

<sup>111</sup> *Op. cit.*, § 577, p. 604 (corr.); *Enz.*, s. 394, Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der *an sich*, objektiv, seienden Idee. Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.

B. Bourgeois nos ayuda a la comprensión y la hermenéutica de estos conceptos: “Es por qué el saber absoluto que se sabe él mismo de manera *conceptual*, es decir absoluta, es aquél que funda su poder fundador y mediador absoluto sobre sí mismo, que se pone y se sabe como aquello que funda su ser fundador del ser, el cual es para sí tal que es en sí, y, en este ser en sí y para sí, cumple la absolutez de sí mismo como saber absoluto. (...) La *Enciclopedia* puede así terminar en y por el tercer silogismo, que supera como siendo solamente el *tercer* silogismo, para devenir el silogismo total en su verdad, mediatizando los dos primeros silogismos como los momentos de su propia mediación, y que se pone por eso como lo inmediato verdadero donde la Idea eterna se realiza y goza de sí en su vitalidad absoluta (...) El saber absoluto sabe que el ser como autofundación de sí mismo, no es ni la naturaleza, ni el espíritu finito, todavía menos lo lógico como tal, sino el ser como movimiento absoluto de la “Idea de la filosofía”, de lo lógico que está allí como idea realizada en el saber filosófico que sabe la Lógica como su universal esencial... Lo absoluto es entonces el saber absoluto que realiza su absolutez en la medida en que él sabe absolutamente (conceptualmente) él-mismo, el saber absoluto como singularidad infinita que mediatiza la naturaleza (su objeto universal) y el espíritu (su sujeto particular) por lo lógico cumpliendo su esencia como el concepto de la Idea absoluta que está allí en la *Ciencia de la Lógica*, donde la *Enciclopedia* hegeliana tiene su alma.”<sup>112</sup>

B. Bourgeois concluye que “La *Enciclopedia* se cumple así como autorreflexión de lo absoluto, del ser como saber absoluto, sobre su propio movimiento –constitutivo de sí mismo—de ponerse como absoluto, sobre lo *universal* de la manifestación de sí que él es, es decir sobre el método o la mediación por la cual él [A] se produce como aquello que es, y en esta auto-reflexión el saber absoluto se pone entonces como siendo el fundamento supremo del *contenido* de los momentos de su desarrollo eterno, porque él [SA] es la mediación que los religa entre ellos y los resuelve como simples *momentos* en la identidad concreta de la vida absoluta de la cual la *Enciclopedia* es la autopresentación.”<sup>113</sup>

Finalmente, consideramos que la valoración concluyente que nos propone B. Bourgeois sobre el trabajo *enciclopédico* de Hegel tiene una gran pertinencia: “el resultado del proceso enciclopédico total justifica, en cuanto a sí, la Lógica hegeliana como realización absoluta de esta estructura lógica absoluta, demostrando que en esta Lógica especulativa, naturalización acabada de lo lógico como tal en su verdad, se cumple el espíritu absoluto o el ser se funda.”<sup>114</sup> Por consiguiente, “La *Enciclopedia* hegeliana es así el fundamento ontológico absoluto de todo el ser que se dice en ella”<sup>115</sup> Esto implica que “*solo el devenir-verdadero del Espíritu Absoluto... puede ser al mismo tiempo un devenir real.*”<sup>116</sup> Lo anterior significa que, para Hegel, el *concepto*, la *Lógica especulativa*, la *Idea*, el *saber absoluto*, la *Idea absoluta*, el *espíritu subjetivo*, el *espíritu objetivo* y el *Espíritu absoluto* no son ajenos, extraños ni exteriores al Ser, sino que constituyen la autoconciencia del Ser, es decir, se trata del saber enciclopédico y la plena explicitación y autoconciencia del Ser.

<sup>112</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v.I, p. 55

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>114</sup> *Op. cit.*, I, p 87

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 47 ; cf. GERAETS, T. F., “Les trois lectures... de l' « *Encyclopédie* » ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 156-195

<sup>116</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p 52

Podemos decir que en el *Espíritu absoluto* Hegel rinde honor a la fórmula de Parménides, quien proponía que “*el pensar y el ser son una y la misma cosa.*”<sup>117</sup>

### ***Filosofía y vida estatal***

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel enuncia una interpretación particularmente penetrante acerca de la relación que tiene el desarrollo de la filosofía con la historia de la vida estatal, en la cual propone: “También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente períodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son períodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante, y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo”<sup>118</sup>

Esta reflexión nos parece que resulta muy pertinente para comprender la relación recíproca que existe entre estas dos dimensiones de la vida del *Espíritu*.

### **BALANCE: LAS APORTACIONES DE LA “ENCICLOPEDIA”**

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel ha construido el *Sistema dialéctico* en el cual están integradas sus magnas obras como *momentos de una totalidad orgánica*. La Lógica, la filosofía de la Naturaleza, la Filosofía del Espíritu: el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo, el Espíritu Absoluto, y allí el Arte, la Religión y la Filosofía se encuentran estructurados lógicamente y filosóficamente en un conjunto dialéctico, sistemático pero abierto, en el cual cada “parte” encuentra su lugar en el todo dialéctico del Sistema de la ciencia, que constituye el *Sistema de la Libertad*. La propia *Filosofía del Derecho*, que explicita la concreción del Espíritu objetivo [objetivado] queda integrada en ese *Sistema dialéctico*, el cual, a pesar de los prejuicios y las pretensiones de Engels y sus seguidores, no puede ser separado del Método dialéctico, tal como ha sido mostrado en las sólidas argumentaciones de Bernard Bourgeois, a las que ya nos hemos referido.

---

<sup>117</sup> PARMÉNIDES, *Fragmentos*, p. 48

<sup>118</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*, p 143

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL**

- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Ed., Madrid, 1997  
HEGEL, G.W.F., *Lógica* [de la *Enciclopedia*], Folio, Barcelona, 2002

### **OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN**

- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (I) Die Wissenschaft der Logik*  
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970
- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (II) Die Naturphilosophie*  
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970
- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (III) Die Philosophie des Geistes*  
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

### **OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS**

- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. I, La Science de la Logique*,  
(Trad. B. Bourgeois), Lib. I, Vrin, Paris, 1979
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. II, Philosophie de la nature*,  
(Trad. B. Bourgeois), Lib. II, Vrin, Paris, 2004
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. III. Philosophie de l'Esprit*,  
(Trad. B. Bourgeois), Lib. III, Vrin, Paris, 1988
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, (Trad. M. de Gandillac)  
Paris, Gallimard, 1970
- HEGEL, G.W.F., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, (Trad. J. Gibelin),  
Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1987

### **BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL**

- BOURGEOIS, B., *Présentation : « la Encyclopédie des sciences philosophiques »*,  
dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, v. I, Vrin, Paris, 1979
- BOURGEOIS, B., *Présentation : « Philosophie de la nature »*,  
dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, v. II, Vrin, Paris, 2004
- BOURGEOIS, B., *Présentation : « La philosophie de l'Esprit »*,  
dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, V. III, Vrin, Paris, 1988
- KERVÉGAN, J-F., *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, Paris, 2005
- VALS PLANA, R., *Presentación a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997

### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

#### **1975, T. 38, Cahier 1**

Dubarle, D., *La nature chez Hegel et chez Aristote*, pp. 3-32

#### **1977, T. 40, Cahier 3**

Baum, M., *Le premier système de philosophie de Hegel*, pp. 429-434

#### **1985, T.48, Cahier 1**

Rockmore, T., *La systématique et le cercle hégélien*, pp. 3-20

#### **2003, T. 66, Cahier 2**

Marmasse, G., *La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel*, pp. 211-236



**II- EL CAMINO FENOMENOLÓGICO COMO LIBRE AUTO-CRÍTICA DEL SABER: LA FENOMENOLOGÍA DEL ES PÍRITU**

**SECCIÓN I**

**LAS FIGURAS FENOMENOLOGICAS DE LA CONCIENCIA**

**A. La Fenomenología y el Sistema <sup>1</sup>**

Hace ya cerca de cinco décadas Otto Poeggeler se cuestionaba *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?*<sup>2</sup> Jean-Francois Kervégan –traductor de la versión francesa más cuidadosa de los *Grundlinien*–<sup>3</sup> se plantea también la cuestión de particular relevancia: “¿la *Fenomenología del Espíritu* es una doctrina del espíritu objetivo?”<sup>4</sup> Este estudioso de la obra hegeliana efectúa un recorrido a lo largo de los pasajes fundamentales que se refieren a la lucha por el reconocimiento, al reino de la vida ética, al estado de derecho y la religión, para concluir que “el punto culminante de los análisis... consagrados a las figuras del derecho es el descubrimiento de lo que Hegel nombra «el derecho de la *libertad subjetiva*» y, con ella, de otra manera de pensar el derecho, el sujeto y la eticidad.” (p. 37). G. Marmasse, en su artículo “*El camino fenomenológico como libre auto-crítica del saber*”, destaca el movimiento de una conciencia autoliberadora y autocrítica que impulsa el desarrollo de las figuras de la conciencia, puntualizando que “la *Fenomenología* no es otra cosa que la presentación filosófica de la autocrítica del saber inadecuado” de tal manera que “el pensamiento racional... se hace efectivo reaprehendiendo, libremente y sobre un modo crítico, las etapas de su advenimiento y la legitimidad de su punto de vista.”<sup>5</sup> Estas tesis nos muestran la íntima relación que tiene la *Filosofía del Derecho* con la *Fenomenología del Espíritu*, de tal manera que justifican la necesidad de caracterizar los vínculos fundamentales de esas obras.

K. Marx afirmaba elogiosamente que “lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como el principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación; el que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo y verdadero,

---

<sup>1</sup> Las traducciones de la *Fenomenología* al castellano adolecen de imprecisiones en *conceptos* fundamentales. Confrontamos la versión francesa de P-J. Labarrière y G. Jarczyk – cuyos matices lingüísticos adoptamos. Consultamos la versión alemana en los pasajes más relevantes; en casos específicos presentamos el *concepto* o citamos a pié de página el texto en alemán. Las formulaciones adoptadas no siempre coinciden con las versiones disponibles en español. Tomamos como base la traducción de W. Roces. Recientemente se publicó la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, en Ed. ABADA [2010], la que referimos en ciertos casos.

<sup>2</sup> POEGGELER, O., *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?*, in *Archives de Philosophie*, 1966 T. XXIX, Cahier I, pp. 189-236

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998

<sup>4</sup> KERVÉGAN, J.-F., “«La Phénoménologie de l'Esprit' est-elle une doctrine de l'esprit objectif? », in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, pgs. 23-37

<sup>5</sup> MARMASSE, G., «*Le chemin phénoménologique comme libre auto-critique du savoir*», in *La Phénoménologie de l'Esprit à plusieurs voix*, pgs. 50 y 65

porque real, como resultado de su *propio trabajo*.”<sup>6</sup> Sin embargo, como mostraremos, no logró comprender plenamente esta obra en su carácter de *ciencia de la experiencia de la conciencia*, ni tampoco particularmente el concepto de *Saber absoluto*.

Obviamente, también podemos plantearnos hoy la cuestión de la vigencia o caducidad de las aportaciones de esta obra, o de la simple utilidad de revalorarla para reflexionar y comprender la relación de la ciencia con la filosofía, y específicamente la relación de esta concepción filosófica “dialéctica” con la *Filosofía del derecho*, del Estado y de la política. Tengamos presente que a lo largo de aquella obra se menciona la *Fenomenología del Espíritu* en 7 ocasiones se refiere explícitamente y en otras 5 de manera implícita.<sup>7</sup> Es decir, que no se comprende aquella obra sin estudiar, comprender y asimilar la *Fenomenología del Espíritu*.

Por fortuna el propio Hegel precisó y conceptuó de manera explícita y sintética el significado de la *Fenomenología* en otra de sus grandes obras, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la edición de 1830, veintitrés años después de la publicación de la primera. Este texto resulta particularmente esclarecedor de la valoración que tenía el filósofo acerca de los aportes fundamentales de aquella obra: “En mi *Fenomenología del Espíritu*, que por esta misma razón, al publicarse, ha sido designada como la primera parte del sistema, se ha tomado el camino (*Gang*), el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo”<sup>8</sup>. En el mismo sentido se había expresado ya en el *Prefacio* a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*: “De esta manera he procurado en la *Fenomenología del Espíritu*, representar la *conciencia*. La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las *puras esencias*, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí.”<sup>9</sup> Asimismo, en el prospecto de presentación de la

---

<sup>6</sup> MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 190. cf D’HONDT, J., *Marx et la Phénoménologie*, in « *Hegel. Phénoménologie de l’esprit* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF, 2007, pp. 289-311 cf FISCHBACH, F., « Marx, lecteur de la *La Phénoménologie de l’Esprit* », in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l’Esprit*, p. 215-236

<sup>7</sup> encontramos las frecuencias de los conceptos fundamentales que se elaboran en esa obra: configuración 9, conciencia 7, entendimiento 37, autoconciencia 21, vida 17, deseo 5, reconocimiento 17, trabajo 22, razón 38, Espíritu 39, eticidad 61, moralidad 22, cultura 21, derecho 81, reconciliación 6, religión 20, saber 11, ciencia 22, sustancia 34, sujeto 2.

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia De las ciencias filosóficas*, p. 67, § 25

-----, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 25, p. 91-92

“In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird.”

Cf. HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. I, *La Science de la Logique*, p.291

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 30

obra el filósofo, en 1807, manifiesta su valoración de la misma: "La Fenomenología del Espíritu debe preceder a la fundación del saber... Considera la *preparación* a la ciencia de un punto de vista que hace de ella una nueva, interesante y la primera ciencia de la filosofía. Abarca en sí misma las diversas *figuras del espíritu* como las estaciones del camino por el cual deviene puro saber o Espíritu absoluto."<sup>10</sup>

Consideramos necesario efectuar un rápido recuento del estado de la cuestión, es decir, de la valoración que han tenido algunos de los estudiosos más connotados de esta obra acerca de la importancia de la misma: Heidegger, sostenía que "la *Fenomenología del espíritu* ocupa en el sistema de la Enciclopedia un doble lugar: en cierta forma es una parte fundadora y cimentadora *para* el sistema y, por otro lado, no es más que un ingrediente *interno* del sistema."<sup>11</sup> J. Hyppolite proponía en sus estudios un balance global acerca de esta obra: "La *Fenomenología* no es una filosofía de la historia del mundo, es una filosofía de la cultura, es decir, una filosofía en la cual todos los logros ya asimilados por la humanidad tienen necesidad de ser reanimados."<sup>12</sup> Asimismo plantea que "la *Fenomenología* de Hegel es la novela de la cultura filosófica, sigue el desarrollo de la conciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través de sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto... la *Fenomenología del Espíritu* es una verdadera historia concreta de la conciencia humana."<sup>13</sup> Esto implica que "la *Fenomenología* ha tenido el mérito de exponer los *fundamentos* del *hecho* humano y de su racionalidad posible, de proponer una vía de acceso a estos fundamentos."<sup>14</sup> Ernst Bloch propone en su *Sujeto-objeto* que "la *Fenomenología* es realmente no sólo la historia de la aparición del saber en proceso de constitución; igualmente es la exposición de la historia de la aparición (metamorfosis, manifestación) del hombre como alguien que hace su historia y aún está en proceso de reconocerse como tal."<sup>15</sup> H. Marcuse planteaba que "la *Fenomenología del Espíritu* procede a fundir la esfera de la epistemología y el mundo de la historia, pasando del descubrimiento del sujeto a la tarea de dominar la realidad a través de la práctica autoconciente."<sup>16</sup>; consiguientemente, "la *Fenomenología del Espíritu* es de arriba abajo una ontología general, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad."<sup>17</sup> H.G. Gadamer sostenía respecto de esta obra que "su movimiento es el movimiento de la superación de la diferencia entre saber y verdad, sólo a cuyo final surge la total mediación de la misma, la figura del saber absoluto... Es precisamente el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, en el curso del cual es abolida la distinción en la conciencia, la fisura entre conciencia y objeto, lo que constituye el *objeto* de la conciencia fenomenológica."<sup>18</sup> R. Vals Plana propone que "la *Fenomenología del Espíritu*, como ciencia de la experiencia de la conciencia, es una

---

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p.593, « *Hegel Selbstanzeige* »  
cf. LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique...*, p. 33

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 57

<sup>12</sup> HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, cap. 18, « *La première Phil de l'Esprit* », p. 328

<sup>13</sup> HYPOLITE, J., *Génésis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, p. 14 y 200

<sup>14</sup> *Figures de la pensée...*, 3. « *Situation de l'homme dans la « Phenomenologie » hegelienne* »

<sup>15</sup> BLOCH, E., *Sujeto-objeto*, p. 76

<sup>16</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*, p. 112

<sup>17</sup> MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, cap. 20, p. 226

<sup>18</sup> GADAMER, G.H., *La dialéctica de Hegel*, p. 19-20



introducción científica al saber absoluto.”<sup>19</sup> Por consiguiente, con estos argumentos estructurales podemos confirmar que esta obra constituye una *premisa* de las posteriores, de manera que podemos validar su carácter metodológico y “propedéutico”. Otra discusión merece el lugar de la *Fenomenología* en la *Enciclopedia*.

## **B. La ciencia de la experiencia de la conciencia**

Quiso la fortuna que el propio filósofo resumiera en una frase por demás sintética el carácter de la obra que nos ha legado, plasmada como subtítulo: “*Ciencia de la experiencia de la conciencia*” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Este concepto será reafirmado a lo largo del *Prólogo*, elaborado después de concluir esa obra, recapitulando sus grandes aportes filosóficos. La formulación resulta de una gran claridad: “Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del Espíritu. El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino (...) La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia... La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo.”<sup>20</sup>

Veamos con más precisión cómo formula nuestro filósofo el concepto de *conciencia*, para identificar sus diferencias radicales tanto con las concepciones espiritualistas y subjetivistas como con las empiristas y materialistas.

### **1. El concepto de conciencia (*Bewusstsein*)**

A lo largo de los centenares de páginas de la *Fenomenología* encontramos varios centenares de ocasiones la noción de *conciencia* (*Bewusstsein*) enunciando una gran cantidad de matices, connotaciones y experiencias de la *conciencia itinerante, universal e individual*. Sin embargo, no encontraremos una definición de la misma, sino una serie de acotaciones sucesivas de las determinaciones de la conciencia<sup>21</sup> Se trata justamente de evitar el formalismo y pasar a construir o explicitar el concepto sólo después de haber mostrando su devenir y explicitando pacientemente sus múltiples determinaciones.

---

<sup>19</sup> VALS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, p. 29

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 21, 26  
-----, *Phänomenologie des Geistes*, s. 31, 38

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des *Wissens*, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, oder ist das *sinnliche Bewusstsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg sich hindurchzuarbeiten. (...)Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewusstsein macht;... Das Bewusstsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.  
-----, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 89, 96-97, Trad. P-J Labarrière / G. Jarczyk

<sup>21</sup> Véase el Apéndice “*Index de matières*”, p. 742-748 en *Phénoménologie de l'Esprit*, traducción francesa efectuada por G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, Ed. Gallimard

Por fortuna, el propio filósofo nos legó sus trabajos de divulgación pedagógica conocidos como *Propedéutica filosófica* (*Philosophische Propädeutik*). Dificilmente encontraríamos otra formulación más sintética acerca del concepto de *conciencia* que aquella que nos presenta Hegel en esta obra: “la conciencia es la relación determinada del Yo a un objeto.” (§ 7)<sup>22</sup> Con esta conceptualización, que no podría haber sido escrita antes de escribir la *Fenomenología*, el filósofo supera todos los ensayos que se intentaron a lo largo de la historia de la filosofía para comprender y conceptualizar la conciencia, tanto en la tradición empirista como en la racionalista. Ya no se trata de suponer que la conciencia fuera una facultad del alma o una tabla rasa que registra lo que percibe en un mundo de objetos ajenos. *La conciencia es una relación: se trata de la relación sujeto-objeto*. Con esta formulación nos percatamos de que la pretensión de reducir la concepción hegeliana a un simple idealismo, subjetivismo o espiritualismo carece fundamento, y expresa la pobreza de los conceptos planteados por los materialistas y los empiristas, quienes reducen el papel de la *conciencia* al de una simple *tabla rasa* o un *espejo* que sólo *refleja* la realidad.

## 2. La formación de la conciencia

De una manera muy precisa desarrolla el filósofo el concepto de *formación* o *cultura* (*Bildung*): “La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural (*Bildung*) al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo... Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior... También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas (*stufen*) de un camino ya trillado y allanado... y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La cultura (*Bildung*), considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica”<sup>23</sup>

Por consiguiente, el filósofo muestra el proceso de la formación de la conciencia universal e individual: “La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta (*das Ziel*) es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, § 7, p----; *Propedeutique philosophique*, § 7, p. 74

<sup>23</sup> *Op.cit.*, P 21-22; *Ph. G.*, p. 32-33 Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist, in seiner Bildung zu betrachten... Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist,... Die Einzelne muss auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist;... und in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen werden. Dies vergangene Dasein ist schon erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht. - Die Bildung des Individuums in dieser Rücksicht besteht, von seiner Seite aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.

una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario –de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual... Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, ...el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto.”<sup>24</sup>

No se pretende aquí, obviamente, presentar un tratado sobre la *Fenomenología del Espíritu*. Por una parte, no es el objetivo de este trabajo; por otro lado, encontramos excelentes tratados que ya se han convertido en clásicos sobre este tema, como son los trabajos de Jean Hyppolite y de P.-J. Labarrière, a los cuales remitimos para efectuar un estudio minucioso del despliegue de las figuras de la conciencia; y finalmente, se trata de una tarea que no está a nuestro alcance y que requeriría de un enorme esfuerzo y experiencia filosófica. Nos limitaremos a presentar una caracterización de las aportaciones conceptuales más relevantes y las más pertinentes para nuestro estudio.

### 3. La paciencia del concepto

Gérard Lebrun destaca en su libro *La patience du Concept* los temas y debates fundamentales frente a los cuales Hegel toma posición en su *Fenomenología*: la crítica de lo visible y las trampas de la representación, los cuales han sido recurrentes a lo largo de toda la historia de la filosofía propiamente dicha, desde Heráclito y Parménides, pasando por Platón y Aristóteles, por Descartes y Kant.<sup>25</sup> La formulación hegeliana plasmada en la *Fenomenología* resulta de gran claridad y sencillez: “Por lo que respecta a la filosofía en el sentido propio de la palabra, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común, que no se esfuerzan por cultivarse ni se cultivan en otros campos del saber ni en la verdadera filosofía, se consideran de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquél largo camino de la cultura (*langen Weg der Bildung*), de aquél movimiento tan rico como profundo por el cual arriba el espíritu al saber (...) Y, a la inversa, cuando discurre por el tranquilo cauce del sano sentido común, el filosofar natural produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales (...) Cuando se busca una calzada real que conduzca a la ciencia, no se cree que hay otra más segura que el confiarse al buen sentido... Se marcha por este camino común con la bata de andar por casa... A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante el trabajo del concepto (*Arbeit des Begriffs*). Solamente este puede producir la

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geists herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig, - andernteils bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, ... - Weil die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen.

<sup>25</sup> LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*.

universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal.”<sup>26</sup>

#### **4. concepto y libertad**

Sobre la cuestión de la relación del *concepto* y la *libertad*, subraya P-J Labarrière, no es sorprendente que el *concepto* sea identificado por Hegel con la *libertad* (*Hegeliانا*, p. 77), puesto que ya en la propia *Fenomenología* encontramos el despliegue de estos dos conceptos.<sup>27</sup> (68 ss.) En ese sentido, el filósofo francés sostiene concluyentemente que “toda la *Fenomenología del Espíritu* se presenta como un autodespliegue del concepto dentro y fuera de este elemento dualisante de la conciencia.” (p. 59) Efectivamente, nosotros podemos localizar, identificar y constatar los pasajes de esta obra en los cuales el filósofo explicita esa relación del *concepto* y la *libertad*:

##### **El concepto**

Encontramos que en el *Prólogo* de la esa magna obra Hegel muestra el *camino* o proceso fenomenológico a través del cual la *experiencia de la conciencia* lleva a ésta a descubrir y explicitar su propio *concepto*: “el camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total... este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.”<sup>28</sup>

Asimismo, con una formulación de orden ontológico, el filósofo puntualiza la relación entre el *ser* y su *concepto*: “es en esta naturaleza de lo que es, de ser su *ser* su *concepto*, que consiste en general la *necesidad lógica*.”(p 38, 2º. 1) En ese mismo sentido concluye precisando que “el movimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe.” p 47, 1º. Ubicado ya en la figura de la *Razón* el filósofo precisa que “el *entrar en escena inmediato* es la abstracción de su *ser-presente-allí*, cuya *esencia* y *ser-en-sí* es concepto absoluto, es decir, el *movimiento de su ser devenido*.”p145,1º., 16-18 corr; fr. p 255, 19-21.

Ya en plena figura del *Saber absoluto* el filósofo precisa con mayor claridad la cuestión: de la relación de la conciencia y la explicitación de su concepto: “El concepto lo reunifica, [de

---

<sup>26</sup> HEGEL. G.W.F., *Fenomenología...*, p 45-46, *Ph.G.*, p. 63-65

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit andrem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes ... Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend gibt das natürliche Philosophieren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum besten. ... Wenn nach einem königlichen Wege zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden als der, sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen... Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke,... Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis.

<sup>27</sup> LABARRIÈRE, P-J-, « *Le concept hégélien, identité de la mort et de la viet* » in *Archives de Philosophie*, 1970, t. 33, pp. 579-604; cf. *Hegeliانا*, pp. 77, 68, 59

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología...*, p 25, 2º., 4 y 12

suerte] que el contenido es *obrar* propio del Sí; —pues el concepto es... el saber del obrar del Sí dentro de sí como de toda esencialidad y de todo existente, el saber de *este sujeto* como de la *sustancia*, y de la sustancia como este saber de su obrar.” p 466, 2º., 3-7 corr: fr. p. 683, l. 4-9 ++ Consiguientemente, el filósofo precisa que “en el concepto que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el todo pleno cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. Por el contrario, en la conciencia está el todo, pero no comprendido, con anterioridad a los momentos.” Pp 468, l. 16ss

De esta manera el filósofo muestra que en el *Saber absoluto* el *Espíritu* logra por fin conquistar su autoconciencia y su explicitación como *concepto* y como *ciencia*: “El espíritu ha conquistado el puro elemento de su existencia, el concepto... Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento de este éter de su vida, y es *ciencia*.” p 471, 2º. Consiguientemente, el Espíritu capta su propio *concepto* y así se exterioriza y explicita como *concepto puro*: “La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de exteriorizar de sí la forma del concepto puro y el tránsito del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo.” p 472, 2º., 2 y 4

## **La Libertad**

En lo se refiere al concepto de *libertad* recordemos que en la figura de la *Autoconciencia*, al iniciar el despliegue de la relación dialéctica del señor y el servidor, el filósofo sostenía que “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia... que en ella no se da nada que no sea para ella... que la autoconciencia sólo es puro *ser para-sí*.” (p.116, 1º., 12)

En la misma figura de la *Autoconciencia*, en la figura particular de la *Libertad de la autoconciencia* el filósofo plantea que “en el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo... y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.” (p.122., 20ss) Ya en el inicio de la *conciencia estoica* el filósofo precisa que “la libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*... y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma.” (p.123, 2º, 9ss) En el terreno de la figura del *Espíritu*, en la figura particular de la *moralidad*, el filósofo puntualiza que “la conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido.” (p.352, 1-3)

Ya en la plenitud del *Saber absoluto* el filósofo encuentra y subraya que “el espíritu ha conquistado el puro elemento de su existencia, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el mismo que se exterioriza o la unidad *inmediata* del saber en sí mismo.” (p. 471, 2º.) En consecuencia, el filósofo concluye que “este despojarse de sí para salir de la forma de su sí es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.” (p.472, 2º., L 6-7) Esto significa, como hemos visto, que el despliegue y el camino de la experiencia de la conciencia a través de sus figuras fenomenológicas es un proceso de liberación de las figuras primarias hasta llegar a la plena explicitación de su *Concepto*, de la *Ciencia*, la *Filosofía*, es decir, de la *Libertad*.

### C) Las grandes articulaciones

P.-J. Labarrière se plantea la cuestión del *método de exposición* para elaborar una caracterización de la *Fenomenología del Espíritu*, y así determina “partir del todo como un todo”, asumiendo el legado de la dialéctica<sup>29</sup>. Esto implica, por consiguiente, abordar la cuestión de “las grandes articulaciones de la obra” (cap. III) así como el problema de la “unidad de la obra”, sus “correlaciones internas”, las “totalizaciones sucesivas”, el estudio de las “figuras y secciones” y “la organización de las experiencias”, tal como lo hace en su *Structures et mouvement dialectique...*<sup>30</sup>. Consiguientemente, la articulación vertebral o estructural del movimiento y devenir de la conciencia está constituida por el despliegue de sus *figuras (Gestalten)*: “los momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*”. Empero, cada una de estas figuras universales implican el movimiento y desarrollo de sus figuras particulares: en la conciencia se trata de *la certeza sensible, la percepción y el entendimiento*; etc.

Este método, que a nuestro juicio constituye justamente la herencia de la dialéctica, resulta particularmente didáctico y eficaz para abordar el estudio, el análisis, la exposición y la enseñanza de esta obra, haciéndola accesible a los no especialistas. Por nuestra parte, después de haber practicado el *método* de lectura, de análisis, de exposición y de enseñanza de la obra hegeliana tal como lo propone Labarrière, nos limitaremos a presentar una caracterización de las figuras de la conciencia fenomenológica, con la finalidad de valorar el significado de esta obra en tanto fundamento de la teoría del Estado de Hegel.

Con estos conceptos podemos confirmar y precisar el objetivo fundamental que se propone Hegel en esta obra: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia --a la meta en la que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber efectivo*... El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia... he ahí lo que yo me propongo”<sup>31</sup>

#### a. Las *figuras (Gestalten)* de la conciencia

Como ha mostrado Labarrière, la categoría de *figura (Gestalt)* constituye el eje articulador o columna vertebral que atraviesa a lo largo de la obra, es decir, las *figuras de la conciencia* constituyen la *estructura y el movimiento de la conciencia* en su devenir fenomenológico, las *estaciones de tránsito o etapas (stufen)* de la conciencia.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> LABARRIÈRE, P.-J., *Introduction à une lecture de la « Phénoménologie de l'Esprit »*, p. 35

cf. LABARRIÈRE, P.-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 31

<sup>30</sup> LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 9; *Ph. G.*, p. 14 Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme - dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein -,... Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist,... ist es, was ich mir vorgesetzt.

<sup>32</sup> *Op. cit*

Hegel desarrolla con claridad y precisión su visión sobre el devenir de la conciencia y de la ciencia: “Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta (*des erscheinenden Wissen*). Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber, o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones (*Gestaltungen*) como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia (*Erfahrung*) completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.”<sup>33</sup>

Consiguientemente, el filósofo precisa: “La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero...este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación...La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta... La serie de las configuraciones (*Gestaltungen*) que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación (Bildung)* de la conciencia hacia la ciencia.”<sup>34</sup>

Con esta formulación Hegel nos lleva de lleno al concepto de *figura*, aunque será mucho más adelante, en la sección dedicada a la figura de la religión, cuando lo desarrolla con mayor amplitud: “Como primeramente se diferencian la autoconciencia y la conciencia en sentido propio, la *religión* y el espíritu en su mundo o el *ser allí* del espíritu, este último consiste en la totalidad del espíritu, en cuanto sus momentos se presentan como desgajados y cada uno para sí. Pero los momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*; --el espíritu, en efecto, como espíritu inmediato, que no es todavía la conciencia del espíritu. Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su *ser allí* mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones (*Gestaltungen*) en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos... Solamente el

---

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 54; *Ph.G.*, p. 72-73

Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden. Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweigung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden... Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens .... Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.

espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras, que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros... Cada uno de aquellos momentos lo veíamos diferenciarse, en efecto, a su vez, en él mismo, en un propio discurrir y en diversas figuras: como, por ejemplo, en la conciencia se diferenciaban la certeza sensible y la percepción. Estos últimos lados se desdoblan en el tiempo y pertenecen a un *todo particular*. Pues el espíritu desciende desde su *universalidad* a la *singularidad* por medio de la *determinación*. La determinación o el medio es *conciencia*, *autoconciencia*, etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de estos momentos. Estos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o *efectividad* (*Wirklichkeit*) y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores.”<sup>35</sup> Este desenvolvimiento y movimiento de las *figuras* ya había sido planteado al iniciar la sección dedicada a la *figura* del Espíritu, texto que resulta esclarecedor de la concepción hegeliana: “El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; Son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares... Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos... dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón. El espíritu es, pues, conciencia en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo realidad *objetiva* que *es* y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí... Pero, como la conciencia inmediata del *ser en sí y para sí*, como unidad de la conciencia y la

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 397- 398; *Ph.E.*, p.586-587; *Ph.G.*, p.498-499

Indem zunächst das Selbstbewußtsein und das eigentliche Bewußtsein, die *Religion* und der Geist in seiner Welt oder das *Dasein* des Geistes unterschieden wird, so besteht das letztere in dem Ganzen des Geistes, insofern seine Momente als auseinandertretend und jedes für sich sich darstellt. Die Momente aber sind das *Bewußtsein*, das *Selbstbewußtsein*, die *Vernunft* und der *Geist*; - der Geist nämlich als unmittelbarer Geist, der noch nicht das Bewußtsein des Geistes ist. Ihre *zusammengefaßte* Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Dasein überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den soeben genannten Momenten. Die *Religion* setzt den ganzen Ablauf derselben voraus und ist die *einfache* Totalität oder das absolute Selbst derselben. - Der Verlauf derselben ist übrigens im Verhältnisse zur *Religion* nicht in der *Zeit* vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der *Zeit*, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche *Wirklichkeit*, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als *Zeit* ausdrückt. Aber die *Momente* desselben, *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein*, *Vernunft* und *Geist* haben, weil sie Momente sind, kein voneinander verschiedenes *Dasein*. - Wie der Geist von seinen Momenten unterschieden wurde, so ist noch drittens von diesen Momenten selbst ihre vereinzelte Bestimmung zu unterscheiden. Jedes jener Momente sahen wir nämlich wieder an ihm selbst sich in einem eignen Verlaufe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z.B. am *Bewußtsein* die sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der *Zeit* auseinander und gehören einem *besondern Ganzen* an. - Denn der Geist steigt aus seiner *Allgemeinheit* durch die *Bestimmung* zur *Einzelheit* herab. Die Bestimmung oder Mitte ist *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein* u.s.f. Die *Einzelheit* aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelheit oder *Wirklichkeit* dar und unterscheiden sich in der *Zeit*, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.



autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón*... Esta razón que el espíritu *tiene* es intuitiva, finalmente, por él como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; el espíritu es la esencia *Ética efectiva*.<sup>36</sup>

## b. El concepto de *Experiencia (Erfahrung)*

Este concepto constituye una verdadera clave fundamental para comprender el movimiento, desarrollo y superación de las figuras fenomenológicas, pues explica justamente que las transformaciones que sufre la conciencia son precisamente resultado de su experiencia.

Hegel propone el concepto de *experiencia* hacia el final de la *Introducción*: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia llega a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ente ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia (*Erfahrung*).”<sup>37</sup> Ya en el terreno del *Saber absoluto* el filósofo recapitula precisando este concepto y superando y recuperando lo que el empirismo tiene de validez. “Debe decirse, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la experiencia... Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido –que es el espíritu– sea, en sí, sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia”<sup>38</sup> Esta proposición se encuentra en perfecta consonancia con lo que el filósofo planteará en el *Prólogo* de la obra acerca de la *experiencia* de la conciencia: “La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo”<sup>39</sup>

Por consiguiente, la conciencia ha logrado su realización, su explicitación, su autoconocimiento y su autocomprensión a través de la *experiencia* y de su recorrido por las figuras

---

<sup>36</sup> *Op. cit.* p. 260-261; *Ph. E.*, p.404-405; *Ph. G.*, p. 325-326

Der Geist ist hiemit das sich selbst tragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt...; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dies Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente...; sie waren Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft. Der Geist ist also *Bewußtsein* überhaupt, was sinnliche Gewißheit, Wahrnehmen und den Verstand... Aber als unmittelbares Bewußtsein des *An- und Für-sich-seins*, als Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins ist er das Bewußtsein, das *Vernunft hat*,... Diese Vernunft, die er *hat*, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft *ist*, oder die Vernunft, die in ihm *wirklich* und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er *ist* der Geist, er ist das *wirkliche sittliche* Wesen.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 58; *Ph. G.*, p-----; *Ph. E.*, p-----

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 468; *Ph. G.*, p---

Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist, ...Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt - und er ist der Geist - *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewußtseins* ist.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 26; *Ph. G.*, p---; *Ph. E.*, p---

Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.

fenomenológicas, “depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia (*Erfahrung*) completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es”<sup>40</sup>

Resulta significativo y particularmente interesante el hecho de que el filósofo concluya la *Introducción* precisando explícitamente el marco *espiritual o cultural* en el que se efectúa la *experiencia de la conciencia*: “La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu...”<sup>41</sup>

Es justamente la *experiencia* la que conduce al reconocimiento del agotamiento o el fracaso de cada figura particular de la conciencia, el cual le obliga a efectuar el “sacrificio” para elevarse a una figura superior: “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la exteriorización (*Entausserung*) en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma de *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato: la naturaleza, el espíritu exteriorizado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna exteriorización de su *subsistencia* y el momento que instaura al *sujeto*.”<sup>42</sup> Esta eterna exteriorización y la elevación de las figuras primarias hasta las figuras superiores sería el equivalente a la vida de la serpiente que se desprende de su vieja piel para posibilitar el crecimiento.

Bernard Rousset puntualiza este concepto en términos esclarecedores: “Este espíritu del cual el espíritu hace la experiencia como sustancia, está él mismo en su surgimiento en el mundo en el seno de la conciencia de sí... La verdad es la experiencia, pero la experiencia del espíritu en su verdad es la experiencia inmanente de su historia y de su verdad, es la experiencia de su historia y de su verdad inmanente: esto es la Fenomenología... En el concepto de sí mismo como espíritu universal realizante, todo el contenido del espíritu en sí, la conciencia de sí hace en ella misma y hace sola la experiencia del espíritu”<sup>43</sup>

Recordemos que el propio Hegel planteaba la cuestión del contenido de la experiencia cuando sostenía que “la conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo.”<sup>44</sup> Constatamos así la gran riqueza y amplitud del concepto hegeliano de

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 54; *Ph. G.*, p.---; *Ph. E.*, p.--- durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 60; *Ph. G.*, p.---; *Ph. E.*, p.---

Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 472; *Ph. G.*, p.---; *Ph. E.*, p.--- Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als *die Zeit* außer ihm, und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, *die Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt.

<sup>43</sup> ROUSSET, B., *Hegel, G.W.F., Le Savoir absolu.*, p.190-191

<sup>44</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 21, 26  
-----, *Phänomenologie des Geistes*, s. 31, 38

*experiencia*: este concepto no es equiparable al del empirismo, puesto que toda *experiencia* se efectúa en el marco del Espíritu deviniente. Así constatamos con mayor precisión que la concepción hegeliana supera con creces tanto a las concepciones espiritualistas y subjetivistas como a las empiristas y materialistas.

### c. El concepto de *Espíritu (Geist)*

Recordemos que este concepto había sido formulado por Montesquieu en *De l'Esprit des lois*,<sup>45</sup> obra que fue estudiada por J.G. Herder, quien recupera el concepto en su *Otra filosofía de la historia*,<sup>46</sup> de donde pasa al bagaje hegeliano. Particularmente a lo largo de la sección consagrada al *Espíritu* Hegel expresará las determinaciones fundamentales del *Espíritu*: “La esencia que es *en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu (...)* el espíritu *es la realidad ética ...* El espíritu es la sustancia y la esencia universal...--el incommovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos (...) El espíritu es así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma ... El espíritu es, pues, conciencia en general (...) el espíritu es la esencia *ética efectiva*. El espíritu es *la vida ética de un pueblo...*”<sup>47</sup>

En las primeras páginas del despliegue de la figura de la *Autoconciencia* se presenta una primera formulación acerca del *Espíritu*: “En cuanto una autoconciencia es el objeto, este es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo.”<sup>48</sup>

Empero, la formulación dialéctica de Hegel acerca de este concepto no se agota con estos enunciados. Recordemos los conceptos planteados al inicio de la figura de la *Religión*: “Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su *ser allí* mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones (*Gestaltungen*) en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos... Solamente el espíritu en su

---

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des *Wissens*, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, oder ist das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg sich hindurchzuarbeiten. (...) Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; ... Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.  
-----, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 89, 96-97, Trad. P-J Labarrière / G. Jarczyk

<sup>45</sup> MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*

<sup>46</sup> HERDER, J.G., *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, pp. 273-368

<sup>47</sup> HEGEL, *Op. cit.*, p. 259-261; *Ph. G.*, p. 324-326

“Das *an- und fürsichseiende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist der *Geist*. (...) der Geist aber ist die *sittliche Wirklichkeit*. (...) Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen - ist er der unverrückte und unauflöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Tuns Aller, (...) Der Geist ist hiemit das sich selbst tragende absolute reale Wesen (...) er ist der Geist, er ist das *wirkliche sittliche* Wesen. Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*,...”

<sup>48</sup> HEGEL, *Fenomenología*, p. 113; *Ph. G.*, p. 145; *Ph. E.*, p. 216

totalidad es en el tiempo..., pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo”<sup>49</sup> Esto significa, como plantea el filósofo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que el *Espíritu* no es ajeno o externo al hombre, sino que es el resultado histórico de la acción humana: “El reino del espíritu es el creado por el hombre (...) El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo.”<sup>50</sup>

Empero, necesitamos aun de las precisiones formuladas en el desarrollo de la figura del *Espíritu*, donde el filósofo muestra su historicidad concreta y efectiva: “El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”<sup>51</sup> Ya no se trata entonces de *figuras de la conciencia*, sino que ahora se presentan figuras históricas reales de la efectiva historia del mundo creado por los hombres.

De esta manera, el filósofo muestra la indisoluble relación del devenir de la ciencia y el devenir del espíritu: “Pero esta sustancia, que es el espíritu, es su devenir hacia lo que él en sí es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer – la transformación de aquél en sí en para sí, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en un objeto asimismo superado o en el concepto”<sup>52</sup>

Jean Hippolyte indica al final de su voluminoso texto consagrado al estudio de esta obra que “lo que Hegel llama *Espíritu (Geist)* en la *Fenomenología* es la experiencia del espíritu objetivo que se convierte en espíritu absoluto.”<sup>53</sup>

#### **d. Saber (*Wissen*) y verdad (*Wahrheit*)**

En esta distinción dialéctica se cristaliza y se supera la herencia milenaria de la filosofía griega que asume el filósofo en el conjunto de su obra. Se trata de aquella vieja distinción establecida por Heráclito y Parménides entre la *opinión (doxa)* y la *ciencia (episteme)*, la cual será desarrollada hasta sus últimas consecuencias: “recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Esta, en efecto, *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona*; o,

---

<sup>49</sup> Op. cit., p. 397-398

<sup>50</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59

<sup>51</sup> Op. cit., p. 261

<sup>52</sup> Op. cit., p. 468-469; -----

Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende *Werden* ist er an sich in *Wahrheit der Geist*. Er ist an sich die *Bewegung*, die das Erkennen ist, - die *Verwandlung* jenes *An-sichs* in das *Für-sich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstands des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d.h. in ebensowohl aufgehobnen Gegenstand, oder in den *Begriff*.

<sup>53</sup> HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 291

como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*”<sup>54</sup> Esto significa que las figuras que preceden al *Saber absoluto* son “*figuras de la conciencia incompleta*”, es decir, son un saber que todavía no deviene verdad, pues para que la conciencia pueda llegar a la verdad será necesario un “*largo y trabajoso camino*”. Pero justamente al final de este despliegue de las figuras, instalados ya en el *Saber absoluto*, la conciencia llega a su *Meta (das Ziel)*: “Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto... La meta (das Ziel)*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino la reinteriorización de los espíritus como son en ellos mismos “ (...) “*la meta ... se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto*”, esto significa que el *saber* de la conciencia, en tanto resultado de la *experiencia* y del despliegue de sus figuras al final de su recorrido ha devenido *verdad*

## **II - DESPLIEGUE Y MOVIMIENTO DE LAS FIGURAS DE LA CONCIENCIA**

Como recordamos, el filósofo nos presenta en esta obra *el devenir de la conciencia* a través de sus grandes *configuraciones*: *Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Religión y Saber absoluto*. Empero, estas figuras universales, en este despliegue, se presentan en sus figuras particulares, las cuales se desarrollan a partir de *experiencias* o momentos específicos. La dificultad que experimentan los lectores primerizos se deriva del hecho de que al mostrarnos este *devenir fenomenológico* de la conciencia singular, el filósofo nos presenta los *momentos* o *experiencias* de la misma, es decir, se trata de “*la exposición del saber tal y como se manifiesta*”. Por esta razón en la lectura nos encontramos con que en una experiencia inicial afirma algo que resultará contradicho por la siguiente experiencia. De esta manera, el filósofo (Hegel) sólo se expresa cuando se hace presente y habla como “*nosotros*.” Necesitamos mantener presente esta cuestión a lo largo de la lectura de la obra, para evitar las confusiones propias de una lectura precipitada.

En el caso de las tres primeras figuras, *Conciencia, Autoconciencia y Razón*, necesitamos recordar y tener presente a lo largo de su presentación la afirmación del filósofo en el sentido de que “son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares.”<sup>55</sup> Esto significa que al presentarlas y al mostrar su despliegue, sus figuras particulares y sus experiencias, el filósofo las está considerando de manera *abstracta* (“no verdadera”), como si tuvieran

---

<sup>54</sup> *Op. cit.* p. 57; *Ph.G.*, p. 76

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen. Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *An-sich-sein*; das auf das Wissen bezogene wird ebenso von ihm unterschieden, und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses An-sich heißt *Wahrheit*.

<sup>55</sup> *Fenomenología*, p. 260

subsistencia autónoma fuera del *Espíritu*, cuando en realidad son *figuras* subordinadas al *Espíritu* deviniente, puesto que “solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo y las figuras son figuras del *Espíritu* total... pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio... Pero los *momentos* del todo, la Conciencia, la Autoconciencia, la Razón y el Espíritu, no tienen, por ser momentos, ninguna existencia distinta los unos con respecto a los otros.”<sup>56</sup>

## A- CONCIENCIA

*Las figuras particulares* de la *conciencia* consisten en la *certeza sensible*, la *percepción* y la *fuerza y entendimiento*, las cuales procedemos a caracterizar:

### a) La certeza sensible

El filósofo nos plantea que “el contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico... Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*... en esta certeza quedan enseguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como *objeto*. Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediado*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza *por medio* de otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es la certeza *por medio* de otro, que es precisamente el yo.”<sup>57</sup>

Las *experiencias* de esta primera *figura particular* consisten en la del *objeto*, la del *sujeto* y la de la *relación sujeto-objeto*. Es decir, en esta figura la *conciencia* se presenta como *yo (sujeto)* frente a la realidad que es vista como *objeto*.

### 1. El Objeto

En esta experiencia “lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como esencia, es el *objeto*; en cambio, lo otro está como lo no esencial y mediado, que está allí no *en sí*, sino por medio de otro, el yo, *un saber* que sólo sabe el objeto porque *él es* y que puede ser o no ser... Deberá, pues, considerarse el objeto... Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma [la certeza sensible]: *¿qué es el esto?*”<sup>58</sup> De esta manera el filósofo procede a mostrarnos la experiencia del objeto considerándolo “bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*”, es decir, poniendo a prueba la pretensión de alcanzar la *verdad* con los simples referentes del *aquí y ahora*, es decir, del *espacio* y del *tiempo*. Así nos muestra que tanto el *aquí* como el *ahora* son inconsistentes y se desvanecen. Así concluye: “A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es ni esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible... Por tanto, la certeza

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 397-398

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 63-64

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 64

sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo.”<sup>59</sup>

## 2. El sujeto

Consiguientemente, procede a presentar la experiencia del *sujeto*: “La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo,” y así nos muestra la experiencia del *yo*, la cual resulta también inconsistente y relativa para alcanzar la *verdad*, de modo que concluye: “Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto *universal*... El yo es un universal, como *ahora, aquí o éste*, en general... Al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este singular*, digo en general, *todos los yo*.” Consiguientemente, al no alcanzarse la *verdad* con las experiencias simples del *objeto* o del *sujeto* el filósofo procede a presentarnos la relación *sujeto-objeto*.

## 3. Sujeto-objeto

La formulación del filósofo resulta particularmente clara: “La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro... Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*... Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su totalidad la que se mantiene en ella como inmediatez, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba... Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia.”<sup>60</sup> Y así procede el filósofo a mostrarnos con una aguda ironía que la *certeza sensible*, es decir, el *empirismo* más elemental, con sus parámetros simples del *aquí y ahora* resultan incapaces para expresarse cuando se quiere decir (*Meinen*) “*este trozo de papel*.” Ha sido necesario detenerse en la caracterización de estas experiencias porque esta *estructura y movimiento experiencial*, como subraya P-J Labarrière, constituye el *modelo experiencial* que se repetirá a lo largo de esta obra, en cada una de sus figuras generales y particulares.<sup>61</sup> Así podemos corroborar que con esta formulación Hegel supera a tanto a las concepciones *objetivistas* como a *las subjetivistas*, propias de los espiritualismos y los idealismos, así como de los empirismos y los materialismos, los cuales suponen al *objeto* separado, exterior e independiente del *sujeto*.

### b) La percepción

En esta nueva figura particular la conciencia ya no se encuentra con *objetos*, sino con *cosas*, y ya no se asume como *certeza sensible*, sino que ha devenido *conciencia percipiente*. “La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el *esto*. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es.”<sup>62</sup> Veamos el desarrollo de estas *experiencias*:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 65-66

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 67, 69

<sup>61</sup> *vid* LABARRIÈRE, P-J., *Introduction à la lecture de la Phénoménologie de l'Esprit...*, ch. IV, pp. 88-108

<sup>62</sup> *F.E.*, p. 71

## 1. *La cosa*

El objeto ha devenido *cosa* para la *conciencia percipiente*: “Este objeto debe determinarse ahora con mayor precisión... Como su principio, lo universal, es en su simplicidad algo mediado, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como *la cosa de múltiples* cualidades. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata.”<sup>63</sup> Así nos ilustra con el ejemplo del grano de sal, cuyas múltiples propiedades se encuentran reunidas en la *coseidad*: “Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo aquí que las demás;... siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es por tanto, el mismo puro universal o el médium, la *coseidad* que las reúne... En efecto, si las múltiples propiedades determinadas fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen* y se *relacionan con otras* como contrapuestas... La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí, y aquélla universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la *cosa*.”<sup>64</sup> De esta manera, una vez agotada la experiencia de la *cosa*, el filósofo procede a mostrar la experiencia de la *conciencia percipiente*.

## 2. *La conciencia percipiente*

El filósofo nos muestra la experiencia de esta nueva figura de la conciencia: “Así se halla, pues, constituida la cosa de la percepción; y la conciencia, en cuanto esta cosa es su objeto, se determina como conciencia percipiente; *sólo* tiene que *captar* este objeto y comportarse como pura aprehensión; lo que así se obtiene es lo verdadero... Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión... Veamos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene ya *para nosotros* en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él. –El objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno*... La *universalidad* de la propiedad me obliga a captarla esencia objetiva más bien como una *comunidad* en general... Y así, encontramos ahora, como ocurría en la certeza sensible, que se hace presente en el percibir el lado de que la conciencia se ve de nuevo empujada hacia sí misma... El comportamiento de la conciencia que de aquí en adelante hay que considerar está constituido de tal modo, que ya no percibe simplemente, sino que es, además, conciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma.”<sup>65</sup> De esta manera, el filósofo puntualiza el papel de la *conciencia percipiente*: “En la percepción se dan también, ahora, diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la

---

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 72-73

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 74-75



conciencia de que esta diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros... Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros... Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que estos momentos se separan y son para sí... Ahora bien, en este percibir, la conciencia es, al mismo tiempo, conciente de que se refleja *también* dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el momento contrapuesto al *también*... La conciencia encuentra, pues, por medio de esta comparación, que no sólo su *captar* lo verdadero tiene en sí la *diversidad de la aprehensión* y del *retorno a sí misma*, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de este doble modo. Se da, a sí, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta.”<sup>66</sup> Consiguientemente, una vez agotada esta experiencia de la conciencia, el filósofo procede a presentar la relación de la *cosa* con la propia *conciencia percipiente*.

### **3. La relación cosa-conciencia percipiente**

El filósofo nos diría, nuevamente, que la verdad no se encuentra sólo en la cosa abstracta o en la conciencia percipiente, sino en su mutua relación: “Desaparece así el último *en tanto que*, que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es más bien, *en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí, en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí*... Partiendo del ser sensible, se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que *proviene de lo sensible*, es esencialmente *condicionado* por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad *afectada de una contraposición*... pero al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad*, se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento.”<sup>67</sup> De esta manera, el filósofo presenta un balance crítico del “buen sentido” o “entendimiento humano percipiente”, el cual “se considera como la conciencia sólida y real y sólo es, en el percibir, el juego de *estas abstracciones*; y donde cree ser el más rico de todos es siempre el más pobre.”<sup>68</sup> Hegel juega con una incisiva ironía, la cual podríamos resumir, en palabras de Ernst Bloch, caracterizando al empirismo como “*una conciencia borracha*.”<sup>69</sup> En consecuencia, el agotamiento y la insuficiencia de la figura particular de la *percepción* nos conduce a una figura más elevada: *fuerza y entendimiento*. “A lo que la naturaleza de estas esencias no verdaderas quiere, en rigor, empujar a este entendimiento es a *agrupar* los pensamientos de aquella *universalidad y singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad necesariamente enlazada a una no esencialidad*... superándolos así.”<sup>70</sup>

#### **c) Fuerza y entendimiento**

En esta nueva figura la conciencia ya no se asumirá como *certeza sensible* o como *percepción*, sino como *entendimiento* o *conciencia conceptuante*; tampoco verá la realidad

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 76-77

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 79-80 sub. mío

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 80

<sup>69</sup> BLOCH, E., *Sujeto-objeto*, p. 105

<sup>70</sup> *F.E.*, p. 81

como *objeto* o como *cosa*, sino como *fuerzas*. Se trata de la etapa de la conciencia representada por la ciencia newtoniana, la cual nos ha mostrado que el mundo y el universo no están constituidos por enormes multitudes de *objetos* o de *cosas* yuxtapuestos unos con otros; asimismo, la conciencia ya no se reduce a su dimensión sensible o a la percepción, sino que ha devenido *entendimiento* o *conciencia conceptuante* [*begreifenden Bewußtsein*].

### **1. La conciencia conceptuante [*begreifenden Bewußtsein*]**

El filósofo plantea que “este universal incondicionado que es a partir de ahora el verdadero objeto de la conciencia sigue siendo *objeto* de ella; aún no ha captado su *concepto* como *concepto*... El entendimiento ha superado su así, evidentemente, su propia no-verdad y la no-verdad del objeto... Lo que *nosotros*, según esto, tenemos que hacer, ante todo, es ponernos en su lugar y ser el concepto que plasma lo que se contiene en el resultado; es en este objeto plasmado, que se presenta ante la conciencia como algo que es, donde la conciencia deviene ante sí misma conciencia conceptuante.”<sup>71</sup>

### **2. La fuerza y el juego de fuerzas**

El filósofo nos plantea que “las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; esta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes a su vez, es su *extrinsecación*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí*, o la *fuerza propiamente dicha*. Pero, en primer lugar, la fuerza *replegada sobre sí misma* necesita exteriorizarse... Pero de hecho, la fuerza es lo universal incondicionado... Pero la fuerza es el todo, o sigue siendo lo que es con arreglo a su concepto... La fuerza, tal como ha sido determinada, representada en cuanto *tal* o como *reflejada dentro de sí*, es uno de los lados de su concepto... ella misma, la fuerza, es más bien este médium universal en el que subsisten los momentos como materias; en otros términos: *se ha exteriorizado*”<sup>72</sup> Así muestra el filósofo el despliegue de la experiencia de la *fuerza*, el *juego de fuerzas*, la *fuerza centrífuga* y la *centrípeta*, etc.

### **3. La relación fuerza-entendimiento**

De esta manera, el filósofo nos muestra las implicaciones que tiene la fuerza en el terreno del *concepto*: “Al obtener así ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente el *concepto*... El *concepto* de fuerza se mantiene más bien como *la esencia* en su *efectividad* misma; la *fuerza como real* sólo es pura y simplemente en la *exteriorización*, que no es, al mismo tiempo, otra cosa que un superarse a sí misma.”<sup>73</sup> Así procederá a presentar y desarrollar aspectos de esta experiencia de la conciencia: lo interior, el mundo suprasensible, la manifestación, la ley como verdad de la manifestación, la ley como diferencia y homonimia, las leyes

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 82-83; *Phänomenologie*, s. 108; corregido; sub mío

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 84-85

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp.84, 88

determinadas y la ley universal, la ley y la fuerza, la explicación; la ley de la pura diferencia, el mundo invertido; la infinitud. Al llegar a esta dimensión, el filósofo nos muestra la relativa insuficiencia y el agotamiento de esta *figura* de la conciencia, de modo que prepara la transición hacia la *figura* de la *Autoconciencia*: “Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta.”<sup>74</sup> Esto significa que la conciencia hasta ahora veía objetos, cosas o fuerzas, pero no se había percatado de que la infinitud es la vida; asimismo, la propia conciencia se asumía como yo, como conciencia percipiente y como conciencia conceptuante, pero no se había percatado de que constituía una *conciencia viva, una autoconciencia*. “Al convertirse en su objeto este concepto de infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también *inmediatamente* superada; la conciencia es *para sí misma*, es la *diferencia de lo indistinto o autoconciencia*... La conciencia de otro, de un objeto en general, es ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, otro que la misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una autoconciencia, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras.”<sup>75</sup>

En este nuevo sentido o dimensión de la conciencia, el filósofo presenta un texto complejo en el que muestra la radical novedad de la misma: “Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo no *diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto. Pero se muestra, al mismo tiempo, que no era posible pasar directamente hacia allí, sin ocuparse de todas estas circunstancias, ya que este saber que es la verdad *de la representación* del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento; y se mostrará, al mismo tiempo, que el conocimiento de *lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma*, exige todavía mayores circunstancias, que pasaremos a examinar.”<sup>76</sup> Esto significa, dicho brevemente, la recuperación de la vieja consigna de los tiempos griegos, grabada en el templo de Delfos: “conócete a ti mismo”, es decir, que la comprensión del mundo requiere la autocomprensión, que podemos profundizar en esa comprensión en la medida en que profundizamos en la autoconciencia, que la historia de la comprensión del mundo no puede ser comprendida separada de la historia de la autoconciencia humana.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 101 sub. mío

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 102 corr

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 104

## **B- AUTOCONCIENCIA**

El filósofo, establece la diferencia sustancial de esta figura con respecto de las figuras de la “conciencia” o “modos de la certeza” precedentes: “Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino natal de la verdad... Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero.”<sup>77</sup> Esta figura se desplegará en dos figuras particulares: 1. *Independencia y sujeción de la autoconciencia* y 2. *Libertad de la autoconciencia*. Pero antes de desarrollar esas figuras, el filósofo nos presenta cuestiones y conceptos *fundamentales*, que constituyen justamente el *fundamento ontológico* (natural) de la conciencia. Significativamente, volverá a abordar estos conceptos en la *Enciclopedia*, al desarrollar la *filosofía de la naturaleza*,<sup>78</sup> justamente antes de pasar a la *filosofía del Espíritu*: se trata de *la vida (Leben) y el deseo (Begierde)*. Poco se ha subrayado esta cuestión, que por sí sola echa por tierra las opiniones ordinarias que han calificado a Hegel como un simple *idealista*.

### **a.- la vida [Leben]**

El filósofo puntualiza esta cuestión afirmando que “el objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, *para nosotros* o *en sí*, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida... En el médium fluido universal, que es un despliegue *quieto* de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso*... Todo este ciclo constituye la vida... el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simple en este movimiento.”<sup>79</sup>

### **b.- el deseo [Begierde]**

Podríamos decir que la *autoconciencia*, en tanto *viviente*, y como resultado de sus procesos y de sus necesidades *vitales* se manifiesta como *deseo*. “Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia: es decir, que ésta es, en general, *deseo*... y el objeto del deseo inmediato es algo vivo... La autoconciencia, que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo *deseo*... por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de ese otro, que aparece ante ella como vida independiente; es un *deseo*.”<sup>80</sup> Pero podemos afirmar que para la conciencia no significa lo mismo desear cualquier cosa natural que *desear a otra autoconciencia*.

El filósofo nos presenta este proceso *vital* de la figura de la *autoconciencia* precisando que “en la vida, que es el objeto del deseo, la *negación* o bien es *en otro*, a saber, en el *deseo*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su *naturaleza orgánica*

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 107 corr

<sup>78</sup> *Enciclopedia*, 2ª. P., 3a. sec., pp. 402-430

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 108-111

<sup>80</sup> *Ibidem*

*universal*. Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*. *La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia...* Es una *autoconciencia para una autoconciencia*.<sup>81</sup> Este particularísimo deseo de la autoconciencia que desea a otra autoconciencia desembocará en la *lucha de las autoconciencias*. De esta manera, el filósofo enuncia por primera vez en este despliegue de la conciencia el concepto de *Espíritu [Geist]*. “Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *Espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*.”<sup>82</sup>

### **I. Independencia y sujeción de la autoconciencia: dominación y servidumbre [*Herrschaft und Knechtschaft*]**

Inicia el filósofo el despliegue de esta figura enunciando un concepto fundamental, que atravesará toda la *Fenomenología* y se continuará en la *Enciclopedia* hasta el *Espíritu absoluto*: se trata de la cuestión del *reconocimiento*. “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y por que es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce... El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.”<sup>83</sup> Con esta afirmación nos está diciendo que la conciencia se constituye, se consolida y se sostiene justamente a través del *reconocimiento*, como ha sido mostrado y desarrollado por Axel Honneth.<sup>84</sup> Hyppolite plantea que “esta exigencia de reconocimiento deviene entonces la condición suprema de la existencia humana.”<sup>85</sup> Asimismo sostiene que “experimentamos la exigencia de un reconocimiento universal, como condición suprema de la existencia de nuestra autoconciencia.”<sup>86</sup>

#### **1. La autoconciencia duplicada**

Continuando con el desarrollo de esta figura plantea que “para la autoconciencia hay otra autoconciencia... se ve a sí misma en lo otro... y por tanto debe tender a superar *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza de *sí* como esencia... Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como *el hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí al objeto tal como este objeto sólo es al principio para el deseo, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí, y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas conciencias. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 112

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>84</sup> HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*

<sup>85</sup> HYPOLITE, J., *Figures de la pensée...*, 3. « Situation de l'homme dans la Phenomenologie... », p. 116

<sup>86</sup> *Figures de la pensée...*, 14. Le phénomène de la “reconnaissance universelle”, p. 250

hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas... *Se reconocen como reconociéndose mutuamente...* Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.”<sup>87</sup> Así queda caracterizada la estructura básica de las relaciones de las autoconciencias como juego y relaciones de fuerzas, que pudiera ser ilustrada con las relaciones de pareja, tal como ha sido mostrado por Lacan. Se trata de una *lucha por el reconocimiento*. En la *Enciclopedia* puntualiza con claridad que “esta contradicción da el impulso a *mostrarse* como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento*.”<sup>88</sup>

## 2. La lucha de las autoconciencias

Hyppolite sostiene que “la lucha por el honor y el reconocimiento sos-tiene todas las relaciones humanas.”<sup>89</sup> Nuestro filósofo presenta esta experiencia de manera clara y diáfana: “Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo... Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir... Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha. Superan su conciencia puesta en esta esencialidad ajena.”<sup>90</sup> Hyppolite plantea que “es por la conciencia de la muerte en la lucha, y por el trabajo de su liberación que la autoconciencia se forma.”<sup>91</sup> De esta manera, por consiguiente, el filósofo nos muestra el resultado del combate: una autoconciencia es la vencedora, y la otra la vencida, la cual se sometió para continuar viviendo: “tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor* [*der Herr; le maître*], la segunda el *servidor* [*der knecht; le serviteur*].”<sup>92</sup>

.  
.
  
.
  
.

<sup>87</sup> *F.E.*, pp. 113-115

<sup>88</sup> *Op. cit.*, § 430, p. 478

<sup>89</sup> *Figures, 15. Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel*, p. 260

<sup>90</sup> *F.E.*, p. 116

<sup>91</sup> *Figures, 15, Le tragique...*, p. 259

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 117 ; *Ph. G.*, p. 150; *Ph. E.*, p. 222

### 3. Señor [*Herr; maître*] y servidor [*Knecht; serviteur*]

Como se sabe, esta cuestión ha sido hipervalorada en la obra de A. Kojève<sup>93</sup>, quien, forzando los conceptos y traduciendo sesgadamente los términos *Herr* y *Knecht*, fuera considerado durante mucho tiempo como un marxista hegeliano; sin embargo, hoy sabemos que este autor al final de su vida declaró que la *Fenomenología* había sido para él un simple pretexto para desarrollar su concepción antropológica.<sup>94</sup> Vals Plana concluye que “la interpretación de Kojève no es, desde luego, válida como comentario literal.”<sup>95</sup>

La formulación hegeliana acerca de la relación del *señor* y el *servidor* es ampliamente conocida y particularmente clara: “El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo, a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general... El señor se relaciona *al siervo de un modo mediado, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; esta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad... Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediado, por medio del servidor*; el servidor, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que el deseo no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce... el señor, que ha intercalado al servidor entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al servidor, que la transforma... lo que hace el servidor es, propiamente, un acto del señor... Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.”<sup>96</sup>

Nuestro filósofo desarrolla esta figura, explicando estas relaciones: “Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo... No es para él una conciencia tal [independiente], sino, por el contrario, una conciencia dependiente, el señor no tiene, pues, la certeza del *ser para sí* como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*... Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.”<sup>97</sup> En las *Adiciones* incorporadas por E. Gans a la *Enciclopedia* se precisa y aclara minuciosamente que “la relación de la dominación y de la servidumbre contiene solamente una superación *relativa* entre... sujetos autoconscientes diferentes. Entonces, en esa relación, la inmediatez de la

---

<sup>93</sup> KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*; v. esp. *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*.

<sup>94</sup> véase LABARRIÈRE - JARCZYK, *De Kojève à Hegel*. cf., *Les premiers combats de la reconnaissance*

<sup>95</sup> VALS PLANA, R., *Del yo al nosotros*

<sup>96</sup> *F.E.*, pp. 117-118 corr

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp.118-119

autoconciencia particular es, ante todo, superada solamente del lado del servidor, mientras que es, por el contrario, conservada del lado del señor. Mientras que la naturalidad de la vida subsiste en estos dos lados, la voluntad caprichosa del servidor renuncia a ella-misma para entregarse a la voluntad del señor, ella recibe por contenido el fin de aquél que manda, el cual, por su parte, no admite en su autoconciencia la voluntad del servidor, sino simplemente toma el cuidado para la conservación de la vitalidad natural de este último; de tal suerte que, en esta Relación, la identidad *puesta* de la autoconciencia de los sujetos en relación el uno con el otro no es realizada sino de una manera *unilateral*.<sup>98</sup>

De esta manera se muestran en las *Adiciones* de la *Enciclopedia* los resultados de la *experiencia del trabajo* en la formación de la conciencia del servidor: “Mientras que el servidor trabaja para el señor, no siguiendo dentro del interés exclusivo de su propia singularidad, su deseo recibe esta *ampliación* consistente en que él no es solamente el deseo de un *éste* pero, al mismo tiempo, contiene en él el deseo de otro. El servidor se eleva entonces por arriba de la singularidad autofijada, de su voluntad natural, y se tiene, en esta medida, según su valor, más alto que el señor tomado en su egoísmo, intuyendo en el servidor solamente su voluntad inmediata, reconocido de manera formal por una conciencia sin libertad. La sujeción... del egoísmo del servidor forma el *comienzo* de la verdadera libertad del hombre.”<sup>99</sup>

Empero, en el despliegue de esta experiencia el filósofo nos presenta su resultado: “Pero la servidumbre es autoconciencia... Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir ella es *efectiva*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la abandona [*hinweg*] por medio del trabajo. Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general, y en particular el del servicio, es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma... Pero esta satisfacción [del señor] es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*. El trabajo, por el contrario, es deseo *reprimido*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*... la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.”<sup>100</sup>

Hyppolite explica las implicaciones y resultados de esta experiencia en la formación de la conciencia: “El servidor ha preferido la vida a la libertad y él ha sido conservado, pero él encuentra otra manera de manifestarse como autoconciencia, él deviene el señor del señor conociendo el miedo a la muerte, cumpliendo el servicio efectivo y formándose por el trabajo. En el trabajo en particular él imprime al ser-otro, al mundo objetivo, la forma de la autoconciencia, él hace de ello un mundo humano, *su* mundo, e inversamente él da a su ser-para-sí siempre negativo, la consistencia y la estabilidad del ser-en-sí.”<sup>101</sup> Esto significa,

---

<sup>98</sup> *Encyclopédie*, III, Add. § 433, p. 534; *Enzyklopädie*, III, Z. § 433, s. 223

<sup>99</sup> *Ibid.*, Add. § 435, p. 534-535; *Enzyklopädie*, III, Z. § 435, s. 224-225

<sup>100</sup> *F.E.*, pp. 119-120 corr.

<sup>101</sup> *Figures*, 2. « *L'existence...* », p.100



entonces, que “el trabajo da también una consistencia y una universalidad reales a la existencia humana.”<sup>102</sup>

Así, nuestro filósofo concluye acerca del logro que obtiene el servidor a través de esta experiencia: mostrando los resultados de la experiencia del trabajo en la formación de la conciencia del servidor “Pero este (el servidor) en el servicio del señor se gasta trabajando y supera su voluntad particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta exteriorización y del temor al señor el principio de la sabiduría, a saber, el paso a la *autoconciencia universal*.”<sup>103</sup>

## II. *Libertad de la autoconciencia (autoconciencia universal)*

Consiguientemente, el filósofo procede a presentar las configuraciones que adquiere la conciencia como resultado de este proceso, en el cual ya aparece presente su dimensión histórica: se trata del *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desgraciada*.<sup>104\*\*</sup>

### a. *el estoicismo*

El filósofo caracteriza esta experiencia planteando que, “como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación conciente, recibió el nombre de *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante... su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su existencia singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del existente, tanto del obrar como del padecer... como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.”<sup>105</sup> Podríamos caracterizar nosotros al estoicismo como un *racionalismo dogmático*, teniendo presente que esta forma de conciencia se ha repetido cíclicamente a lo largo de la historia del pensamiento, en sus diferentes etapas de desarrollo.

### b. *el escepticismo*

Agotada la experiencia de la conciencia estoica, esta deviene escéptica: “El escepticismo es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto... en el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*... la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*... Por

---

<sup>102</sup> *Figures...*, 3. « *Situation de l'homme...* », p. 119

<sup>103</sup> *Enciclopedia*, § 435, p. 480 corr.

<sup>104</sup> cf. JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P.-J., *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*  
MÁSMELA, C., *Hegel : La desgraciada reconciliación del espíritu*

<sup>105</sup> *F.E.*, pp. 122-123

eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente y singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad... Esta conciencia es, por tanto, ese *desatino* inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión y viceversa... Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia duplicada y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma.... la autoconciencia *adquiere para sí misma la certeza de su libertad*, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad*... En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo.”<sup>106</sup>

### **c. la conciencia desgraciada**

Las experiencias del estoicismo y del escepticismo conducen a la *conciencia desgraciada*: “Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas... Esta conciencia *desgraciada, desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrando en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma *es* la contemplación de una conciencia en otra, y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.”<sup>107</sup>

De esta manera el filósofo presenta el despliegue de los momentos de esta experiencia: el subjetivismo piadoso, la conciencia mudable, la figura de lo inmutable, la aglutinación de lo real y la conciencia; la conciencia pura, el ánimo, el fervor; la esencia singular y la realidad; el obrar de la conciencia piadosa, y, finalmente, la transición de la *autoconciencia* que arriba a la *razón*: “Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.”<sup>108</sup>

## **B- LA RAZÓN**

La concepción hegeliana de la Razón pretende superar la formulación racionalista kantiana –a-histórica– que supone que todos los hombres, en todo momento histórico y en cualquier situación, comparten el mismo tipo de racionalidad. Al final de esta obra se refiere al

---

<sup>106</sup> *F.E.*, pp. 124-127

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 127-128

<sup>108</sup> *Ibid.*, p 139

carácter histórico de la ciencia planteando que “a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta”<sup>109</sup>; esta relación, nos parece, es plenamente reconocible en la historia de la Razón.

Así procede el filósofo a presentar y desarrollar la *figura* de la *razón*: “Por cuanto la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser-otro se trueca una actitud positiva... La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad... La conciencia que es esta verdad ha dejado atrás y olvidado este camino al surgir *inmediatamente* como razón; dicho en otros términos, esta razón que surge de un modo inmediato surge solamente como la *certeza* de aquella verdad... Sólo cuando la razón aparece como *reflexión* desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no sólo como certeza y aseveración, sino como *verdad*, y no solamente *junto a* otras verdades, sino como la verdad *única*... La razón es la certeza de ser toda *realidad*... La *categoría*... significa que autoconciencia y ser son *la misma* esencia; *la misma*, no en la comparación, sino en y para sí... Pues la certeza de ser toda realidad sólo lo es la pura categoría.”<sup>110</sup>

Esta *figura* se despliega en sus *figuras* particulares: *razón observante*, *razón actuante* y *razón legisladora*:

#### **a) Razón observante**

Esta primera figura consiste en una razón que observa a la realidad: “La razón aspira a *saber* la verdad, a encontrar como concepto lo que para la suposición y la percepción es una cosa, es decir, a tener en la coseidad solamente la conciencia de ella misma. Por tanto, la razón tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; busca solamente su propia infinitud... La razón, tal como aparece *inmediatamente* como la certeza de la conciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*... Aborda, pues, las cosas como razón observante suponiendo que las toma en verdad como cosas sensibles, opuestas al yo... la razón *conoce* las cosas, convierte lo que tienen de sensible en *conceptos*, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas sólo poseen verdad como conceptos.”<sup>111</sup>

Así se despliega esta *figura* en las *experiencias* de 1. la observación de la naturaleza, 2. la observación de la autoconciencia y 3. la observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata, repitiendo la estructura experiencial que vimos en la *certeza sensible*. De esta manera, el filósofo nos lleva hacia la siguiente figura planteando que “la conciencia no quiere ya *encontrarse de un modo* inmediato, sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad. *Ella* misma es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 472

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 143-147 corr.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 148-150

solamente le importaban las cosas.”<sup>112</sup> Así pues, una vez agotada, esta *figura* particular deviene *razón actuante*.

## b) *Razón actuante*

La segunda figura consiste en una razón que actúa: “La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, *para la autoconciencia la cosa es en sí* la realidad objetiva... Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia... pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas.”<sup>113</sup>

Continuando con el despliegue de esta figura el filósofo afirma: “Cuáles eran las estaciones universales de esta efectivación lo caracteriza ya, en general, la comparación con el camino recorrido hasta aquí... Primeramente, esta razón activa es conciente de sí misma como un individuo y debe, como tal, postular y hacer brotar su efectividad en el otro; en segundo lugar, al elevarse su conciencia a universalidad, deviene razón *universal* y es conciente de sí como razón, como un en y para sí ya reconocido, que en su pura conciencia reúne toda autoconciencia; es la esencia espiritual simple, que, al llegar al mismo tiempo a la conciencia, es la *sustancia real* dentro de la cual las formas anteriores retornan como a su fundamento, de tal modo que sólo son, con respecto a éste, momentos singulares de su devenir, que aunque se desgajan y se manifiestan como figuras propias, de hecho sólo tienen *ser-allí* y *efectividad* en cuanto sostenidas por dicho fundamento, y sólo tienen su verdad en tanto que son y permanecen en él mismo.”<sup>114</sup>

De esta manera el filósofo plantea una cuestión que resulta inusitada para quienes conciben la razón de un modo *abstracto* y *ahistórico*, como si ella fuera *externa a la realidad humana*, y así sostiene Hegel que la razón se desarrolla en el marco de la eticidad: “Si tomamos en su realidad esta meta que es el *concepto* que ha nacido *ya para nosotros* —a saber, la autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene precisamente en ella su verdad— o si destacamos este espíritu todavía interior como la sustancia que ha llegado a su maduración hasta su existencia, se abre en este concepto *el reino de la Eticidad [Sittlichkeit]*. Este no es, en efecto, otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *efectividad* independiente de los individuos.”<sup>115</sup> Esta cuestión tiene una importancia singular en el devenir de la *Razón* y de la *ciencia*. Conviene recordar que en los últimos párrafos de la obra el filósofo concluye que “a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del Espíritu que se manifiesta”, de donde podemos deducir que sólo se llega a comprender la historia de la ciencia en cuanto se comprende el marco histórico del Espíritu o de la cultura creados por los hombres. Empero, por otra parte, podemos decir

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 206

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 208

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 208-209 corr.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 209 corr.

que la historia de la Razón y de la racionalidad sólo pueden comprenderse como expresión de la historia de la cultura o del Espíritu humano. Esto es lo que encontramos en la obra de F. Châtelet *Una historia de la razón*.<sup>116</sup>

En el mismo sentido se expresa Hegel cuando plantea que “en la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la efectuación de la razón consciente de sí, donde esta efectuación consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta unidad con él... La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable... En un pueblo libre se efectúa, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente... La razón *tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha*; pues sólo *en sí* o de un modo *inmediato* es la vida de un pueblo libre la *eticidad real*.”<sup>117</sup> + + +

Esta figura particular desplegará las experiencias tipificadas como 1) el placer y la necesidad, 2) la ley del corazón y el desvarío de la infatuación, y 3) la virtud y el curso del mundo. En esas tipificaciones nos encontraremos con la dimensión histórica de la *razón viviente y actuante*, en cuyo despliegue nos mostrará el filósofo, como propone justamente hacia el final de esta obra, que “a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta.”<sup>118</sup> Nosotros diríamos que la clave para comprender la historia y las configuraciones de la *razón* la encontramos en la historia y en las configuraciones del *Espíritu*. Esto es lo que nos muestra el filósofo al desarrollar la caracterización de los diferentes momentos y experiencias de la *razón actuante* a través de la caracterización de los personajes centrales de obras clásicas de la literatura universal: el *Fausto* el protagonista de *el placer y la necesidad*; Karl Moore el protagonista de *la ley del corazón y la locura de la presunción*; y *El Quijote* quien protagoniza *la virtud y el curso del mundo*.<sup>119</sup>

### **c) La individualidad que es para sí real en y para sí misma**<sup>120</sup>

Podemos decir que la *Razón* y la *racionalidad* históricas encarnan en los individuos que viven, que luchan y que tienen experiencias en los marcos del mundo histórico. Después de las experiencias referidas en aquellas obras de la literatura clásica el filósofo concluye: “La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su efectividad es la efectividad de lo universal... El movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal.”<sup>121</sup> Existe, entonces, una relación y una identidad dialéctica en el movimiento de la individualidad y el de la universalidad, a través de su devenir en la historia. Esta relación será estudiada por el filósofo en el terreno de la *Lógica* y recuperada en la *Filosofía del derecho*.

En consecuencia, el filósofo precisa la relación entre el universal y el individuo a través del *hacer* en el cual se *exterioriza* este mismo: “Por tanto, el *hacer* y el *afanarse de la*

---

<sup>116</sup> CHÂTELET, F., *Una historia de la razón*

<sup>117</sup> *Fenomenología...*, pp. 209-211

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 472

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 214-230

<sup>120</sup> Ver nota 135 sobre los problemas de la traducción de los conceptos fundamentales de la sección *Espíritu*

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 230

*individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la efectividad del proceso de la individualidad.*”<sup>122</sup>

Esta identidad y compenetración de la individualidad y la universalidad es captada y comprendida por la propia conciencia: “La autoconciencia ha captado ahora el concepto de sí, que primeramente era sólo el que nosotros teníamos de ella, a saber, ha captado el concepto según el cual es en la certeza de sí misma toda efectividad; y a partir de ahora, el fin y la esencia es, para ella, la compenetración dotada de movimiento de lo universal –de las dotes y capacidades– con la individualidad.”<sup>123</sup>

De esa manera, a través del *hacer*, la individualidad efectúa sus fines en la efectividad: “Pero, por cuanto que *fin* y *ser en sí* han resultado ser lo mismo que el *ser* para *otro* y la *efectividad encontrada*, la verdad no se separa ya de la certeza, dando lo mismo que el fin puesto se tome por la certeza de sí mismo y su efectuación por la verdad o que el fin se tome por la verdad y la efectividad por la certeza; sino que la esencia y el fin es en y para sí mismo la certeza de la misma realidad inmediata, la compenetración del *en sí* y el *para sí*, de lo universal y la individualidad; el hacer es en él mismo su verdad y su efectividad, y la *presentación* o la *proclamación de la individualidad* es para este hacer fin en y para sí mismo.”<sup>124</sup>

Así en el *hacer* la materia y el obrar se vinculan dialécticamente: “La conciencia se ha despojado, así, de toda oposición y de toda condición de su hacer; sale lozana fuera *de sí*, y no tiende hacia *un otro*, sino hacia *sí misma*. Por cuanto que la individualidad es la efectividad en ella misma, la *materia* del obrar [*wirken*] y el *fin* del hacer son en el hacer mismo.”<sup>125</sup> Esta cuestión será desarrollada en la *Ciencia de la Lógica* como la *acción teleológica*. Empero, el filósofo precisa: “El concepto de esta individualidad, como ella en tanto que tal es para sí misma toda realidad, es primeramente *resultado*; la individualidad no ha presentado aún su movimiento y su realidad y es puesta aquí de modo *inmediato* como *simple ser en sí*.”<sup>126</sup>

Consiguientemente, nos muestra el proceso de autodevelamiento, autocomprensión, autoconstrucción y autorrealización de la conciencia a través de su propia *acción*: “Ciertamente que este contenido originario sólo es *para* la conciencia *en tanto que ésta lo ha efectuado*; pero ha desaparecido la diferencia entre algo que es *para la* conciencia solamente *dentro de sí* y una efectividad que es fuera de ella. Sólo que para que sea *para la conciencia* lo que *ello* es *en sí* debe actuar [*handeln*], lo que vale tanto como decir que el actuar es precisamente el devenir del espíritu *como conciencia*. Lo que ella es *en sí* lo sabe,

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 231

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 231

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 231

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 233

pues, por su efectividad. Por tanto, el individuo no puede saber lo que *es* antes de traducirse en efectividad mediante el hacer.”<sup>127</sup>

Así, la efectividad se construye a través del hacer de la individualidad: “La naturaleza originaria es solamente el *en sí* o lo que podría tomarse como base en tanto que pauta de enjuiciamiento de la obra, y viceversa; pero ambas cosas se corresponden entre sí, *para* la individualidad no hay nada que no sea *a través* [*durch*] de ella o, lo que es lo mismo, no hay ninguna *efectividad* que no sea su naturaleza y su hacer, y ningún hacer ni en sí de la individualidad que no sea efectivo y solamente estos momentos admiten comparación.”<sup>128</sup>

Así nos muestra cómo se explicita y se exterioriza la conciencia a través de su propia obra: “Tal es el concepto que se forma de sí la conciencia, que está cierta de sí misma como absoluta compenetración de la individualidad y del ser; veamos si este concepto se confirma por la experiencia y su realidad coincide con él. La obra [*Werk*] es la realidad que se da a la conciencia; es aquello en que el individuo es para la conciencia lo que es *en sí*, de tal modo que la conciencia *para la cual* el individuo deviene en la obra no es la conciencia particular sino la conciencia *universal*; la conciencia, en la obra, trasciende en general al elemento de la universalidad, al espacio indeterminado del ser. La conciencia que se retrotrae de su obra es, de hecho, la conciencia universal, –porque deviene *la negatividad absoluta* o el hacer en esta oposición–, con respecto a su obra, que es lo *determinado*; la conciencia va, pues, más allá de sí misma en tanto que obra y es por sí misma el espacio indeterminado que no se encuentra lleno por su obra [*Werke*].”<sup>129</sup>

Empero, la obra no sólo existe para la conciencia, sino también para otras individualidades que producen sus propias obras: “Vista por este lado, se muestra como la efectividad que ha desaparecido del concepto, simplemente como una efectividad *extraña previamente encontrada*. La obra *es*, es decir, es para otras individualidades, y es para ellas una efectividad extraña, en lugar de la cual deben ellas poner la *suya* propia, para que pueda darse por medio de su hacer la conciencia de su unidad con la efectividad.”<sup>130</sup> Por consiguiente, muestra que *el hacer es la esencia de la efectividad*: “La *necesidad* de hacer consiste en que el *fin* sea referido simplemente a la efectividad, y esta unidad es el concepto del hacer; se actúa porque el hacer es en sí y para sí mismo la esencia de la efectividad.”<sup>131</sup>

### ***La Cosa misma [die Sache selbst]***

J. Hyppolite planteaba que “*la Cosa misma [die Sache selbst]* es una nueva noción de la realidad efectiva, una nueva noción de la objetividad que podría denominarse objetividad espiritual.”<sup>132</sup> P.-J. Labarrière propone que “*la Cosa misma* es la “obra verdadera” que basta a la conciencia para que ella *se* reconozca racional en y para sí; porque la conciencia, de

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 235

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 236-237

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 237

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 238

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 239

<sup>132</sup> HYPOLITE, J., *Génesis y estructura. de la F.E. de Hgl.*, p. 279

esta suerte, ha superado la limitación que proviene de su vínculo estructural con la cosa concreta.”<sup>133</sup>

Así nuestro filósofo explicita su concepto: “La *cosa misma* sólo aparece contrapuesta a estos momentos en la medida en que se los considera como aislados, pero es esencialmente la unidad de ellos, como compenetración de la efectividad y la individualidad; la cosa misma es también, esencialmente, un hacer y como tal, un *puro hacer* en general y, *con ello, del mismo modo*, un *hacer de este individuo*, este hacer que a él le pertenece en oposición con la efectividad, como *fin*; y es asimismo el *tránsito* de esta determinabilidad a la contrapuesta y, por último, una *efectividad* presente *para la conciencia*. La *cosa misma* expresa con ello la esencialidad *espiritual* en que todos estos momentos han sido superados como valederos para sí, en que, por tanto, sólo valían como elementos universales y en la que la certeza de sí misma es para la conciencia una esencia objetiva, *una cosa* [*Sache*], el objeto nacido de la autoconciencia como el *suyo*, sin dejar por ello de ser un objeto libre y auténtico.”<sup>134</sup>

De esta manera precisa que en la cosa misma se desarrolla la autoconciencia: “Así, pues, en *la cosa misma*, como la compenetración objetivada de la individualidad y la objetividad misma deviene ante la autoconciencia su verdadero concepto de sí misma o adquiere aquella la conciencia de su sustancia.”<sup>135</sup> En consecuencia, “Los diversos momentos de la determinabilidad originaria o de la *cosa de este individuo*, de su fin, de los medios, del hacer mismo y de la efectividad son para esta conciencia, de una parte, momentos singulares que esta conciencia puede abandonar y superar por la *cosa misma*; pero de otra parte, todos ellos tienen como esencia la cosa misma solamente de tal modo que ésta se encuentra como la universalidad abstracta de ella en cada uno de estos momentos y puede ser *predicado* suyo.”<sup>136</sup>

De este modo plantea que la esencia de la cosa misma es el hacer de los singulares: “La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, la experiencia de lo que es la *naturaleza de la cosa misma*, a saber, que no es solamente cosa contrapuesta al hacer en general y al hacer singular, ni hacer que se contrapone a la subsistencia y que sería el *género* libre de estos momentos como sus *especies*, sino una *esencia* cuyo *ser* es el *hacer* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo hacer es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *hacer de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*.”<sup>137</sup>

La cosa misma, así pues, es la sustancia penetrada por la individualidad: “La cosa misma pierde, con ello, la relación de predicado y la determinabilidad de lo universal abstracto y sin vida, y es más bien la sustancia penetrada por la individualidad; el sujeto, en el que la individualidad es tanto como ella misma o como *ésta* así como *todos* los individuos, y lo

---

<sup>133</sup> LABARRIÈRE, P-J., *Structures et mouvement dialectique de la Ph. de l'Esprit...*, p. 381, Nota

<sup>134</sup> *Fenomenología...*, pp. 240-241

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>136</sup> *Ibidem*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 245



universal que sólo es un *ser* como este hacer de todos y cada uno, una efectividad por cuanto que *esta* conciencia la sabe como su efectividad singular y como la efectividad de todos.”<sup>138</sup>

Lo verdadero es, entonces, la cosa absoluta, la sustancia ética, y la conciencia es conciencia ética: “Lo que, por tanto, es el objeto para la conciencia tiene la significación de ser lo verdadero; lo verdadero *es y vale* en el sentido de *ser* y de *valer en y para sí mismo*; es la *cosa absoluta* que no padece ya de la oposición entre la certeza y su verdad, entre lo universal y lo individual, entre el fin y su realidad, sino que su ser allí es la *efectividad* y el *hacer* de la autoconciencia; esta cosa es, por tanto, la *sustancia ética*, y la conciencia de ella la conciencia *ética*.”<sup>139</sup> De este modo, nos encontramos en el umbral del Espíritu.

La sustancia espiritual es así esencia efectuada y efectiva, o bien la esencia efectiva es la sustancia espiritual: “Pero, al superarse estos modos, la conciencia ha retornado a lo universal y aquellas oposiciones han desaparecido. La esencia espiritual es sustancia efectiva por el hecho de que estos modos no tienen validez en su singularidad, sino solamente como modos superados; y la unidad en la que son solamente momentos es el sí mismo de la conciencia, que, puesto de ahora en adelante en la esencia espiritual, eleva ésta a lo efectivo, lo pleno y lo autoconsciente... Este puro querer no es tampoco un *precepto* que solamente *deba* ser, sino que *es y vale*; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato la efectividad, y el mundo es solamente esta efectividad.”<sup>140</sup>

+++ ver nota J.I. Palencia+++

Consiguientemente, entrando en el terreno de la figura del Espíritu el filósofo precisa que la sustancia ética es la esencia de la autoconciencia: “Cuando lo justo es para mí *en y para sí* es cuando soy dentro de la sustancia ética; esta es, así, la *esencia* de la autoconciencia; pero ésta es *su efectividad* y su *ser allí*, su *sí mismo* y su *voluntad*.”<sup>141</sup>

### C) *EL ESPÍRITU*

Como sabemos, el concepto hegeliano del *Espíritu* ha sido interpretado de manera superficial y simplista, identificándolo con las concepciones del lenguaje ordinario. Muchos intérpretes han prescindido del estudio minucioso de la elaboración hegeliana, considerando que sus ocurrencias de sentido común suplirían la lectura de los textos.

Recordemos cómo plantea la cuestión nuestro filósofo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, precisando que el *Espíritu* no es ajeno o externo al hombre, sino que es el resultado histórico de la acción humana: “El reino del espíritu es el creado por el hombre... El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo.”<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 246

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 246

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 253

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 255

<sup>142</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59

Para precisar el lugar que tiene la esfera o *figura* del *Espíritu* en la *Fenomenología* recordemos nuevamente los conceptos planteados al inicio de la figura de la *Religión*: “Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su *ser allí* mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones [*Gestaltungen*] en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos... Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo..., pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo”<sup>143</sup>

Justamente, a lo largo de la sección consagrada al *Espíritu*<sup>144</sup> Hegel expresará las *determinaciones* fundamentales del *Espíritu*. Así nos muestra cómo la *Razón* deviene consciente de su carácter de *Espíritu*: “La Razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma... o, considerando el asunto por el lado de la sustancia, diríamos que ésta es la esencia espiritual que *es en y para sí* y que no es todavía conciencia de sí misma. Pero la esencia que *es en y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella efectiva como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*. Su *esencia* espiritual ha sido ya definida como la *sustancia ética*; pero el espíritu es la *efectividad ética*.”<sup>145</sup>

Con mayor precisión aclara las determinaciones del Espíritu: “La esencia que *es en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu (...)* el espíritu *es la realidad ética*... El espíritu es la sustancia y la esencia universal...--el inmovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos... El espíritu es así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma ... El espíritu es, pues, conciencia en general... el espíritu es la *esencia ética efectiva*. El espíritu es la

---

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 397-398 Ihre *zusammengefaßte* Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Dasein überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den soeben genannten Momenten... Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt.

<sup>144</sup> En esta sección de la Fenomenología, consagrada a la figura del *Espíritu*, encontramos severos errores en la traducción de conceptos fundamentales, cuyos sesgos deforman el sentido de la concepción hegeliana e impiden su comprensión. Así, el concepto de *Entäußerung* [*exteriorización*] es traducido como *enajenación*, de manera que no se distingue así del concepto de *Entfremdem* [*enajenación o extrañamiento*]; el concepto *Wirklichkeit* [*efectividad*] es traducido como *realidad*, de modo que no se distingue del concepto *Realität* [*realidad (empírica)*]. El concepto *Handeln* [*acción*] es traducido como *hacer*; el verbo *Tun* [*hacer*] se traduce como *acción*, o incluso como *obrar*, de modo que no se distingue del concepto *Wirken* [*obrar*]; la palabra *Getan* [*hecho*] se traduce como *obra*, de modo que no se distingue del concepto *Werk* [*obra*]. Consiguientemente, corregimos estos errores en cada caso que se presenten. Empero, debido a que casi en cada párrafo encontramos este tipo de sesgos y deformaciones, y considerando la gran cantidad de ocasiones en que se repiten, aplicaremos las correcciones en cada caso sin indicarlo expresamente.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 259 Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist... Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das *anundfürsichseiende* geistige Wesen, welches noch nicht *Bewußtsein* seiner selbst ist. Das *anundfürsichseiende* Wesen aber, welches sich zugleich als *Bewußtsein* wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*. Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*.

*vida ética de un pueblo...* Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas efectividades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”<sup>146</sup>

De esta manera el filósofo presenta las *figuras particulares* del desarrollo del *Espíritu*: A) el espíritu verdadero: la eticidad, B) el espíritu extrañado de sí mismo: la cultura, y C) el espíritu cierto de sí mismo: la moralidad, las cuales constituyen la *estructura* y el *movimiento* particulares de esta *figura*.

## A. EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD

Las experiencias históricas del devenir del Espíritu que nos muestra el filósofo consisten en la *ciudad griega* y el *imperio romano*, que se presentan en sus momentos estructurales: a. *El mundo ético, la ley humana y ley divina*; b. *La acción ética, el saber humano y el divino. La culpa y el destino*, y c. *el Estado de derecho*

### a. El mundo ético, la ley humana y ley divina

La clave para comprender esta sección la encontramos en la *Antígona* de Sófocles:

*“No es de hoy ni de ayer, sino de siempre  
Este derecho vive, y nadie sabe cuando ha aparecido”.*

Como se sabe, el conflicto que enfrenta Antígona se refiere a la contradicción existente entre la ley humana y la ley divina: “La sustancia se escinde, pues, en una sustancia ética diferenciada, en una ley humana y otra divina.”<sup>147</sup>

Así identifica la sustancia ética con el espíritu absoluto, es decir, con la esfera del reconocimiento y la reconciliación: “La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, la sustancia *efectiva*, el espíritu absoluto, *realizado* en la multiplicidad de la *conciencia* existente; el espíritu absoluto es la *comunidad* que, *para nosotros*, al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta y que aquí, en su verdad *para sí* misma, ha surgido como esencia ética consciente y como la *esencia para la* conciencia que tenemos como objeto. La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* – y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia efectiva*, es un *pueblo*, como *conciencia efectiva*, *ciudadano* del pueblo. *Esta* conciencia tiene su *esencia* en el espíritu simple, y la certeza de

---

<sup>146</sup> Hegel, *Op. cit.*, p 259-261; *Ph. G.*, p. 324-326

Das *an- und fürsichseiende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist *der Geist*. (...)der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. (...)Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen - ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Tuns Aller, (...) Der Geist ist hiemit das sich selbst tragende absolute reale Wesen (...)er *ist* der Geist, er ist das *wirkliche sittliche* Wesen. Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*,... Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 262 Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz

sí misma en la *efectividad* de ese espíritu, en todo el pueblo, e *inmediatamente* en ello su *verdad*, y no en algo, por tanto, que no sea efectivo, sino en un espíritu que tiene *existencia* y *validez*.<sup>148</sup>

Nos muestra así que el mundo ético se encuentra escindido en la ley humana y ley divina: “Este momento, expresando la eticidad en ese elemento de la *inmediatez* o del *ser*, o expresando una conciencia *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo en otro, es decir, una comunidad *ética natural*, es la *familia*. Ésta, como el concepto *no consciente* y todavía interior de la efectividad consciente de sí, como el *elemento* de la efectividad del pueblo se enfrenta al pueblo mismo, como *ser ético inmediato* se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene *laborando* en pro de lo universal – los penates se enfrentan al espíritu universal.”<sup>149</sup>

La ley humana se caracteriza por el hecho de que “La *comunidad*, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol tiene su vitalidad efectiva en el *gobierno*, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu *efectivo reflejado en sí*, el simple *sí mismo* de la sustancia ética total.”<sup>150</sup>

La relación hermano-hermana constituye un modelo de relación espiritual: “Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades... Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos.”<sup>151</sup>

Empero, hermano y hermana tienen funciones distintas en la eticidad familiar: “El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y la guardadora de la ley divina.”<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p 263 corr Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*; er ist das *Gemeinwesen*, welches *für uns* bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war und hier in seiner Wahrheit *für sich* selbst als bewußtes sittliches Wesen und als das *Wesen für das* Bewußtsein, das wir zum Gegenstände haben, hervorgetreten ist. Es ist Geist, welcher *für sich* [ist], indem er im *Gegensein der Individuen* sich, - und *an sich* oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die *wirkliche Substanz* ist er ein *Volk*, als *wirkliches Bewußtsein Bürger* des Volkes. Dies Bewußtsein hat an dem einfachen Geiste sein *Wesen* und die Gewißheit seiner selbst in der *Wirklichkeit* dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine *Wahrheit*, also nicht in etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der *existiert* und *gilt*.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 264 Dieses, in diesem Elemente der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins* die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein *unmittelbares* Bewußtsein seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Anderen, d. h. ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen, - ist die *Familie*. Sie steht als der *bewußtlose*, noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volkes dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches Sein der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, - [als] die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 267 Das *Gemeinwesen*, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz, hat seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum ist. Sie ist der *in sich reflektierte wirkliche* Geist, das einfache *Selbst* der ganzen sittlichen Substanz

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 269

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 270

De esta manera caracteriza el conflicto entre ley humana y ley divina: “Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *efectividad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia existencia y actividad.”<sup>153</sup>

#### b) La acción ética, el saber humano y el divino. La culpa y el destino

El filósofo propone un concepto que tendrá un carácter fundamental en la formulación del concepto de Estado en la *Filosofía del derecho*, el reino de la eticidad: “El *fundamento* de que parte este movimiento y sobre el cual procede es el reino de la eticidad; pero la *actividad* de este movimiento es la autoconciencia. Como *conciencia ética*, es la *simple tendencia pura* hacia la esencialidad ética, o el *deber*.”<sup>154</sup>

Así desarrolla el conflicto en la conciencia ética: “Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer ya a la ley divina ya a la ley humana... Surge en la conciencia la oposición entre lo *sabido* y lo *no sabido*, como en la sustancia, la de lo *consciente* y lo *no consciente*; y el derecho absoluto de la *autoconciencia* ética entra en conflicto con el *derecho* divino de la *esencia*.”<sup>155</sup>

Consecuentemente, la naturaleza entra en acción en la eticidad: “Por tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente *inmediato*; en esta determinación de la inmediatez va implícito el que la naturaleza en general entra en la acción de la eticidad.”<sup>156</sup> Así, ante el agotamiento de la eticidad del mundo griego surge el imperio romano que establecerá un abstracto estado de derecho.

#### c. Estado de derecho

El filósofo caracteriza la nueva etapa histórica representada por el imperio romano: “La unidad universal a la que retoma la unidad viva inmediata de la individualidad y de la

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 270, cf. p. 271 Keins von beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit*; sie wird durch das Bewußtsein Dasein und Tätigkeit

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 273 Der *Grund*, von dem diese Bewegung aus- und auf dem sie vorgeht, ist das Reich der Sittlichkeit; aber die *Tätigkeit* dieser Bewegung ist das Selbstbewußtsein. Als *sittliches* Bewußtsein ist es die *einfache reine Richtung* auf die sittliche Wesenheit oder die *Pflicht*

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 274 Das sittliche Bewußtsein aber weiß, was es zu tun hat, und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören ... Es entsteht hierdurch am Bewußtsein der Gegensatz des *Gewußten* und des *Nichtgewußten*, wie in der Substanz [der] des *Bewußten* und *Bewußtlosen*; und das absolute *Recht* des sittlichen *Selbstbewußtseins* kommt mit dem göttlichen *Rechte* des *Wesens* in Streit

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 282 Dieser Untergang der sittlichen Substanz und ihr Übergang in eine andere Gestalt ist also dadurch bestimmt, daß das sittliche Bewußtsein auf das Gesetz wesentlich *unmittelbar* gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt

sustancia es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia ella misma inconsciente de los individuos y en la que éstos valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas y sustancias. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que todos valen como *cada uno*, como *personas*... Por ser la sustancia ética solamente el espíritu *verdadero*, el individuo singular retorna a la *certeza* de sí mismo; es aquella sustancia como lo universal *positivo*, pero su efectividad es ser un *sí mismo* universal negativo... Por tanto, aquí, la personalidad ha salido de la vida de la sustancia ética; es la independencia *efectivamente valedera* de la conciencia. ”<sup>157</sup>

En este momento histórico el Emperador es el *señor del mundo*: “Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a todos; estos todos constituyen la válida universalidad de la persona, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo inefectivo carente de fuerza.”<sup>158</sup>

## B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO: LA CULTURA

Las *experiencias* históricas que nos muestra el filósofo se expresan como momentos estructurales del devenir del Espíritu y la cultura: I. El mundo del espíritu extrañado de sí, II. la Ilustración, y III. La libertad absoluta y el terror

### I. El mundo del espíritu extrañado de sí

El mundo cristiano, que surge del derrumbe del imperio romano se caracteriza por la escisión y el extrañamiento del espíritu: “El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la efectividad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia. Este mundo, *contrapuesto* a aquel extrañamiento, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento, que consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos.”<sup>159</sup>

<sup>157</sup> *ibid.*, p. 283 Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht, ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbst bewußtlose Substanz der Individuen zu sein, und worin sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichsein als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine, in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten... Weil die sittliche Substanz nur der *wahre* Geist ist, darum geht er in die *Gewißheit* seiner selbst zurück; jene ist er als das *positive Allgemeine*, aber seine Wirklichkeit ist, *negatives* allgemeines *Selbst* zu sein... Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbständigkeit des Bewußtseins.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 285 corr. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute, zugleich alles Dasein in sich befassende Person, für deren Bewußtsein kein höherer Geist existiert. Er ist Person, aber die einsame Person, welche *allen* gegenübergetreten; diese *Alle* machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelheit; von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der Tat das unwirkliche kraftlose Selbst.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 289

El filósofo nos muestra el papel de la *cultura [bildung]* en el desarrollo del individuo, la superación que éste efectúa de su simple naturaleza y su tránsito a la esencialidad: “Por tanto, aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y efectividad es la *cultura [Bildung]*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Esta exteriorización es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la efectividad como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*.”<sup>160</sup> Este concepto de *cultura [bildung]* tendrá también un lugar y una función fundamental en la *Filosofía del derecho*.<sup>161</sup>

De esta manera, la autoconciencia interviene en el mundo por medio de la cultura, pero su cultura y su efectividad son la efectuación de la sustancia: “Pero, cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la cultura, que, vista por este lado, se manifiesta como la autoconciencia que se pone en consonancia con la efectividad en la medida en que se lo consiente la energía del carácter originario y del talento. Lo que aquí se manifiesta como la fuerza del individuo bajo la que entra la sustancia, superándose así, es lo mismo que la efectuación de dicha sustancia. En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en exteriorizarse su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia efectividad son, por tanto, la efectuación de la sustancia misma.”<sup>162</sup>

Así el poder del Estado y la riqueza generan la alienación: “La existencia es más bien la inversión de su determinabilidad en la contrapuesta, y solamente esta alienación es la esencia y la conservación del todo. Este movimiento realizador y esta animación de los momentos es lo que ahora tenemos que considerar; la alienación se aliena a su vez y, por medio de ella, el todo se recobrará a sí mismo en su concepto.”<sup>163</sup>

Empero, el singular trabaja para sí mismo y al mismo tiempo trabaja para todos y realiza un quehacer universal: “Es cierto que en el *goce* de la individualidad deviene *para sí* o como individualidad *singular*, pero este *goce* mismo es resultado del hacer universal, a la vez que hace surgir el trabajo universal y el goce de todos. Lo *efectivo* tiene simplemente la significación espiritual de ser de un modo inmediato universal. Cada singular supone indudablemente, en este momento, que actúa de un modo *egoísta*; pues es éste el momento en que se da la conciencia de ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, aun visto este momento solamente por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a gozar a todos, y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 290 corr. Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine wahre *ursprüngliche Natur* und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seins. Diese Entäußerung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* desselben; sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit* als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*.

<sup>161</sup> cf. *Filosofía del derecho*, § 287

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 291

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 292 corr. das Dasein ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwirklichende Bewegung und Begeisterung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

igual que todos trabajan para él. Su *ser para sí* es, por tanto, en sí *universal* y el egoísmo algo solamente supuesto, que no puede llegar a hacer efectivo aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficia a todos.”<sup>164</sup>

### Servicio y consejo

En la supuesta entrega de la conciencia noble al servicio de lo universal hay un engaño: “El sacrificio del ser allí que se lleva a cabo en el servicio, sólo es completo cuando llega hasta la muerte; pero el peligro de la muerte misma, cuando es superado y se sobrevive a él, deja en pie un determinado existente y, por tanto, un *para sí particular*, que hace ambiguo y sospechoso el consejo en pro del bien universal y que, de hecho, se reserva la propia suposición y la voluntad particular frente al poder del Estado.”<sup>165</sup>

### El lenguaje

Así procede el filósofo a mostrarnos la función del *lenguaje* en la alienación: “Pero esta alienación acaece solamente en el *lenguaje*, que se presenta aquí en su significación propia y peculiar. –En el mundo de la eticidad *ley y orden* -- en el mundo de la efectividad, por el momento, *consejo*, el lenguaje tiene por contenido la *esencia* y es la forma de ésta; pero aquí recibe la forma que es como su contenido y vale como *lenguaje*; es la fuerza del hablar como tal la que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo. Pues el lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*. El *yo*, como este *puro yo*, no es *allí* más que por medio del lenguaje; en cualquier otra exteriorización se halla inmerso en una efectividad y en una figura de la que puede retrotraerse; se refleja en sí lo mismo que su acción... El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza; solamente él expresa el yo, el yo mismo. Este su *ser allí* es como *ser allí* una objetividad que lleva en ella su verdadera naturaleza.”<sup>166</sup>

### La adulación

El poder del Estado se concentra en el monarca absoluto y los nobles se dirigen a él por medio de la adulación: “Este nombre es, así, la reflexión en sí o la *efectividad* que tiene *en ella misma* el poder universal; por medio de él es este poder del *monarca*. Y, a la inversa, él, *este singular*, se sabe *este singular*, como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él lo que es.”<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 293-294

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 299

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 299-300 corr. Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache*, welche hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt. - In der Welt der Sittlichkeit *Gesetz* und *Befehl*, in der Welt der Wirklichkeit erst *Rat*, hat sie das *Wesen* zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als *Sprache*; es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie *für andere* ist. *Ich* als dieses *reine Ich* ist sonst nicht *da*; in jeder anderen Äußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung... Die *Sprache* aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Dies sein *Dasein* ist als *Dasein* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 302



Empero, ese estado de derecho genera la más pura desigualdad y la absoluta desintegración: “En el estado de derecho se manifiesta lo que se halla bajo el poder de la esencia objetiva como un *contenido contingente* del que se puede hacer abstracción, y el poder no afecta al *sí mismo* como *tal*, sino que éste es más bien reconocido. Sin embargo, aquí, el *sí mismo* ve la certeza de sí como *tal* ser lo más inesencial, ve la absoluta impersonalidad ser la personalidad pura... El espíritu de su gratitud es, por consiguiente, tanto el sentimiento de esta profunda abyección como el de la más profunda sublevación. Por cuanto que el puro yo mismo se intuye a sí mismo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento se ha desintegrado y se ha ido a pique todo lo que tiene continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno y justo; se ha disuelto todo lo igual, pues lo que se halla presente es *la más pura desigualdad*, la absoluta inesencialidad de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser para sí; el puro yo mismo se halla absolutamente desintegrado.”<sup>168</sup>

#### b. El lenguaje del desgarramiento

Sostiene Hyppolite que “la perversión general del cuerpo social por la riqueza considerada como esencia acarrea la desaparición de las diferencias entre la conciencia noble y la conciencia vil y se genera una depravación general de la sociedad.”<sup>169</sup> El filósofo recurre al texto de Diderot *El sobrino de Rameau* para caracterizar el conflicto de la conciencia noble y la conciencia vil como lenguaje del desgarramiento: “Así pues, como la relación de esta conciencia se halla vinculada con este absoluto desgarramiento, desaparece en su espíritu la diferencia de ser determinada como conciencia noble frente a la conciencia *vil*, y ambas son la misma conciencia.”<sup>170</sup> Consecuentemente precisa las determinaciones de este desgarramiento: “Pero el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura. Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que rechaza su abyección, es de un modo inmediato la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconciencia consigo misma... Se halla, pues, presente aquí el *espíritu* de este mundo real de la cultura, *autoconsciente* en su verdad y *de su concepto*.”<sup>171</sup>

De esta manera se manifiesta la vanidad de la cultura y el desgarramiento deviene fraude universal: “El contenido del discurso que el espíritu dice de sí y en torno a sí mismo es, por tanto, la inversión de todos los conceptos y realidades, el fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros, y la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más grande verdad.” p. 308

#### b. La fe y la pura intelección.

El filósofo caracteriza la consigna de la intelección en su lucha contra la fe: “Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a *todas* las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas: racionales*.”<sup>172</sup>

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 304-305

<sup>169</sup> HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura .de la F: E. de Hegel*, p. 273-274

<sup>170</sup> *Op. cit.*, p.305

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 306-307

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 317

## II. La Ilustración A. La lucha de la Ilustración...

La Ilustración asumía un principio fundamental: “Lo que no es racional no tiene *verdad* alguna o, lo que no es conceptuado no *es*; por tanto, la razón, cuando habla de un *otro* de lo que ella es sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma.”<sup>173</sup> En ese sentido caracteriza la crítica de la Ilustración a la fe: “La Ilustración, acertadamente, enuncia la fe precisamente como una conciencia así, cuando dice que lo que es para ella esencia absoluta es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, un producto de la conciencia.”<sup>174</sup> Consecuentemente, explicita el concepto ilustrado: “Atribuye, por tanto, aquí a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos *testimonios históricos singulares*, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso... Por el contrario, esta conciencia es el fundamento mediador de su saber; es el espíritu mismo que es el testimonio de sí, tanto en el *interior* de la conciencia *singular* como por la *presencia universal* de la fe de todos en ella.”<sup>175</sup>

Así muestra el filósofo las inconsecuencias de la Ilustración: “Afirma, a su vez, como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avidez acerca de sus medios; pero encuentra insensato e injusto el que esta elevación se demuestre *con hechos* o sostiene que esta intención pura es en verdad un fraude que pretexto y reclama una elevación *interior*, pero tomando en serio el ponerlo *efectivamente en obra* y considerando como superfluo, insensato e incluso injusto el *demostrar su verdad*.”<sup>176</sup>

Otra simplificación del pensamiento ilustrado consiste en la reducción de la realidad a la *utilidad*: “Pero ambos modos de considerar la relación entre lo finito y el en sí, tanto la positiva como la negativa, son, de hecho, igualmente necesarios, y todo es, por consiguiente, tanto *en sí* como *para un otro*, es decir, todo es *útil*. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es *para ellos*: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza al otro a su vez.”<sup>177</sup> Consecuentemente, esa concepción lleva al utilitarismo: “En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a otros, y en la medida en que se consagra a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.”<sup>178</sup>

De esta manera, el proceso del conflicto entre la fe y la Ilustración conduce a su mutua identidad: “De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible; sólo que la *segunda* es la Ilustración *satisfecha* y la primera, la *fe*, la Ilustración *insatisfecha*. Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la Ilustración si

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 322

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 323

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 327

<sup>176</sup> *ibid.*, p. 328

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 330

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 331

puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu oscuro que deplora la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo.”<sup>179</sup>

#### b. La verdad de la Ilustración

Por consiguiente, el filósofo devela las limitaciones de la Ilustración: “O bien ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *efectividad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser* y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*.”<sup>180</sup> De esta manera, “ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella.”<sup>181</sup>

### III. La libertad absoluta y el terror

Valorando la experiencia de la Revolución francesa el filósofo nos muestra sus momentos principales: “Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la efectividad son el saber de la conciencia acerca de *sí misma*. Ésta es consciente de su personalidad y, en ello, toda realidad espiritual, y toda realidad es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad real universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales. En efecto, la voluntad es en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, y, como esta verdadera voluntad efectiva debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como hacer del todo es el hacer inmediato y consciente de *cada uno*.”<sup>182</sup>

En esa situación, la libertad absoluta no llega a ninguna obra positiva: “Este movimiento es, así, la acción recíproca de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la efectividad ni a leyes o instituciones universales de la libertad *consciente* ni a hechos y obras de la libertad *volitiva*. – La obra a que podría arribar la libertad que se da *conciencia* consistiría en que como sustancia *universal*, se hiciera *objeto* y *ser permanente*.”<sup>183</sup>

En consecuencia, la libertad absoluta genera su propia negación: “Pero, con ello, quedan excluidos de la *totalidad* de este hecho *todos los otros singulares* y sólo tienen en ella una

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 337

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 340

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 343

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 344

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 345

participación limitada, por donde el hecho no sería hecho de la autoconciencia *efectiva universal*. Por tanto, ninguna obra ni hecho positivos pueden producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *hacer negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer.”<sup>184</sup>

Así, el corolario de la libertad universal es el terror y la muerte: “La única obra y el único hecho de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.”<sup>185</sup>

Consecuentemente, precisa el filósofo: “Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla. Pero, al mismo tiempo, esta negación no es en su efectividad algo *extraño*; no es ni la universal *necesidad* situada en el más allá en que el mundo ético se eclipsa ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor del que se ve dependiente la conciencia desgarrada, sino que es la *voluntad universal*.”<sup>186</sup>

### C. EL ESPÍRITU CIERTO DE SÍ MISMO. LA MORALIDAD

El filósofo presenta las experiencias de la moralidad en sus momentos principales: a. La concepción moral del mundo (Kant), b. El desplazamiento [Verstellung] (*El Sobrino de Rameau*), y c. La buena conciencia, el alma bella (*Wilhelm Meister*)

Nos muestra el filósofo que la libertad es la determinación fundamental de la conciencia: “La conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido.”<sup>187</sup>

#### a. La concepción moral del mundo (Kant)

El filósofo caracteriza la concepción racionalista y abstracta de la moral propuesta por Kant: “Pero, como esta conciencia se halla tan completamente encerrada en sí, se comporta con respecto a este ser otro como perfectamente libre e indiferente y la existencia es, por tanto, de otra parte, una existencia dejada completamente en libertad por la autoconciencia y que sólo se relaciona, asimismo, consigo misma; cuanto más libre se torna la autoconciencia, más libre se vuelve también el objeto negativo de su conciencia... Partiendo de esta determinación, se constituye una *concepción moral del mundo*, que consiste en la *relación* entre el ser en y para sí *moral* y el ser en y para sí *natural*. Esta relación tiene por fundamento tanto la total *indiferencia* y la propia *independencia* de la *naturaleza* y de los fines y la actividad *morales* entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza”<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 346

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 347

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 349

<sup>187</sup> *ibid.*, p. 352

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 352

Empero, esa conciencia moral abstracta no logra comprender ni valorar la relación existente entre la naturaleza y la moralidad: “ Pero, para esta conciencia moral se da, al mismo tiempo, la presupuesta libertad de la naturaleza, o ella *experimenta* que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su efectividad con la suya propia y que, por tanto, la hace *tal vez* llegar a ser *feliz o tal vez* no... La armonía de la moralidad y la naturaleza, o, en tanto que la naturaleza sólo es tomada en consideración en la medida en que la conciencia experimenta su unidad con ella, la armonía de la moralidad y la dicha es *pensada* como algo que necesariamente es o, en otros términos, es *postulada*.”<sup>189</sup>

De esta manera nos muestra las contradicciones de la conciencia moral: “Esta unidad es también un *ser postulado*, no *existe*, pues lo que existe es la conciencia o la oposición de la sensibilidad y la conciencia pura... Por eso la perfección no puede alcanzarse efectivamente sino que debe pensarse solamente como una *tarea absoluta*, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea... Ahora bien, la consideración de que la moralidad acabada encerraría una contradicción quebrantaría la santidad de la esencia moral y haría aparecer el deber absoluto como algo irreal.”<sup>190</sup>

Empero, el concepto del deber se encuentra fuera de la conciencia: “Se postula, por tanto, el que sea *otra* conciencia que santifique esos deberes o que los sepa y los quiera como deberes. La primera conciencia asume el deber puro *indiferente* con respecto a todo *contenido determinado*, y el deber es solamente esta indiferencia hacia el contenido. Pero la otra conciencia contiene la relación igualmente esencial con respecto a la acción y hacia la *necesidad* del contenido *determinado*; el valer los deberes como deberes determinados, el contenido como tal es para ella tan esencial como la forma por medio de la cual el contenido es deber.”<sup>191</sup>

De esa manera la conciencia moral no puede ni intenta comprender la dicha, la cual deja fuera de su consideración: “Esto último significa que para la conciencia del *deber puro* el deber determinado no puede ser inmediatamente sagrado... su necesidad cae fuera de aquella conciencia en otra, que es así la mediadora del deber determinado y puro y el fundamento por el cual tiene también validez... Por tanto, en razón de su falta de dignidad, no puede considerar la dicha como algo necesario, sino como algo contingente y esperarla solamente de la gracia.”<sup>192</sup>

Consiguientemente, el filósofo demuestra la inconsistencia lógica de la conciencia moral: “La proposición, según esto, puede formularse, pues, así: *no hay ninguna* autoconciencia *efectiva moralmente perfecta*; y, como lo moral, en general, sólo es en tanto que es perfecto, pues el deber es el puro en sí sin mezcla alguna y la moralidad consiste solamente en la adecuación a este algo puro, entonces la segunda proposición significa en general que no hay *ninguna efectividad moral*... Se establece así la primera proposición, según la cual *hay* una autoconciencia moral, pero ligada con la segunda, según la cual *no hay* ninguna, es

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p 353

<sup>190</sup> *ibid.*, p. 355

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 356

<sup>192</sup> *ibid.*, p. 357

decir, hay una, pero solamente en la representación; o bien no hay ninguna, pero se hace valer como tal por otra.”<sup>193</sup>

#### b. El desplazamiento [*Verstellung*]

Labarrière sostiene que “La conciencia moral.. ha colocado delante de ella un contenido que, pasando inmediatamente por lo contrario de lo que es, se encuentra *des-plazado*, tenido por lo que no es, presentado bajo otra figura. Un desplazamiento que es disimulación, manera de huir del veredicto de la efectividad y de salvar una unidad percibida como contradictoria.”<sup>194</sup> En ese sentido nos muestra el filósofo cómo esa forma de conciencia deviene en hipocresía: “Como pura autoconciencia moral... es una *buena conciencia pura* que rehuye... su retorno a sí será más bien solamente la *alcanzada conciencia* de que su verdad es una verdad simulada. La autoconciencia moral *deberá hacerla pasar*, siempre, por *su* verdad, ya que tendrá que expresarse y presentarse como representación objetiva; pero sabrá que esto es solamente una des-plazamiento; será, por tanto, en efecto, una hipocresía, y aquel *rehuir* dicho des-plazamiento constituirá ya la primera manifestación de la hipocresía.”<sup>195</sup>

#### c. La buena conciencia, el alma bella...

El filósofo caracteriza el desarrollo de la buena conciencia: “Ella misma es para sí lo plenamente válido en su contingencia, lo que sabe su singularidad inmediata como el puro saber y actuar, como la verdadera efectividad y armonía.”<sup>196</sup> Consiguientemente, muestra que “la buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple *acción* conforme al deber que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo. Es, por tanto, en general, la *acción* moral como acción, a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad.”<sup>197</sup>

#### El reconocimiento

Empero, la buena conciencia demanda reconocimiento de su convicción: “Pero la *efectividad que es* de la buena conciencia es una efectividad que es *sí misma*, es decir, una existencia consciente de sí, el elemento espiritual del ser reconocido. El hacer es, por tanto, solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte la acción en efectividad. Reconocida, y con ello efectiva, es la acción porque la efectividad existente se articula de un modo inmediato con la convicción o con el saber, o el saber de su fin es de modo inmediato el elemento de la existencia, el reconocimiento universal. En efecto, la *esencia* de la acción, el deber, consiste en la *convicción* de la buena conciencia acerca de él; y esta

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp 359-360

<sup>194</sup> LABBARRIÈRE, P.-J., Nota 2. *Die Verstellung*, trad. G.W.F. Hegel, *Ph. de l'Esprit*, p. 538,

<sup>195</sup> *Fenomenología...*, p.368 corr.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p 369

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 371

convicción es precisamente el *en sí* mismo; es la *autoconciencia en sí universal* o el *ser reconocido* y, con ello, la efectividad.”<sup>198</sup>

Así, la buena conciencia deviene solipsista y engreída: “Pero, asimismo es la buena conciencia libre en general de todo contenido; se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley; en la fuerza de la certeza de sí mismo tiene la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar.”<sup>199</sup>

Empero, esta buena conciencia no es vista por los otros como tal, sino como su contrario: “Los otros no saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala, o, mejor dicho, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla como mala. Pues, lo mismo que ella, también ellos se hallan libres de la *determinabilidad* del deber como lo que es *en sí*.”<sup>200</sup>

## Lenguaje

De este modo, el devenir de la buena conciencia nos conduce al lenguaje de la convicción: “Volvemos a encontrarnos, así, con el *lenguaje* como la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente *dada como tal* y que es universal como *ésta*... El lenguaje, en cambio, sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas, y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad. El contenido del lenguaje de la buena conciencia es *el sí mismo que se sabe como esencia*. Solamente esto es lo que expresa el lenguaje, y esta expresión es la verdadera efectividad del hacer y la validez de la acción.”<sup>201</sup>

Consiguientemente, en el lenguaje se expresa la universalidad: “Y esto no se halla en el *contenido* de la acción, pues éste es indiferente en sí, por razón de su *determinabilidad*; no, sino que la universalidad radica en la forma de la misma; es esta forma la que debe ponerse como efectiva; ella es el *si mismo*, que como tal es efectivo en el lenguaje, se expresa en él como lo verdadero y precisamente en el lenguaje reconoce todos los sí mismos y es reconocido por ellos.”<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 373 corr. Die *seiende Wirklichkeit* des Gewissens aber ist eine solche, welche *Selbst* ist, d. h. das seiner bewußte Dasein, das geistige Element des Anerkanntwerdens. Das Tun ist daher nur das Übersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenständliche* Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dies, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseiende Wirklichkeit unmittelbar mit der Überzeugung oder dem Wissen verknüpft oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseins, das allgemeine Anerkennen ist. Denn das *Wesen* der Handlung, die Pflicht besteht in der *Überzeugung* des Gewissens von ihr; diese Überzeugung ist eben das *Ansich selbst*; es ist das *an sich allgemeine Selbstbewußtsein* oder das *Anerkanntsein* und hiermit die Wirklichkeit.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 378

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.379

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 380

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp.381-382

## El alma bella

El filósofo recurre al pasaje del *Wilhelm Meister, El alma bella*, para caracterizar esta forma de conciencia “Le falta la fuerza de la exteriorización [*Entäußerung*], la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la efectividad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; ... un *alma bella* desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.”<sup>203</sup>

Nos muestra así el filósofo el devenir de la conciencia enjuiciadora en alma de hierro, abandonada por el espíritu: “Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma *vil*, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma. Es, además, *hipocresía*, porque no hace pasar tal enjuiciar como otra manera de ser malo, sino como la conciencia justa de la acción... Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues éste se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del sí mismo* y además de tal modo que tampoco la figura exterior de este otro no es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a mantener su comunicación con él – con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal... Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de todo hecho y de toda efectividad y puede rechazarla y hacer que no acaezca.”<sup>204</sup>

## Perdón y reconciliación

Consecuentemente el filósofo enuncia uno de sus conceptos clásicos que ha dado lugar a confusiones e interpretaciones erróneas: se trata del *Espíritu absoluto* en tanto que esfera de reconocimiento y de reconciliación: “La palabra de la reconciliación [*Versöhnung*] es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma – un reconocimiento mutuo que es el Espíritu *absoluto*.”<sup>205</sup> Este concepto será desarrollado ampliamente al final de la Enciclopedia, como coronamiento de su sistema.

Asimismo precisa su concepto de *reconciliación*, que le conducirá a la figura de la *Religión*: “El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser*

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 384

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 389

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 391 Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.



contrapuesto es el *ser allí* del *yo* extendido hasta la dualidad que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta exteriorización y en su perfecto contrario; –es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber.”<sup>206</sup>

#### **D- LA RELIGIÓN** autoconciencia del espíritu, esfera del Espíritu absoluto y reconciliación

Podría pensarse, en el terreno de la *opinión (Doxa)* que la cuestión de la religión es prescindible para la ciencia, e incluso para la filosofía del derecho. Empero, para la filosofía hegeliana la cuestión es mucho más compleja de lo que parece. Como sabemos, la Ilustración y el materialismo señalaron y denunciaron los aspectos supersticiosos de la religión; luego el positivismo y el cientificismo rechazaron y pretendieron refutar la religión, tratando de reducirla a un simple engaño de las burocracias eclesiásticas. Con la famosa frase, sacada de contexto, que califica la religión como “el opio del pueblo”, se suponía que no había nada más que decir acerca de esta esfera de la conciencia humana que se ha presentado a lo largo del devenir histórico.

Hegel formula un concepto de religión mucho más rico que los ilustrados. En sus *Lecciones de Filosofía de la religión*<sup>207</sup> el filósofo se ocupa de manera minuciosa de interpretar el devenir histórico de la religión, mostrando justamente *su historicidad*, y que esta historia es inseparable de la historia efectiva de la humanidad y del Espíritu, puesto que constituye justamente *la autoconciencia del Espíritu*. Jacques D’Hondt ha recurrido a una metáfora esclarecedora cuando plantea que Dios es *un espejo*, es decir, que cuando el hombre, a lo largo de su devenir se mira en el espejo encuentra su propia imagen deviniente, y a esa imagen la ha llamado Dios.<sup>208</sup> De tal manera que al historizar la religión se historiza el concepto de Dios y el propio Dios resulta *historizado*, pues resulta ser la imagen que el hombre ha construido de sí mismo, en cuanto Espíritu deviniente. “Dios se sabe en el hombre, y el hombre, en la medida en que se sabe como espíritu y en su verdad, se sabe en Dios.”<sup>209</sup> Así toma sentido la frase hegeliana que hace eco de Meister Eckhart: “Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera, Él no existiría.”<sup>210</sup>

El filósofo propone así su concepto medular desde el inicio de sus reflexiones sobre esta cuestión: “La *religión...* (es) la autoconciencia del espíritu... El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura.”<sup>211</sup> Por lo tanto, “la religión es, pues, el espíritu que se realiza en la conciencia... Religión es el modo como todos los hombres toman conciencia de la verdad.”<sup>212</sup>

En este sentido, precisa las relaciones de las *figuras de la conciencia* con la religión: “Si, por tanto, la religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>207</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones de Filosofía de la religión* [F.R.] (3 vol.)

<sup>208</sup> D’HONDT, J., *Le Dieu-Miroir*, in *L’ARC*, “HEGEL”, pp. 29-34, Lib. Duponchelle, Paris, 1990

<sup>209</sup> *Ibid.*, F.R. 1, p. 334

<sup>210</sup> *Ibid.*, F.R., 1, p. 233

<sup>211</sup> F.E., pp. 395-396

<sup>212</sup> F.R., 1, pp. 80-81; cf. Labarrière, P.J., *La “manifestité” de la Religion chez Hegel*, in *LES CAHIERS DE L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE*, (Dir.) CARON, M., «HEGEL», Les Éditions du Cerf, Paris, p. 589ss

mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como su *fundamento*, constituyen en conjunto la *efectividad que es allí* de todo el espíritu, el cual sólo es como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de estos lados.”<sup>213</sup>

Hegel sostenía en sus *Lecciones* que “esas figuras de la religión también han existido sucesivamente en el tiempo y simultáneamente en el espacio.”<sup>214</sup> Consiguientemente presenta las grandes configuraciones históricas del desarrollo de la conciencia religiosa: “La primera efectividad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como *religión inmediata* y, por tanto, *natural*; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata. Pero la *segunda* es necesariamente la de saberse en la figura de la *naturalidad superada* o del *sí mismo*. Es, por tanto, la religión *artística*, porque la figura se eleva aquí a la forma del *sí mismo* gracias a la *producción* de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su hacer, o el *sí mismo*. Por último, la *tercera* supera el carácter de la unilateralidad de las dos primeras; el *sí mismo* es tanto un *inmediato* como la *inmediatez es sí mismo*. Si en la primera el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del *ser en y para sí*; y, al ser así representado como es en sí y para sí, ésta es la *religión manifiesta* [*offenbare*].”<sup>215</sup>

Así procede el filósofo a caracterizar detalladamente el despliegue histórico de estas configuraciones: la religión natural, la religión estética y la religión manifiesta. No nos ocuparemos de caracterizarlas, y remitimos a la lectura de las *Lecciones de Filosofía de la religión*.

De esta manera nos presenta el filósofo la elevación de la conciencia de los pueblos a conciencia universal, expresada en el terreno de la conciencia religiosa, superando las figuras primarias de la religión natural: “En esta exteriorización que va hasta la total corporeidad, el espíritu se ha despojado de las particulares impresiones y resonancias de la naturaleza, que lleva dentro de sí como el espíritu efectivo del pueblo. Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana.”<sup>216</sup>

De la misma manera nos muestra el desarrollo de la conciencia religiosa en la figura de la religión estética, propia del mundo griego: “El espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más bien la vida ética y la efectividad de este pueblo, pues es la *reminiscencia* del espíritu y *exteriorizado* todavía en ellas; --es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu.”<sup>217</sup>

Así nos muestra el filósofo que el Espíritu pasa de su forma de sustancia a su autoconciencia por medio de su propia exteriorización: “Y, a la inversa, la exteriorización

---

<sup>213</sup> *F.E.*, p. 398

<sup>214</sup> *F.R.* 2, P. 366

<sup>215</sup> *F.E.*, pp. 400-401

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 421

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 436

de la autoconciencia expresa que ésta es *en sí* la esencia universal, o –puesto que el sí mismo es el puro ser para sí, que en su contrario permanece cerca de sí– el que es *para ella* como la sustancia es autoconciencia y, precisamente por esto, espíritu. Se puede decir, pues, de este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia y cobra ser allí en la figura de la autoconciencia... que tiene una *madre efectiva*, pero un padre que es *en sí*; pues la *efectividad* o la autoconciencia y el en sí como la sustancia son sus dos momentos, mediante cuya mutua exteriorización, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu cobra ser allí como su unidad.”<sup>218</sup>

Consiguientemente, el filósofo propone una identidad entre la naturaleza divina y la humana, cuestión que no fue comprendida ni por Feuerbach ni por Marx: “El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida.”<sup>219</sup>

De esta manera muestra la relación que existe entre la conciencia de la comunidad humana y su propia *sustancia espiritual*: “La conciencia de la comunidad, por el contrario, tiene a ese contenido como su *sustancia*, del mismo modo que el contenido es su *certeza* del propio espíritu.”<sup>220</sup> Consiguientemente, concluye en sus *Lecciones* la identidad entre la comunidad, el Espíritu y Dios: “Así, la comunidad misma es el Espíritu existente, el Espíritu en su existencia, Dios existiendo como comunidad.”<sup>221</sup>

Así nos muestra que la *esencia absoluta* es el *Espíritu*, es decir, *la obra humana*: “Este movimiento dentro de sí mismo enuncia la esencia absoluta como *espíritu*; la esencia absoluta que no es captada como espíritu sólo es el vacío abstracto, del mismo modo que el espíritu no aprehendido como este movimiento es solamente una palabra vacua.”<sup>222</sup> Consiguientemente, el filósofo muestra el profundo vínculo que existe entre la conciencia de la comunidad, la autoconciencia universal y el espíritu del pueblo: “El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*.”<sup>223</sup>

Recordemos que en el *Prólogo* de esta obra el filósofo explicitaba su propósito: “que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.. El que lo verdadero sólo es efectivo como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión.”<sup>224</sup> Consiguientemente, en este nivel, a punto de concluir la explicitación de la figura de la *conciencia religiosa* el filósofo sostiene que “Este saber es, pues, la *espiritualización* por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 440

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 444

<sup>221</sup> *F.R.*, 3, p. 238

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 445

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 452

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 15 y 19

*efectivamente* autoconciencia simple universal.”<sup>225</sup> El *Espíritu* ha devenido plenamente consciente y se reconoce como sustancia y como sujeto, es decir, será plenamente *para sí* en el terreno del *saber absoluto*, es decir, el terreno de la *Ciencia*.

Finalmente, de modo concluyente, el filósofo muestra que la comunidad es producto de su propio hacer y que el espíritu de la comunidad ha devenido *plenamente autoconsciente*, es decir, *para sí*: “Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *efectiva*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio hacer* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato efectivo... El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero un *en sí* que no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí.”<sup>226</sup>

### **E- EL SABER ABSOLUTO (DAS ABSOLUTE WISSEN)**

Este concepto también ha dado lugar a grandes confusiones entre aquellos que han querido interpretar al filósofo sin tomarse la molestia de efectuar la paciente y ardua tarea del estudio de la *Fenomenología*. Por fortuna, algunos especialistas en la obra hegeliana han aportado serios trabajos para ayudar a la comprensión de esta obra y de este concepto. Bernard Rousset elaboró una nueva traducción en la que presenta con amplitud y comenta párrafo a párrafo la figura del Saber absoluto.<sup>227</sup> Hans Friedrich Fulda publicó un estudio minucioso de ese texto, publicado en versión bilingüe, en alemán y francés, en el cual concluye “que una exposición del saber aparente + debe conducir a la experiencia de la conciencia a la “ciencia”... es una exigencia de la filosofía ante ella misma, una exigencia formulada desde hace tiempo y que, al término de la historia de la experiencia del saber absoluto aparente + es lo mejor que sea posible incluso de satisfacer.”<sup>228</sup> Por su parte, P.-J. Labarrière y G. Jarczyk consagraron las conclusiones de uno de sus libros para argumentar que “*el saber absoluto no es el absoluto del saber*”,<sup>229</sup> es decir, no se trata del *non plus ultra* de la ciencia, o del acabamiento pleno y absoluto del saber. El mismo Labarrière afirma que el *Saber absoluto* es la “*piedra angular del todo*” (*clef de voûte du tout*), es decir, el punto culminante o la *Meta* del despliegue de las *figuras del Espíritu*.

La disertación hegeliana al final de la obra es justamente la *conclusión* de ese trabajo filosófico: “*La meta [das Ziel]*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino la reinteriorización (*erinnerung*) de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación... es la

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 455

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 456-457

<sup>227</sup> ROUSSET, B., *G.W.F. Hegel: Le Savoir Absolu. (Ed. bilingue, introduction, traduction et commentaire)*

<sup>228</sup> FULDA, H. F., “*Das absolute Wissen- sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*”, in Hegel.

*Phénoménologie de l'esprit*, Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, PUF, 2007, pg. 391;

Fulda, H.-F., *Le savoir absolu: son concept, son apparaître et son devenir effectivement réel*, pp. 339-401

<sup>229</sup> “*Le Savoir Absolu n'est pas l'absolu du savoir*”,

in JARCZYK, G., / LABARRIERE, P.-J., *De Kojève à Hegel*, p. 217-231

historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta...* [*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*].”<sup>230</sup>

Pero debemos recordar que desde la propia *Introducción* a la obra ya se expresaba el filósofo en términos similares: “Pero la *meta (das Ziel)* se halla tan necesariamente implícita en el saber como en la serie que forma el proceso, se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior”<sup>231</sup>

La formulación precisa del concepto deja ver con claridad que Hegel no plantea que el *Saber absoluto* sea el punto final del conocimiento o la comprensión plena, acabada e insuperable del saber. Para el filósofo el *Saber absoluto* es el *saber conceptualizante (das begreifende Wissen)*, el *concepto*: es decir la *ciencia*: “Esta última figura del espíritu, el espíritu que se da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el *saber absoluto*; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptualizante...* De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en *forma de la objetividad* para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: *el concepto*. El espíritu que se *manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*”<sup>232</sup>

Con mayor explicitud el filósofo precisa sobre el devenir de la ciencia y el espíritu: “Pero, por lo que se refiere a la *existencia* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia...*”<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> *Op. cit.*, p. 473; *Ph. G.*, p. 591; *Ph. E.*, p. 694

*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung ..ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*

<sup>231</sup> *Op. cit.*, p. 55; *Ph. G.*, p. 74; *Ph. E.*, p. 138

Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut - ein gegenseitigem Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist.

<sup>232</sup> *Op. cit.*, p. 467; *Ph. G.*, p. 582-583; *Ph. E.*, p. 683

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. (...) Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist; nämlich der *Begriff*. Der Geist in diesem Elemente dem Bewußtsein *erscheinend*, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*.

<sup>233</sup> *Op. cit.*, p. 469 ; *Ph. G.*, p--- ; *Ph. E.*, p---

Asimismo desarrolla y precisa la cuestión de la historicidad del espíritu y de la ciencia: “Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la substancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí* como espíritu del mundo... Pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo. (...) El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el *trabajo* que el espíritu lleva a cabo como *historia*”<sup>234</sup> Bernard Rousset explica que “lo que aquí se trata de mostrar es que el trabajo histórico efectivo del espíritu en la autoconciencia contiene realmente todo aquello que el espíritu puede ser, todo lo que él ha podido ser en su existencia...; es necesario explicar por el devenir del espíritu todo lo que el espíritu ha sido para la conciencia; es necesario dar cuenta de todo lo que ha sido el espíritu en su devenir”<sup>235</sup>

Consiguientemente, nos muestra la conclusión del movimiento de las figuras de la conciencia y su arribo al concepto y a la ciencia, es decir, el arribo del *saber* a su identidad con la *verdad*, después del *largo y trabajoso camino* del despliegue de las figuras de la conciencia, como resultado de su experiencia (*Erfahrung*): “Así pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de su desarrollo en figuras, al ser afectado él mismo por la diferencia sobrepasada de la conciencia. El espíritu ha conquistado el puro elemento de su ser allí, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el mismo que se exterioriza o la unidad *inmediata* del saber de sí mismo... Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega su existencia y el movimiento de este éter de su vida, y es *ciencia*... Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esta diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación... Y a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta”<sup>236</sup> Esto último significa que la historicidad de la ciencia no se comprende fuera del devenir del espíritu.

---

Was aber das *Dasein* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht, und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise *sein Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen. - Der an und für sich seiende Geist in seinen Momenten unterschieden, ist *fürsichseiendes* Wissen, das *Begreifen* überhaupt, das als solches die *Substanz* noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

<sup>234</sup> *Op. cit.*, p. 469; *Ph. G.*, p.---; *Ph. E.*, p.--- Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. - Eh daher der Geist nicht *an sich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *selbstbewußter* Geist seine Vollendung erreichen..., aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst... Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt.

<sup>235</sup> ROUSSET, B., *Hegel, G.W.F., Le Savoir absolu.*, p. 196

<sup>236</sup> *Op. cit.*, p. 471-472; *Ph. G.* p.---; *Ph. E.*, p.--- In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewußtseins behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der *Freiheit* seines *Seins* das sich entäußernde Selbst, oder die *unmittelbare* Einheit des Sich-selbst-wissens... Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist *Wissenschaft*... Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es

P.-J. Labarrière concluye en uno de sus mejores tratados sobre la *Fenomenología*: “Es en las páginas centrales del Saber Absoluto... donde Hegel insta una reflexión sobre los fundamentos fenomenológicos de la ciencia, dicho de otro modo, sobre las relaciones entre el movimiento lógico del concepto que se concibe a sí mismo y el desarrollo del contenido de la conciencia reinterpretado en las perspectivas de un desarrollo histórico”<sup>237</sup>

### ***La reinteriorización (Erinnerung)***

Este concepto resulta particularmente clave en el pensamiento dialéctico, en el cual se demandaría la autocomprensión del *Saber absoluto*, del *concepto* y de la ciencia. Podríamos afirmar que si el *saber absoluto* no lograra su autocomprensión entonces no podría reclamar su identificación con la *Ciencia*. Empero, esta autocomprensión requiere del *recuerdo* y la *reinteriorización*, lo cual sería el equivalente a la experiencia “*psicoanalítica*” de la filosofía y la dialéctica: “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* perfectamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su existencia y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su existencia desaparecida es conservada en ella; y este ser-allí superado —el anterior, pero renacido del saber— es el nuevo ser-allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En ella él tiene también que recomenzar ingenuamente por su inmediatez y a educarse de nuevo a partir de ella como si todo lo que precede estuviera perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus anteriores. Pero la *reinteriorización* les ha conservado, y ella es lo interior y de hecho la más alta, la forma de la sustancia. Si entonces este espíritu, que parece partir de sí solamente recomienza su cultura desde el comienzo, es al mismo tiempo de un nivel más elevado donde comienza. El reino de los espíritus que de esta manera se forma en el ser-allí, constituye una sucesión en la cual uno ha reemplazado al otro y cada uno de ellos ha tomado de su predecesor el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad, y aquella es el *concepto absoluto*; esta revelación es el hecho de superar su profundidad, o su *extensión*, la negatividad de este Yo existente-en-sí, la cual es su exteriorización o sustancia —y su tiempo, según el cual esta exteriorización se exterioriza en ella misma, y así en su extensión es también en su profundidad en el Sí. *La meta*, el saber absoluto o el espíritu sabiéndose como espíritu, tiene por su camino la reinteriorización de los espíritus, tal como son en ellos mismos y completando la organización de su reino. Su conservación, según el lado de su ser-allí libre, apareciendo en la forma de la contingencia, es la historia, pero según el lado de su organización conceptual, ella es la *ciencia del saber que se manifiesta*; los dos reunidos, la historia concebida, forman la reinteriorización y el calvario del espíritu absoluto, la efectividad, verdad y certeza de su trono, sin el cual él sería el solitario sin vida; solamente”<sup>238</sup>

---

die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit... Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt.

<sup>237</sup> Labarrière, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p.221

<sup>238</sup> *Op. cit.* p. 473; *Ph. G.*, p.590-591; *Ph. E.*, p.694-695

Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *In-sich-gehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem In-sich-gehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundnes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt, und dies aufgehobne Dasein - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne - ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vornen bei ihrer

Nuevamente B. Rousset propone una interpretación esclarecedora de este concepto: “La ciencia debe reconocerse en su existencia natural originaria, debe especialmente reconocerse en esta existencia natural que es la existencia histórica, porque es su existencia histórica propia, su propio nacimiento y su propia formación (...) la cientificidad puede olvidar su historicidad, pero ésta queda siempre inscrita en su ser, porque el contenido de la ciencia no es independiente de su génesis en la conciencia. Qué más es, si la perfección del espíritu consiste en saber perfectamente lo que él es, el espíritu científico debe ser la conciencia de sí que debe ir hasta la conciencia de su existencia pasada, que debe entonces ser el reconocimiento de sí mismo en su nacimiento olvidado: para estar completa, la ciencia debe hacerse epistemología genética... Así el espíritu conoce un nuevo nacimiento, que es el verdadero Renacimiento”<sup>239</sup>

Los comentarios de Bernard Rousset acerca del *Saber absoluto* nos parecen particularmente esclarecedores para comprender y valorar cabalmente el significado filosófico de la obra: “Sin la construcción por el espíritu, en la historia concebida o en la *Fenomenología*, tanto de la imagen de su devenir como de su nacimiento en tanto espíritu y de su ser en tanto que espíritu naciente, entonces, sin la imagen reflejada y poseída de su existencia efectiva, de su contenido verdadero y de la seguridad de su ser como espíritu del mundo en la conciencia de sí, el espíritu no sería sino este desesperante “*solitario sin vida*”... quien ignora y quiere ignorar su realización en la existencia subjetiva histórica, quien olvida y olvida deliberadamente su vida en el devenir, de tal suerte que no se posee en su vida.”<sup>240</sup>

Consiguientemente, concluye Rousset, “ la *Fenomenología* no es otra cosa que el reconocimiento de sí del espíritu como conciencia de sí formándose en el mismo seno de la existencia natural y de la vida histórica: ningún absoluto se ha *alienado* en el mundo y en la historia, porque el absoluto ha nacido en el mundo y en la historia y ha nacido a la conciencia de sí en el reconocimiento por la conciencia de sí de su existencia en el mundo y en la historia”<sup>241</sup> Consideramos que este ejercicio hermenéutico enriquece la comprensión de la necesidad del *Erinnerung o reinteriorización* y del *Saber absoluto*.

---

Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder großzuziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vornen anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*, diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, - und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. *Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur -

<sup>239</sup> Rousset, B., *Op. cit.*, pp. 238-240

<sup>240</sup> Rousset, B., *Op. cit.*, p. 244-245

<sup>241</sup> *Op. cit.*, p 85



## **BALANCE: LAS APORTACIONES DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

El estudio y análisis de la *Fenomenología del Espíritu* nos permite visualizar y comprender, como hemos sostenido, que esta obra constituye una *premisa filosófica* para la construcción de la *Filosofía del Derecho*. La primera obra consiste en la exposición de las *figuras de la conciencia* en su recorrido desde la certeza sensible hasta el *Saber absoluto* como *saber conceptual*, como *concepto* o como *Ciencia*. La última obra, como declara el propio Hegel, consiste en la exposición de las *figuras de la libertad*: el *Derecho abstracto*, la *Moralidad* y la *Eticidad* y en esta última las *configuraciones* particulares: la Familia, la Sociedad civil y el Estado, y la Historia. A lo largo del despliegue de la *Fenomenología*, se ha retroquelado un conjunto de categorías que constituyen los “materiales” conceptuales con los que se construyó la *Filosofía del Derecho*, que son las grandes *figuras de la conciencia*, así como las *figuras particulares* que se explicitaron a través de ese “largo y trabajoso camino” *Conciencia, Autoconciencia, Razón; Espíritu: Eticidad, Moralidad, estado de Derecho, Formación; Religión, Saber absoluto*,

La *Fenomenología del Espíritu* constituye, además, la *premisa* o *Introducción al Sistema de la Ciencia* y, consiguientemente, en tanto *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, constituye la preparación y fundamentación necesaria para *fundar* la *Lógica ontológica* como *Lógica del ser, Lógica del contenido, Lógica de la vida y Lógica de la Libertad*. En suma, sin aquella revolucionaria obra no hubiera podido constituirse la *Ciencia de la Lógica*, ni la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ni, consiguientemente la propia *Filosofía del Derecho*

Consiguientemente, de esta manera tenemos claros *los presupuestos ontológicos y epistemológicos* que se encuentran en la *Fenomenología del Espíritu*. Dicho con mayor claridad, que la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* supera con creces las *concepciones epistemológicas abstractas y ahistóricas* que impiden comprender cabalmente el *saber conceptualizante*: la *Ciencia*. Sobre esta cuestión, E. Álvarez puntualiza en su libro *Hegel, el saber del hombre* que en la *Fenomenología del Espíritu* se presenta el despliegue histórico de la *conciencia humana* en sus diferentes dimensiones inseparables: *ontológica, epistemológica, lógica, ética, etc.*<sup>242</sup>

En México la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM convocó a un coloquio con ocasión del bicentenario de la *Fenomenología del Espíritu* en el cual cerca de una treintena de académicos presentaron ponencias acerca de diversos conceptos y aspectos de esa obra. Esos trabajos se editaron en el libro *Hegel, ciencia, experiencia y Fenomenología*,<sup>243</sup> coordinado por C. Oliva M., contribuyen para impulsar la apropiación de la filosofía hegeliana en nuestra *Alma Mater* y en el medio universitario mexicano.

---

<sup>242</sup> ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2001

<sup>243</sup> OLIVA M., C., (coord.) *Hegel, ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, F.F. y L, UNAM, 2010

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL**

- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, Trad. W. Roces.  
HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Editorial Rescate, 1991.  
HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2006, Trad. M. Jiménez R.  
HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010

### **OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN**

- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973.

### **OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS**

- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, París, Ed. Montaigne, t. I et II, (Trad. Hyppolite), 1980  
HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, París, Éditions Gallimard, (Trad. Labarrière), 1993.  
HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, París, Lib. Vrin, 2006 (trad. B. Bourgeois)  
HEGEL, G.W.F., *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, Flamarion, París, 1991(trad. J-P. Lefebvre)  
HEGEL, G.W.F., *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, (trad. B. Bourgeois)  
París, Lib. Vrin, 1997

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL**

- HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid, 1992  
HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Ed. Crítica, 1997
- HYPPOLITE, J., *Hegel. Préface à la Phenomenologie de l'Esprit. (Texte bilingue, traduction, commentaire et notes)*, Aubier Montaigne, París, 1966  
HYPPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, v. I, PUF, París, 1971  
HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*,  
Ed. Península, Barcelona, 1974  
JARCZYC / LABARRIÈRE, *Hegel, le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*,  
Aubier-Montaigne, París, 1989  
ARCZYC / LABARRIÈRE, *Hegeliàna*, PUF, París, 1986  
JARCZYC / LABARRIÈRE, *Les premiers combats de la reconnaissance*, Aubier-Montaigne, París, 1987
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1968  
KOJÈVE, A., *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1971  
KOJÈVE, A., *Dialéctica de lo real y de la idea de la muerte en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1971  
KOJÈVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1972
- LABARRIÈRE, P-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier-Mon., París, 1979  
LABARRIÈRE, P-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México, F.C.E., 1985  
LABARRIÈRE, P-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*,  
Aubier Montaigne, París, 1984  
LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*, Gallimard, París, 1972  
MASMELA, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Ed. Trotta, Madrid, 2001
- OLIVA M., C., (coord.) *Hegel, ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, F.F. y L, UNAM, 2010

PERINETTI, D., / RICARD, M-A, et al, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009  
RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Ed. Trotta, 2005

ROUSSET, B., *G.W.F. Hegel, Le Savoir absolu. (Traduction, édition bilingue, introduction et commentaire)*, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1977

VALS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, Ed. Laia, Barcelona, 1979

### **BIBLIOGRAFÍA REVISTAS**

#### **ACTES DU BICENTENAIRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT**

MICHALEWSKY, C., (Coord)

*Hegel. La Phénoménologie de l'Esprit à plusieurs voix*, Paris, Ed. Ellipses, 2008.

#### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

##### **1966 T. XXIX, Cahier I**

Poeggeler, O., *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?*, pp. 189-236

##### **1966 T. XXIX, Cahier II**

Gauvin, J., *Plaisir et nécessité*, pp. 237-267

##### **1970, T. XXXIII, Cahier II**

Labarrière, P.J., *Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie*, pp. 579-604

##### **1981, T. 44, Cahier 2**

Labarrière, P.J., *Hegel 150 ans après*, pp. 177-188

##### **1985, T.48, Cahier 2**

Rosenfield, Denis L., *Entendement et raison chez Hegel*, pp. 285-399

##### **1993, T. 56, Cahier 3**

Porée, J., *Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique*, pp. 383-415

##### **1997, T. 60, Cahier 2 *Archives de Philosophie***

Lécrivain, A., *Phénoménologie de l'Esprit et logique*, pp. 179-196

##### **2007, T. 70, Cahier 3**

Legros, R., *Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité*, pp. 421-453

Buée, J.-M., *La Phenomenologie de l'esprit aujourd'hui*, pp. 455-469

#### **BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANCAISE DE PHILOSOPHIE,**

*Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, Paris, 2008

#### **REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE**, Juill.-sept. 2007, no. 3

BOURGEOIS, B., (Coord.) et al, *Hegel: Phénoménologie de l'esprit*, Paris, PUF, 2007

D'Hondt, J., *Marx et la Phénoménologie*, pp. 289-311

Fulda, H.-F., *Das absolute Wissen-sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, pp. 313-337

Fulda, H.-F., *Le savoir absolu: son concept, son apparaître et son devenir effectivement réel*, pp. 339-401

#### **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES**, Ed. Vrin, Paris, Jan. 1996, t. 80, No. 1, «L'ABSOLU ET L'ESPRIT CHEZ HEGEL»

A. Doz, *Le sens du mot "Absolu" chez Hegel*, pp. 5-12

X. Tilliette, *L'Absolut du Fruidealismus*, pp. 13-22

J. Colette, *La manifestation phénoménologique de l'absolu*, pp. 23-34

J.-F. Marquet, *Singularité et absolu dans la philosophie de Hegel*, pp. 45-57

### III- LA LÓGICA DE LA LIBERTAD: LA CIENCIA DE LA LÓGICA

André Lécrivain, reconocido estudioso de la *Ciencia de la Lógica*, en su trabajo *Hegel et l'Ethicité* [2001] explicaba con claridad que “la exposición... (de) la ciencia filosófica del derecho... está construida sobre el modelo dialéctico que había presentado y desarrollado la *Ciencia de la Lógica*, a la cual Hegel hace numerosas referencias en los *Principios*... Así, la *Filosofía del derecho* es construida ciertamente a partir de los modos de encadenamiento conceptuales tal como han sido definidos y expuestos en la *Ciencia de la Lógica*... pero aplicados aquí a un material objetivo, social e histórico.”<sup>1</sup> J.-F. Kervégan comparte esa valoración en su texto *L'institution de la liberté* [1998], donde sostiene que el los *Grundlinien* “la lógica de la argumentación... se funda sobre la conceptualidad y sobre la procesualidad expuestas por la *Ciencia de la Lógica*.”<sup>2</sup> Th. Rossi Leidi en su obra *Hegel et la liberté individuelle* [2011]<sup>3</sup> afirma claramente que “no se puede comprender la doctrina (práctica) del Estado, a saber, la cima de la filosofía del derecho, sin tomar en consideración al mismo tiempo la doctrina lógica (y especulativa) de Hegel” Por consiguiente, sostenemos que si no se comprende y asimila la *Ciencia de la Lógica* resulta imposible comprender la concepción hegeliana del Derecho, el Estado y la Libertad. Consiguientemente, reiteramos, no podrá comprenderse plenamente la *Filosofía del derecho* si no se estudia, se comprende y se asimila la *Ciencia de la Lógica*. En consecuencia, en este capítulo presentaremos las aportaciones del filósofo en esta obra, así como sus vínculos con los *Grundlinien*.

Karl Marx, como se sabe, valoraba muchísimo las aportaciones efectuadas por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, al grado tal que tenía el propósito de escribir un folleto de divulgación sobre esta obra: “En el método del tratamiento, el hecho de que por mero accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad... Si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta [16 páginas] lo que es racional en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo.”<sup>4</sup> También es conocida la apreciación que tenía el propio V. I. Lenin después de su lectura de esta obra, cuyas notas registró en sus *Cuadernos filosóficos*.<sup>5</sup>

El valor filosófico de la *Ciencia de la Lógica*,<sup>6</sup> como sabemos, no se reduce a su carácter de “premisa” de la *Filosofía del Derecho*. Conocemos bien, como han mostrado los

<sup>1</sup> LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l'Ethicité*, Lib. Vrin, Paris, 2001, pp. 17, 24

<sup>2</sup> KERVÉGAN, J.-F. « *L'institution de la liberté* », Presentation, in *Principes de la philosophie du droit*

<sup>3</sup> ROSSI LEIDI, TH., *Hegel et la liberté individuelle*, L'Harmattan, Paris, 2011

Recordemos que a lo largo de aquella obra el filósofo se refiere a la *Ciencia de la Lógica* de manera explícita en 6 e implícitamente en 28 ocasiones; los conceptos elaborados en esta última son recuperados en la construcción de aquella con las siguientes frecuencias: finito 19, infinito 10; esencia 12, reflexión 17, identidad 9, contradicción 14, efectividad 39; subjetividad 59, concepto 58, universal 96, particular 56, individuo 63, juicio 7, silogismo 2; objetividad 29, fin 38, medio 11, idea 38, vida 17, verdad 29, bien 30.

<sup>4</sup> MARX-ENGELS, *Correspondencia*, p. 91

<sup>5</sup> LENIN, V.I., *Cuadernos filosóficos*

<sup>6</sup> Trabajamos con la excelente traducción de Rodolfo Mondolfo, la que, sin embargo, adolece de pequeñas insuficiencias, que se repiten a lo largo de la obra: 1) Traduce el concepto *Aufheben* como *eliminación*, dando

expertos más connotados en estas cuestiones, que esta obra tiene en sí misma una importancia central como parte del sistema hegeliano.<sup>7</sup> H.G. Gadamer sostenía que “la *Ciencia de la Lógica* no es sólo el primer paso dirigido hacia la construcción del sistema de las ciencias filosóficas, que la llamada *Enciclopedia* posteriormente habría de exponer, sino que es la parte primera y fundamental de dicho sistema.”<sup>8</sup> Sin embargo, esto no obsta para reconocer que la *Lógica* constituye una *premisa* lógica y ontológica de la *Filosofía del derecho*, como lo declara Hegel.

En la propia *Filosofía del Derecho*, recordemos una vez más, nuestro filósofo explicitaba el supuesto de la nueva *Lógica*: “Se supone aquí también, según la *Lógica*, el método...”<sup>9</sup> Una vez poniendo en claro esta cuestión podemos caracterizar algunos de los conceptos y problemas puntuales más relevantes que plantea Hegel en esa obra. No pretendemos presentar un resumen completo de esta obra, ni tiene sentido hacerlo aquí. Filósofos de primerísimo nivel se han ocupado ya de la hermenéutica de la *Ciencia de la Lógica*.<sup>10</sup>

Ahora bien, es necesario explicitar con claridad y dejar sentado que la *Ciencia de la Lógica* constituye una obra *sistemática, coherente y totalizadora* que, además de abordar los grandes temas y conceptos de la lógica tradicional, aborda e integra la reflexión sobre cuestiones que tradicionalmente se consideraban del orden de la *metafísica* y de la *ontología*. Necesitamos recordar que esta obra constituye lo que H. Lefebvre llamaría “*los movimientos del pensamiento*,”<sup>11</sup> lo cual implica que no se trata de una consideración *formal* de los temas tradicionales de la *Lógica*, sino que se trata del *despliegue y movimiento de los conceptos* que, como hemos visto en la *Fenomenología*, se suceden unos a otros *superándose y refutándose*, en un movimiento de los conceptos más abstractos hasta los más concretos.

---

lugar a serias confusiones; por fortuna disponemos en nuestro idioma del concepto de *superación*, el cual fue incorporado en la traducción de la *Fenomenología del Espíritu*; consiguientemente, en casi cada ocasión en que nos tropezamos con la palabra *eliminación* podemos sustituirla por el concepto de *superación*; 2) Traduce *Wirklichkeit* como *Realidad*, a pesar de la nota en la que precisa la distinción entre estas categorías; 3) Ocasionalmente traduce *Für-sich* como “por sí” y no como *para-sí*, que es la traducción ya consagrada .

<sup>7</sup> HYPOLITE, J., *Lógica y existencia*; v. fr. *Logique et existence*

HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, IV, cap 7, p.158-174, *Essai sur la Logique de Hegel*

JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P-J, *Hegelian, 2<sup>e</sup>.P.*, *Science de la Logique*, pp. 159-216

BOURGOIS, B., *Études hégéliennes*

BIARD, J., et al, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3 t.

BLOCH, E., *Sujet-Objet*; v. esp. *Sujeto-Objeto*, F.C.E.

HEINRICH, D., *Hegel en su contexto*

CHÂTELET, F., *Hegel*; v. esp. *Hegel según Hegel*

<sup>8</sup> GADAMER, H.G., *La dialéctica de Hegel*, p. 76

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F., *Principios De la Filosofía del Derecho*, p. 108; *G.Ph.R.*, p. 84 “Die Methode, ...ist hier gleichfalls aus der Logik vorausgesetzt”

<sup>10</sup> BIARD, J., et al, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3vol.

JARCZYK, G., *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*,

JARCZYK, G., *Le mal défiguré. Étude sur la pensée de Hegel*,

HARRIS, E., *Lire la Logique de Hegel*

GADAMER, H.G., *La dialéctica de Hegel*

RAURICH, H., *Hegel y la lógica de la pasión*

<sup>11</sup> LEFEBVRE, H., *Lógica formal, lógica dialéctica*

Esta *estructura lógica y sistemática* nos obliga a presentar una caracterización global de las diferentes partes de esta obra y a mostrar ese movimiento de superación (*Aufheben*), puesto que cada *concepto lógico* sólo tiene sentido en cuanto que constituye un momento de ese sistema en movimiento. Sin embargo, tendremos que detenernos de manera especial en la presentación y caracterización de ciertos conceptos que se dan por supuestos en la *Filosofía del Derecho*, tales como la relación entre los conceptos *en-sí* y *para-sí*, *lo finito* y *lo infinito*, *esencia* y *apariencia*, *la identidad* y *la no-identidad*, *el todo* y *las parte*; *el concepto universal*, *el particular* y *el singular*; *el silogismo*; *la acción teleológica* (*la relación medio-fin*); *la Idea*, *la Idea del bien*, *la Idea Absoluta*, *el método*, etc., etc.

## 1.- La *Lógica ontológica*

Heidegger sostenía que “El concepto genuino de la *Lógica* hegeliana es la unidad de teología especulativa y ontología.”<sup>12</sup>

H. Marcuse en su *Ontología de Hegel* destacaba, desde 1932, el carácter *ontológico* de la *Lógica* hegeliana. Analizando los conceptos formulados por nuestro filósofo, demuestra minuciosamente: “la “*Lógica*” representa la elaboración definitiva de la ontología hegeliana... El concepto como tal es un modo del ser...” *El concepto es lo intrínseco a las cosas mismas...el concepto... ha cobrado una realidad tal que es objetividad.*”<sup>13</sup> Asimismo, en *Razón y revolución* asume que “la *Ciencia de la Lógica* trata de la estructura ontológica general que tienen las entidades... la dialéctica se ha presentado como una ley ontológica universal.”<sup>14</sup>

J. Hyppolite sostenía que “es esta conciencia de sí universal del Ser, este dicho del Ser, el que define exactamente la *Lógica* hegeliana; ella es, en el sentido propio del término, el poema riguroso del Ser, desvelándose por y a través del hombre...Este *Logos* del Ser, este es el Ser mismo que se piensa... La *lógica* de Hegel, como la *lógica* de la filosofía, es la expresión misma del Ser absoluto.”<sup>15</sup>

Por consiguiente, “dicha *lógica*, que es el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, resulta, por tanto, una ontología.” B. Bourgeois, uno de los filósofos hegelianos más conocidos y reconocidos en nuestros días sostiene: “Es solamente el idealismo hegeliano el que va a afirmar la identidad *lógica* de la *lógica* y de la ontología y a constituir la *lógica ontológica* en tanto que portadora de todo el sistema... la *lógica ontológica* de Hegel es el nuevo *organon* de la filosofía acabada como sistema enciclopédico del saber.”<sup>16</sup> Justamente estas son las cuestiones que desarrolla detalladamente André Doz en *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, en la cual estudia este tema siguiendo paso a paso el despliegue conceptual en cada uno de los capítulos de la obra.<sup>17</sup> Esta es la concepción que

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 50

<sup>13</sup> MARCUSE, H., *La Ontología de Hegel*, pp.46, 121, 127, 138

<sup>14</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*, pp. 129, 148

<sup>15</sup> HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, cap. 7, *Essai sur la « Logique »...*, pp. 158, 165, 166

<sup>16</sup> BOURGEOIS, B., *Hegel: les actes de l'Esprit*, pp. 276, 286

<sup>17</sup> DOZ, A., *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* ; cf. DOZ, A., “*La logique de Hegel comme ontologie rénovée*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001, pp. 91-102

conduce a E. Álvarez a conceptualizar “la verdad como coincidencia del ser consigo mismo a través del concepto”.<sup>18</sup>

Por nuestra parte, compartimos plenamente esta concepción, pues encontramos que el propio Hegel ya anunciaba ese proyecto desde la *Propedéutica filosófica*, cuando enunciaba el título de la primera sección justamente como *Lógica ontológica*.<sup>19</sup> Con más precisión se refiere el filósofo a esta cuestión en una carta dirigida a Niethammer el 5 de febrero de 1812: el filósofo identifica como “*lógica metafísica u ontológica*” a su primer libro sobre el Ser y al segundo sobre la Esencia.<sup>20</sup> No está de más recordar que los conceptos desarrollados por nuestro filósofo ya se encuentran ampliamente esbozados en su *Lógica de Iena*.<sup>21</sup> En la *Fenomenología* también se expresaba con claridad: “Es en esta naturaleza de lo que es, de ser en su ser su concepto, que consiste en general la *necesidad lógica*.”<sup>22</sup> En el mismo sentido se expresaba en un agregado a la tercera edición de la *Enzyklopädie*: “*El concepto es aquello que es inmanente a las cosas mismas; aquello por lo cual ellas son lo que son, y concebir un objeto significa, por consiguiente, ser consciente de su concepto (...)* La dialéctica... tiende a considerar las cosas en y para sí mismas...”<sup>23</sup>

## 2.- La Lógica de la vida

Inusitadamente, respecto a las maneras ordinarias o tradicionales de presentar los conceptos fundamentales de la lógica, nuestro filósofo propone dimensiones radicalmente novedosas en su *Ciencia de la Lógica*. En la sección dedicada a la *Idea* abre un primer capítulo que denomina *La vida*, subrayando y justificando el carácter extraordinario de este tema: “La *Idea* de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la *Idea* o la *vida*.”<sup>24</sup> El filósofo vuelve a abordar esta cuestión en la *Enciclopedia*, planteando sus implicaciones: “Si las formas lógicas del concepto fueran recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*.”<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> ÁLVAREZ, E., *El saber del Hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, pp. 130 y sig.

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, pp. 124, 166; *Propedeutique philosophique*, pp. 133, 203

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F., *Correspondance*, v. I, 198, p. 349; cf. KERVÉGAN, J-F./MABILLE, B. (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris, 2012

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F., *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*

<sup>22</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología*, p. 38 (corr.); *Phénoménologie*, p. 114; *Phanomenologie*, s. 54-55

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopedie...*, I- *La Science de la Logique*, Add. § 81, p. 513 ;Add §166, p. 595 ;

*Enzyklopädie...*, b. I, *Zusats* § 81, s 173 ; *Zusats* §166, s. 318, »*Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende, wodurch sie das sind, was sie sind, und einen Gegenstand begreifen heisst somit, sich eines Begriffs bewusst werden ;*»

<sup>24</sup> C.L., p. 671

<sup>25</sup> *Enc.*, § 162, p 247-248

En ese sentido, pocos días antes de su muerte, en 1831, el *Prefacio a la segunda edición* el filósofo formula una aguda ironía sobre la lógica tradicional: “Para exponer por lo tanto el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, había que emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento; pero ese material adquirido [la lógica formal] que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, *o los huesos sin vida de un esqueleto arrojado en desorden.*”<sup>26</sup> Por cierto, este tema fundamental había sido asumido ya por el joven Hegel, en sus *Escritos de juventud*, en los que planteaba: “Pensar la vida pura equivale a la tarea de alejar todos los actos, todo lo que el hombre fue o será. [La autoconciencia pura es el apartamiento de todo lo muerto] .. La conciencia de la vida pura [la autoconciencia pura] sería la conciencia de lo que el hombre *es...* la vida, puesta fuera de nuestra vida limitada es una vida infinita... Puesto que entonces la vida, como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado... Se puede llamar “espíritu” a la vida infinita, en oposición a la multitud abstracta [de lo muerto], puesto que el “espíritu” es la unión concordante, viviente de lo múltiple... la vida es la unión de la unión y de la no-unión... porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita.”<sup>27</sup> Asimismo en la *Fenomenología* el filósofo presenta el concepto de la *vida* como el soporte o fundamento de la conciencia y la autoconciencia: “A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida...* En el médium fluido universal, que es un despliegue quieto de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso...* Todo este ciclo constituye la vida... el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simple en este movimiento.”<sup>28</sup>

### 3.- La *Lógica* especulativa

Pierre-Jean Labarrière, traductor al francés de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica*, autor de una amplia obra sobre la filosofía hegeliana, en su «*Introduction*» a la *Science de la Logique* sostiene que “el término de «especulación» no significa, entonces, en Hegel, el ejercicio abstracto del conocer por oposición a cualquier saber «práctico». Significa, en su identidad a lo dialéctico, el movimiento del concepto, dicho de otra manera, el auto-desarrollo de lo real entendido como totalidad más acá de la oposición sujeto/objeto.”<sup>29</sup> En consecuencia, remite a la formulación de la *Phénoménologie de l'Esprit*, donde Hegel establece que «La naturaleza de lo que es consiste en ser en su propio ser su propio concepto... Ella es saber del contenido al mismo título que ese contenido es concepto y esencia, en otros términos, ella sola es lo *especulativo.*»<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Ciencia de la Lógica...*, p. 31

<sup>27</sup> *Escritos de juventud*, pp.344, 400-402

<sup>28</sup> *Fenomenología*, p. 108, 111; cf. MARCUSE, H., *Ontología...*, 2ª. p., D'HONDT, J., *Hegel...*, cap. 1

<sup>29</sup> LABARRIÈRE, P.-J., ««*Introducción*», in HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, 1er. tome, 1er. livre, «L'être», p. 29, n.105

<sup>30</sup> *Ph. G.* 47/11



Efectivamente, en su *Ciencia de la Lógica* Hegel se expresa de manera clara y explícita acerca del carácter especulativo de la propia *Lógica*: “Lo *especulativo* está en este momento dialéctico... y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo.”<sup>31</sup> Consecuentemente puntualiza con diáfana claridad que “la naturaleza del pensar especulativo... consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad.”<sup>32</sup> Así, en ese mismo tono se expresa acerca de la necesidad del “filosofar especulativo”<sup>33</sup> Por consiguiente, se deduce que la lógica especulativa se manifiesta también en el “concepto especulativo.”<sup>34</sup>

#### **4.- La Lógica de la libertad**

La radical y revolucionaria novedad de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel se manifiesta en la conciliación de la *Lógica* y la *Libertad*, o mejor dicho, en la construcción conceptual de la *Lógica de la Libertad*. El filósofo plantea esta cuestión con una diáfana formulación: “en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*, y la libertad es la verdad de la necesidad.”<sup>35</sup> Esto significa que el *concepto*, como ámbito de la *subjetividad*, es justamente el terreno de la *Libertad*: “Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad*, o de la *libertad*”<sup>36</sup> En la *Enciclopedia* el filósofo formula esta cuestión con una particular claridad: “El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad*, en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es...; el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en sí y para sí*”<sup>37</sup> Esto significa, consiguientemente, que “el concepto mismo es *para-sí* la potencia de la necesidad y la libertad *efectiva*.”<sup>38</sup>

### **LA CIENCIA DE LA LÓGICA COMO LÓGICA DE LA LIBERTAD**

#### **El comienzo y la estructura de la Ciencia de la Lógica**

Los especialistas en esta obra destacan el problema específico al que se enfrenta Hegel al proponerse fundar *una nueva lógica*: se trata de la cuestión *del comienzo*.<sup>39</sup> Este tema lo despliega el filósofo justo al inicio de su primer libro, *La doctrina del Ser*, en un apartado al cual pone como título la interrogación “¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?”. Sabemos bien que el filósofo desarrolla puntualmente la argumentación correspondiente en el pasaje aludido. Sin embargo, la cuestión de los fundamentos de esa argumentación se aclara más precisamente al inicio de sus reflexiones en el tercer libro, en *La Doctrina del Concepto*: “De este lado el *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser* y la *esencia*, esto es a lo *inmediato* y la *reflexión*. Ser y esencia,

<sup>31</sup> *C. Lógica*, v. I, p. 52, 3º, 1.; *S. Logique*, v. I, p. 29; *W. Logik*, Bd. I, s. 52, 2º.

<sup>32</sup> *C. Lógica*, p. 134, 2º; *S. Logique*, I, p. 222; *W. Logik*, I, s. 168, 2º

<sup>33</sup> *C. Lógica*, II, p. 525; *S. Logique*, II, p. 58; *W. Logik*, Bd. II, s. 267, 1º.

<sup>34</sup> *C. Lógica*, II, p. 522; *S. Logique*, III, p. 52, 2º; *W. Logik*, Bd. II, s. 261, 2º.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.513-515

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.506

<sup>37</sup> *Enciclopedia*, § 160, p.245

<sup>38</sup> *Enciclopedia*, § 159, p.244

<sup>39</sup> BIARD, J., *et al.*, *Op. cit.*, pp. 33 y s. ; RAURICH, *Op. cit.*, pp. 387 ss.; HEINRICH, *Op. cit.* pp. 62 s s. LABARRIÈRE, P-J, « *Présentation* » à *Science de la Logique*, v. I, pp. V-XXX, ALVAREZ, E., *Op. cit.*, p. 97 y s.

por lo tanto, son los momentos de su *devenir*... La *lógica objetiva*, que considera el *ser* y la *esencia*, constituye, por ende, propiamente la *exposición genética del concepto*.<sup>40</sup> Esto significa, entonces, al mismo tiempo, la fundamentación del *comienzo* y de la *estructura*. La expresión gráfica del filósofo se manifiesta acerca del orden y la serie de cada una de las partes de la *Ciencia de la Lógica*, pero al mismo tiempo está declarando que el núcleo o el *centro* de los *círculos concéntricos* constituidos por el *Concepto* y por la *Esencia* está constituido por el *Ser*. Sobre esta cuestión Jean Hyppolite sostenía en su *Lógica y existencia*: “El Ser, la Esencia, el Concepto, constituyen las tres pulsaciones del Logos, tres círculos que reproducen, a un nivel diferente, el mismo tema fundamental... El ser mismo es su conciencia de sí, su sentido, y esta conciencia de sí, a su vez, es el ser mismo... En el Logos, el ser se piensa, ...él se piensa en la medida que él se encuentra.”<sup>41</sup> En su *Figuras del pensamiento filosófico* se expresa de manera todavía más puntual: “Retomemos sin embargo esta *identidad del Sentido y del Ser*, cuya demostración es la lógica misma. El momento intermediario entre las categorías del Ser y las del Concepto y de Sentido, es el momento de la esencia; comprender la lógica hegeliana, es aprehender el desarrollo de las categorías bajo estos tres aspectos fundamentales. La lógica del Ser o de lo Inmediato, la lógica de la Esencia o de la Reflexión, la lógica del Concepto o del Sentido.”<sup>42</sup> H.G. Gadamer afirmaba sobre este tema que “la lógica hegeliana... reúne y unifica la doctrina del ser y la doctrina de la esencia en la doctrina del concepto”<sup>43</sup>

La estructura argumentativa de “*el comienzo de la Ciencia*” resulta muy esclarecedora. Dedicó dos páginas a presentar el argumento hipotético de comenzar por el saber: “El *principio* de una filosofía expresa, sin duda, también un comienzo, pero no tanto *subjetivo* cuanto *objetivo*, esto es, el comienzo *de todas las cosas*... Así, pues, el *principio* tiene que ser también comienzo y lo que es *anterior (prius)* para el pensamiento, tiene que ser también *primero en el curso* del pensamiento... El comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el *puro saber*”.<sup>44</sup> Sin embargo, el mismo filósofo concluye justamente con la tesis contraria: “Pero eso es *mediato*, en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la *conciencia*. En la Introducción se observó ya que la Fenomenología del Espíritu es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir el *puro saber*”<sup>45</sup> Más adelante puntualiza esta cuestión: “El saber puro, en cuanto *se ha fundido en esta unidad*, ha superado toda relación con algún otro y con toda mediación; es lo indistinto; por consiguiente este indistinto cesa de ser él mismo saber; sólo queda presente la *simple inmediatez*... En su verdadera expresión esta simple inmediatez es en consecuencia el *puro ser*. Y como el *puro saber* no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el *puro ser* no debe significar más que el *ser* en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos... El comienzo es, por consiguiente, *el puro ser*.”<sup>46</sup>

<sup>40</sup> HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, p. 511

<sup>41</sup> HIPPOLITE, J., *Lógica y existencia*, p. 210-211

<sup>42</sup> HIPPOLITE, J., *Figures de la pensée...*, cap. 7, pp. 169-170

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 84

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pp. 63-64

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 65

La argumentación presentada tiene una importancia fundamental para determinar el *comienzo* y la *estructura* de la *Lógica*. Por consiguiente, la *fundación* de una nueva *Lógica* tiene que comenzar por *el comienzo*, y este no puede ser lo mediado, sino lo que no es mediado, o sea, tiene que ser *lo inmediado*. Así, puesto que con la *Fenomenología del Espíritu* ya hemos adquirido el conocimiento de que la conciencia y el saber son mediados, luego entonces debemos comenzar con lo *inmediado*, es decir, con el *Ser*, con el puro *Ser*.

## I – LA LÓGICA DEL SER (*die Lehre vom Sein*) como LÓGICA ONTOLÓGICA

### 1.- El Ser... la Nada... el Devenir... (*Sein... Nichts... Werden...*)

Una vez que ha determinado la cuestión del *comienzo* el filósofo inicia la construcción, explicitación y explicación de las categorías del *Ser*, partiendo desde la fundamentación ontológica de la nueva *Lógica*. Pero apenas iniciada la tarea nos encontramos con nuevos problemas: “El *Ser* es lo inmediato indeterminado: está libre de determinación... Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí. Puesto que es indeterminado, es un ser desprovisto de cualidad... *Ser, puro ser*, --sin ninguna otra determinación... es la pura indeterminación y el puro vacío... No hay *nada* en él que uno pueda intuir... Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar... El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada”<sup>47</sup> La formulación en las adiciones de la *Enciclopedia* esclarece este problema: “Ahora bien, este ser puro es la *abstracción pura*, por tanto *lo absolutamente negativo* que, igualmente en su inmediatez, es la *nada*... La verdadera relación es al contrario ésta, que el ser como tal no es una cosa firme y última, sino más bien se invierte, en tanto dialéctica, en su opuesto que, tomado en su inmediatez, es la *nada*.”<sup>48</sup> Esto significa que cuando decimos que algo *es* aún no hemos dicho nada, pues no conocemos todavía sus determinaciones.

Consiguientemente, el filósofo se remite a presentar ese nuevo concepto: *la nada*: “*Nada, la pura nada*; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma... La nada es, por lo tanto, la misma determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.”<sup>49</sup> También en este caso podemos iluminarnos de las precisiones de la *Enciclopedia*, con las cuales se disuelve este círculo: “La *nada*, en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el ser. La verdad del ser, así como la de la nada, es, por consiguiente, la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*.”<sup>50</sup>

El filósofo resuelve ese aparente círculo vicioso en la propia *Ciencia de la Lógica*: “*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su*

<sup>47</sup> *Ibid*, pp. 75-77; cf. DOZ, A., “L’Être dans la «Logique» de Hegel”, in *Parcours philosophique*. pp. 61-78

<sup>48</sup> *Encyclopédie...*, p. 349; Add. § 86, p. 522

<sup>49</sup> *Ciencia de la Lógica...*, p. 351.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, § 88 pp. 190-191

*opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*.”<sup>51</sup> Para resolver esta cuestión Hegel recurrió a los conceptos del filósofo de Éfeso: “El profundo Heráclito destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: *el ser existe tan poco como la nada*, o bien: todo *fluye*, vale decir, *todo es devenir*. El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada; no es la unidad que abstrae el ser y la nada, sino que es, en tanto unidad el *ser* y la *nada*, esta *determinada* unidad, o sea la unidad en que *está* tanto el ser como la nada... El devenir contiene pues el ser y la nada como *dos unidades tales* que cada una de ellas es ella misma unidad de ser y nada.”<sup>52</sup> También aclara la cuestión en la *Enciclopedia*: “*Devenir* es la expresión verdadera del resultado de ser y nada en cuanto unidad de ambos; es no solamente la *unidad* de ser y nada, sino que es [igualmente] la *inquietud* dentro de sí... por medio de la diversidad de ser y nada que está en ella, se contrapone a sí misma dentro de sí.”<sup>53</sup> Consiguientemente, precisa en las *adiciones*: “El devenir es el primer pensamiento concreto, y por eso el primer concepto, mientras que al contrario el ser y la nada son abstracciones vacías... El devenir contiene en efecto en él al ser y la nada, y eso de una manera tal que estos dos términos se invierten pura y simplemente el uno en el otro y se superan [*aufheben*] uno al otro recíprocamente... El devenir no es sino el ser puesto de aquello que el ser es siguiendo su verdad... Sin embargo, el resultado de este proceso no es la nada vacía, sino el ser idéntico a la negación, al que nosotros llamamos *ser-allí*, y que se muestra ante todo con esta significación, de ser *devenido*.”<sup>54</sup> Consiguientemente, el filósofo nos conducirá en esta obra al desarrollo de esta categoría: el *ser-allí*.

De esta manera, en el despliegue categorial del primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* comienza ya a esbozar una nueva categoría, la *existencia*: “Sólo la *existencia* contiene la diferencia real entre el ser y la nada, vale decir un *algo* y un *otro*... Para el ser que es *mediado*, vamos a conservar la expresión *existencia*. El devenir, como traspasar a la unidad del ser y la nada, que se halla como *existente*, o sea que tiene la forma de la unidad unilateral *inmediata* de estos momentos, es el *ser determinado* (o existencia).”<sup>55</sup>

## 2.- La superación ( *das Aufheben* )

No es gratuito el hecho de que justamente después de desarrollar y formular las categorías de *devenir* y de *existencia* el filósofo nos proponga el concepto de *superación*, que ya había esbozado para mostrar el movimiento de superación de las *figuras* de la conciencia en la *Fenomenología*. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel nos presenta la siguiente formulación: “El superar y lo *superado* (esto es *lo ideal*) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada... La palabra *Aufheben* (superar) tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p 78

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 78, 96

<sup>53</sup> *Op. cit.*, § 88, p. 193

<sup>54</sup> *Op. cit.*, Add. § 88, 89, pp. 523-524

<sup>55</sup> *Op. cit.*, pp. 82, 86, 97

el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha superado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por eso se halla anulado.”<sup>56</sup> Recordemos que esta categoría ya había sido esbozada en la propia *Fenomenología del Espíritu*<sup>57</sup>, puesto que el movimiento de las *figuras de la conciencia* se despliega justamente como un proceso de *superación*. Pero en la *Lógica* se presenta con mayor amplitud. Consiguientemente, necesitamos percatarnos de que así como en la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* el filósofo nos presentaba el movimiento de *superación* de las *figuras de la conciencia*, en el caso de la *Ciencia de la Lógica* tenemos el *movimiento de despliegue y superación* de las categorías del Ser, de las de la Esencia y de las del concepto.

### **3.-El ser determinado (Das Dasein)**

Presenta Hegel la formulación de esta nueva categoría planteando que “Existencia [*Dasein*] significa un ser *determinado*; su determinación es una determinación *existente*, una *cualidad*.”<sup>58</sup> Una vez más, con las precisiones de la *Enciclopedia* se esclarece la cuestión: “El existir es la unidad del ser y la nada en la que ha desaparecido la inmediatez de esas determinaciones y consiguientemente ha desaparecido la contradicción de su relación [mutua]; una unidad en la que ambos están aún [pero] como *momentos*... El existir es ser con una determinidad, la cual es, en cuanto inmediata o como determinidad que-está-siendo, la *cualidad*.”<sup>59</sup> El filósofo despliega y presenta así las categorías del *Dasein*: la cualidad, el algo, la finitud, el otro, destinación, constitución, término, el límite, el deber ser, la infinitud, la determinación recíproca de lo finito y lo infinito, la infinitud afirmativa; finalmente, en el *traspaso*, tal como aprendimos en la *Fenomenología*, esboza la nueva categoría que comienza a desarrollar: el *ser-para-sí (Fürsichsein)*: “Puesto que en este ser se halla una negación, es un ser determinado; pero puesto que además es esencialmente una negación de la negación, vale decir la negación que se refiere a sí misma, es el ser determinado que se llama *ser-para-sí (Fürsichsein)*.”<sup>60</sup>

### **4.- El ser-para-sí (Fürsichsein)**

Resultaría inusitada esta categoría en un tratado de Lógica formal, pero en este caso se trata de una lógica ontológica que culminará en la Lógica subjetiva o *Lógica de la Libertad*. Las precisiones de las *Adiciones* de la *Enciclopedia* permiten una mejor comprensión de esta categoría: “El ser-para-sí es la cualidad acabada y, en tanto que es tal cualidad, contiene en sí al ser y al ser determinado como sus momentos ideales. En tanto que *ser*, el ser-para-sí es relación simple a sí-mismo, y, en tanto que *ser-determinado*, él está determinado; ... El primer ejemplo del ser-para-sí lo tenemos en el *Yo*. ... Cuando decimos “*Yo*”, esta es la expresión de la relación infinita y al mismo tiempo negativa a sí-mismo. Se puede decir que el hombre se diferencia del animal y consiguientemente de la naturaleza en general, en

---

<sup>56</sup> *Op. cit.*, pp. 97-98. Traduzco siempre *Aufheben* por *Superación*

<sup>57</sup> *Fenomenología del Espíritu*, p. 72

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 99

<sup>59</sup> *Op. cit.*, §§ 89-90, p. 195

<sup>60</sup> *Ciencia de la Lógica.*, p. 133

que él se sabe como yo, y por eso... las cosas de la naturaleza no llegan al ser-para-sí libre, sino, en tanto limitadas al ser-determinado, no son jamás sino el ser para otro.”<sup>61</sup> Se trata así de la cuestión de la *autoconciencia*, que ha sido desarrollada en la *Fenomenología*. Cuando Hegel se refiere al *ser-para-sí* no se refiere a cosas físicas o naturales: se refiere a la *autoconciencia*.

En la *Ciencia de la Lógica* el filósofo explicita los matices de este concepto: “En el *ser-para-sí* está *cumplido el ser cualitativo*... El ser-para-sí es un inmediato existente-para-sí... El ser-para-sí... es un *ser-determinado*... La conciencia contiene ya como tal en sí misma la determinación del ser-para-sí, puesto que se *representa* un objeto que siente, intuye, etc., vale decir, cuyo contenido tiene *en sí*; y de tal manera este contenido existe como *ideal*... *El ser-para-sí... es el ser-reflejado-dentro-de-sí*... La conciencia es de este modo *la que aparece* o sea el dualismo de conocer por un lado un objeto diferente de ella y exterior y, por otro lado, de estar para-sí-misma, de tener el objeto en ella idealmente, de estar no sólo en tal otro, sino también en sí misma dentro de este otro. La *autoconciencia*, al contrario, es el *ser-para-sí* como *cumplido y puesto*... El ser-para-sí y el ser-para-uno no son, pues, significados diferentes de la idealidad, sino que son momentos esenciales e inseparables de ella... El yo se halla por tanto determinado como lo ideal, como existente-para-sí... El ser-para-sí es la simple unidad de sí mismo y de su momento, el ser-para-uno”<sup>62</sup> Como podemos observar, se trata de aquélla vieja identidad planteada por Parménides: “el pensar y el ser son una y la misma cosa... Es una y la misma cosa el pensar y aquello por lo que hay pensamiento;”<sup>63</sup> se trata del ser que piensa al ser, del ser que se piensa a sí mismo, de la indisoluble relación subjetividad-objetividad. Hegel precisa y aclara estos conceptos: “En efecto, el espíritu es, en general, el propio *idealista*; en él, ya en cuanto es quien siente, se representa, y más aún en cuanto es quien piensa y concibe, el *contenido* no está como la llamada *existencia real*; en la simplicidad del yo, tal ser exterior se halla sólo superado, existente *para mí*, está *idealmente* en mí.”<sup>64</sup> Sobre esta cuestión E. Harris esclarece el concepto: “El ser-para-sí no es simplemente el reflejo de un objeto, sino la conciencia de la relación entre sujeto y objeto y, además, la conciencia que ellos son idénticos en tanto que una sola autoconciencia. He ahí en qué consiste el todo autoconsciente, el todo devenido consciente de sí. Y es esto lo que es ser-para-sí.”<sup>65</sup>

No nos ocuparemos aquí de desarrollar las categorías de magnitud, cantidad, el cuanto, la relación cuantitativa, la medida, la cantidad específica, puesto que no tienen una relación directa con nuestro tema central. Remitimos al estudio de la obra colectiva dirigida por A. Lécrivain y Biard, quienes resumen, precisan y explican sintéticamente esta cuestión: “Así, toda la lógica del ser, es decir de las categorías de la cualidad, de la cantidad y de la medida, vienen a confluir en una unidad absoluta de la indiferencia existente-para-sí... También en esta primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, no se tratará de ninguna otra cosa sino de una disolución de la figura del ser... en el proceso conceptual por el cual las estructuras de lo real son pensables y decibles.”<sup>66</sup> Es decir, *ser y pensar son idénticos*.

<sup>61</sup> *Encyclopédie, t.*, Add. § 96, p 529

<sup>62</sup> *Op. cit.*, pp. 139-144

<sup>63</sup> PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, p. 48 y 52

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 137; cfr. DROZ, p. 69-70; BIARD, *et al.*, p. 95-130 ; RAURICH, p. 408 y s

<sup>65</sup> HARRIS, E., *Op. cit.*, p. 139

<sup>66</sup> BIARD, J., *et al.*, *Op. cit.*, 289-291

## 5.- *Hacia la esencia*

Tal como apreciamos en el despliegue de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, también en la *Lógica* nuestro filósofo continúa desplegando las categorías del ser hasta llegar a la cuestión de *el devenir de la esencia*, esbozando la nueva gran figura que surge en la *Lógica ontológica*: la categoría de *Esencia*: “Con esto ha desaparecido el ser en general... Así el ser se halla determinado a [ser] *Esencia*, [y es] el ser como simple *ser consigo* por medio del superarse del ser.”<sup>67</sup> En la *Enciclopedia* el filósofo se explicita concluyendo con mayor claridad: “El ser o la inmediatez, el cual mediante la negación de sí mismo, es mediación *consigo* y relación a sí mismo, y es así igualmente mediación que se supera en relación a sí o inmediatez, es *la esencia*.”<sup>68</sup> Consiguientemente, el filósofo pasa a desarrollar los conceptos propios de esta segunda parte de la *Lógica ontológica*.

## II –LA DOCTRINA DE LA ESENCIA [*die Lehre vom Wesen*] O LA LÓGICA DE LA SUBSTANCIA

### *La Esencia como verdad e interiorización del Ser*

Desde el inicio del despliegue de esta categoría, declara el filósofo: “La *verdad* del ser es la *esencia*... Si... en un primer momento lo absoluto fue determinado como *ser*, ahora está determinado como *esencia*.”<sup>69</sup> Esto implica que la verdad del ser no se encuentra en el terreno de la *doctrina del ser*, sino en el de la *doctrina de la esencia*. Con mayor precisión explica sus conceptos: “El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí y para sí*, no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente un camino, esto es, el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque a partir del ser inmediato, el saber *se interna*, halla la esencia por vía de esta mediación...”<sup>70</sup> Esto significa que el movimiento de las categorías ontológicas profundiza desde el terreno del *ser*, de lo *inmediato*, hasta el terreno de la *esencia*, de la *mediación*.

Recordando el movimiento de las *figuras fenomenológicas* de la conciencia Hegel precisa: “Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo supera y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza de él... Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En este se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo... El conocer no puede en general detenerse en la múltiple *existencia*, pero tampoco

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 335

<sup>68</sup> *Encyclopédie...*, § 111, p. 369; *Enzyelopädie...*, p. 229; ; *Enciclopedia...*, p. 207

<sup>69</sup> *Ciencia de la Lógica*, p. 339

<sup>70</sup> *Op. cit.* p. 339

puede detenerse en el *ser*, el *puro ser*... Por consiguiente el ser se determina como esencia, esto es, como un ser tal, que en él está negado todo lo determinado y finito...”<sup>71</sup> Esto significa que la *esencia* no es una dimensión situada en un más allá exterior al *Ser*, sino que se trata de una profundización o explicitación del *Ser* que así se manifiesta como *Esencia*.

Así, el filósofo recuerda la inseparabilidad de la Esencia respecto del Ser: “Sin embargo, la esencia es ...el infinito movimiento del ser. Es *ser en-sí* y *para-sí*; es absoluto *ser-en-sí* y *para-sí* puesto que es indiferente frente a toda determinación del ser... La esencia pues, como perfecto retorno en sí del ser, es en primer lugar la esencia indeterminada. Las determinaciones del ser están superadas en ella; las contiene *en sí*, pero no de la manera en que están puestas en ella. La esencia es unidad absoluta del ser-en-sí y del ser-para-sí”<sup>72</sup>

Empero, necesitamos tener presente el lugar de esta categoría en la estructura silogística y en el movimiento de la *Lógica*: “La esencia está en un punto intermedio entre el *ser* y el *concepto*, y su movimiento constituye el *traspaso* del ser al concepto. La esencia es el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*...pues su determinación general consiste en originarse desde el ser... La esencia procede del ser; por consiguiente no existe inmediatamente en sí y para sí, sino que es un resultado de aquél movimiento...La esencia procede del ser... La esencia es el ser superado en sí y para sí.”<sup>73</sup> Esto significa que la *esencia* es la *mediación lógica* entre el *ser* y el *concepto*: la *esencia* es la verdad del *ser* y el *concepto* es la verdad del ser y de la *esencia*.

### 1.- La apariencia (*der Schein*)

La propia categoría de *Esencia* se particulariza en su despliegue: “La esencia, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél, este ser inmediato es... lo *inesencial*. Pero... es algo más que simplemente inessential, es ser carente de esencia, es *apariencia*... esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión.”<sup>74</sup> Esto significa, como sostiene el filósofo, que *la verdad del Ser* no la encontramos inmediatamente en el terreno del *Ser*, donde percibimos sólo apariencias e inessentialidades; en la *Esencia* encontramos la primera verdad del *Ser*, pero la plena *verdad del Ser* y de la *Esencia* la encontraremos sólo en el terreno del *Concepto*.

Consiguientemente, el filósofo explicita y caracteriza este momento de la apariencia: “El ser es apariencia. El ser de la apariencia consiste sólo en la superación del ser... La apariencia es todo lo restante, todo lo que ha quedado todavía de la esfera del ser... No hay una apariencia del ser en la esencia o una apariencia de la esencia en el ser: La apariencia en la esencia no es la apariencia de otro, sino es *la apariencia en sí*, *la apariencia de la*

---

<sup>71</sup> *Ibidem*

<sup>72</sup> *Op. cit.* pp.339-340

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 341, 343, 345

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.345



*esencia misma.*”<sup>75</sup> Empero, apariencia y esencia no son extrañas entre sí: “La apariencia es, por ende, la esencia misma, pero la esencia [que se halla] en una determinación, si bien de manera tal que esta es solamente su momento, y que la esencia es su propio parecer en sí misma.”<sup>76</sup> Es decir, el ser es apariencia, pero la apariencia es la apariencia de la esencia.

## 2.-La reflexión (*die Reflexion*)

Al desarrollar la categoría de la *reflexión* el filósofo la distingue de la representación ordinaria: “La esencia, en este automovimiento suyo es la *reflexión*.”<sup>77</sup> El propio Hegel reconoce la complejidad de este concepto, de “esta parte de la lógica (la más difícil).”<sup>78</sup>

Con mayor precisión explicita esta cuestión: “La apariencia es lo mismo que la reflexión... La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y del traspasar”<sup>79</sup> Así pues, recurriendo a una fórmula de difícil comprensión Hegel propone: “El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente, consiste en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*.”<sup>80</sup> Esta cuestión resulta más clara cuando se explicita con más precisión: “La reflexión es el parecer de la esencia en sí misma.”<sup>81</sup>

Lécrivain *et al* explican que “la reflexión aparece como la condición del desarrollo y de la explicitación de la esencia, en la medida en que su proceso muestra cómo todas estas determinaciones están en relación las unas con las otras, puesto que ellas se reflejan todas las unas en las otras y se vinculan todas a un solo y mismo polo de unificación.”<sup>82</sup> Esto implica que cuando Hegel desarrolla el movimiento de la *reflexión* no estamos hablando de una operación intelectual, sino de la múltiple relación o reflexión de las determinaciones

El filósofo desarrolla los tres momentos del movimiento de la reflexión: 1-La reflexión que pone (*die setzende Reflexion*); es así un *presuponer* (*voraussetzen*); 2-La reflexión extrínseca (*die äussere Reflexion*); 3- La reflexión determinante (*die bestimmende Reflexion*).<sup>83</sup> No nos ocuparemos de precisar estos conceptos, para cuyo estudio remitimos a las obras de D. Heinrich, de J. Biard, de A. Droz, de Ph. Soual y G. Jarczyk. Nuestro filósofo concluye planteando que “la reflexión es reflexión determinada; con eso la esencia es esencia determinada, o sea *esencialidad*.”<sup>84</sup> Sobre este tema Lécrivain *et al* sostienen que “anunciada como la unidad de la reflexión que pone y de la reflexión exterior, la reflexión determinante es la expresión que marca el acabamiento del proceso de la reflexión...”<sup>85</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp.346, 348

<sup>76</sup> *Ibid.* p 349

<sup>77</sup> *Ibidem*

<sup>78</sup> *Enc.* § 114, p.212; fr. p. 374.

cf. DIETER, H., « Lógica hegeliana de la reflexión », in *Hegel en su contexto*, pp. 79-197

<sup>79</sup> *C.L.* p. 349

<sup>80</sup> *Ibid.* p.350

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 359

<sup>82</sup> BIARD, *et al*, *Op. cit.* t. 2, p. 34

<sup>83</sup> *C.L.*, pp. 350-357

<sup>84</sup> *Ibid.*, p 359

<sup>85</sup> *Op. cit.*, t. 2, p. 42. cf. SOUAL, Ph., « La réflexion », in *Intériorité et réflexion. Etude sur la logique de l'essence chez Hegel*, (2009), chap. 1<sup>o</sup>, pp. 86-153; cf. JARCZYK, G., *La réflexion spéculative*, Paris, 2004

### 3.- Las esencialidades o determinaciones de la reflexión

En una formulación poco conocida, presentada por E. Gans en las *Adiciones (Zusats)* a la 3ª. edición de la *Enzyklopädie*, Hegel reconoce el *carácter ontológico de las categorías*:

“si las categorías (como la unidad, la causa y el efecto, etc.) pertenecen al pensamiento como tal, no se sigue, por lo tanto, de ninguna manera, que ellas sean por esta razón simplemente algo que nos es propio, y no sean también *determinaciones de los objetos mismos*.”<sup>86</sup> (Esta concepción resulta muy cercana a la planteada por K. Marx en su polémica con Proudhon, cuando sostiene que las categorías económicas son categorías históricas efectivas). En ese sentido nuestro filósofo explica: “En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto único es lo sustancial en todo, pero en forma *reflejada*.”<sup>87</sup> Asimismo, reconoce el carácter *mediado* o *relacional* de las categorías: “Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía.”<sup>88</sup> Las categorías o determinaciones reflexivas, por tanto, no tienen sentido consideradas de manera aislada, sino sólo en su mutua relación e implicación.

#### a –la identidad (*die Identität*)

Hegel establece que “la relación a sí mismo en la esencia es la forma de la *identidad*, de la *reflexión-en-sí*. Esta relación ocupa ahora el lugar de la *inmediatez* del ser; ambas son abstracciones de la relación a sí.”<sup>89</sup> Consiguientemente propone que “la esencia es, por ende, simple identidad consigo misma.”<sup>90</sup> Sobre esta cuestión el filósofo expresa una irónica crítica acerca de la reflexión extrínseca, comentando que para ésta “la *razón* no es más que un bastidor”, o como diríamos hoy, una simple matriz de datos: “Aquella identidad que debería estar fuera de la diferencia y aquella diferencia que debería estar fuera de la identidad, son productos de la reflexión extrínseca y de la abstracción, los que se mantienen, de modo arbitrario, adheridos a este punto de la diferencia indiferente.”<sup>91</sup> Consiguientemente, propone una solución dialéctica al problema: “*la verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia*.”<sup>92</sup> Esta formulación es otra versión de la que proponía en su *Diferencia*, donde sostenía que “el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad.”<sup>93</sup>

<sup>86</sup> *Encyclopédie*, Add. § 42, p. 501, *Enzyklopädie*, Z. § 42, s. 119

<sup>87</sup> *Enc.* § 114, p. 212 corr

<sup>88</sup> *C.L.*, p. 384

<sup>89</sup> *Enc.* § 113 y 114, p. 211 corr

<sup>90</sup> *C.L.*, P 361

<sup>91</sup> *Ibid.*, p 362

<sup>92</sup> *Ibid.*, p 363

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 73

## **b – la diferencia (*der Unterschied*)**

Asumiendo el carácter ontológico deviniente de estas categorías el filósofo plantea que “la identidad se *quebranta* en ella misma en diversidad.”<sup>94</sup> Con mayor precisión explica que “el principio de la diversidad expresa que las cosas son diferentes por su desigualdad entre sí, esto es, que a ellas les compete la determinación de la desigualdad tanto como la de la igualdad, pues sólo ambas juntas constituyen la diferencia determinada”<sup>95</sup> Por lo tanto, el filósofo puntualiza que “la *identidad* y la *diferencia* son los momentos de la diferencia contenidos en el interior de ella misma; son momentos *reflejados* de su unidad.”<sup>96</sup> De esta manera, superando la insuficiencia de la reflexión extrínseca plantea que “la diferencia entre la igualdad y la desigualdad mismas, o sea el ser puesto, no son al mismo tiempo nada más que *momentos de una* única unidad negativa, es la *oposición*.”<sup>97</sup> Consiguientemente, desarrollando estos conceptos, concluye que “en la oposición la *reflexión determinada*, es decir, la diferencia, está acabada. La oposición es la unidad de la identidad y de la diversidad; sus momentos son diferentes en una única identidad; ellos están así *contrapuestos*.”<sup>98</sup> De esta manera el filósofo nos lleva a la categoría de la *contradicción*:

## **c – la contradicción (*der Widerspruch*)**

En esta categoría se muestra la presencia del presupuesto ontológico, pues se trata de la *contradicción efectiva*, y no de la *formal*: “La diferencia en general es ya la contradicción *en sí*; en efecto, representa la *unidad* de aquellos que existen sólo porque *no son uno* –y representa la *separación* de aquellos que existen sólo como separados *en la misma relación*.”<sup>99</sup> Por consiguiente, nos propone una tesis que caracteriza al pensamiento dialéctico y que expresa y supone una dimensión *ontológica*: “*Todas las cosas están en contradicción en sí mismas*...En efecto, ...la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”<sup>100</sup> Esto implica claramente que “el movimiento es la contradicción misma *en su existencia*.”<sup>101</sup> Consiguientemente precisa que “los opuestos contienen la contradicción sólo porque ellos bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo.”<sup>102</sup> Es decir, los opuestos se suponen y se requieren mutuamente, en su relación contradictoria.

Esta concepción conduce al reconocimiento de la función que tiene la contradicción en el movimiento: “Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad.”<sup>103</sup>

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 367

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 371

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 373

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 370

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 372

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 379

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 386

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 387

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 388

Consiguientemente, el filósofo puntualiza que “las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad son, por ende, en general, contradicción en sí misma, que están *quebradas en sí y vuelven a su fundamento*.”<sup>104</sup> Por lo tanto, plantea con mayor claridad y precisión una tesis de orden *ontológico*: “Lo que ante todo mueve al mundo es la contradicción.”<sup>105</sup> Más adelante, en la *Doctrina del concepto*, nuestro filósofo deducirá las consecuencias y sostendrá que “el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto.”<sup>106</sup>

#### **4.- El fundamento (Grund)**

Desplegando la explicitación de estas categorías Hegel sostiene que “*La esencia se determina a sí misma como fundamento*,”<sup>107</sup> puesto que “el *fundamento* es la unidad de la identidad y la diferencia.”<sup>108</sup> Esto significa que “el ser-en-sí de la esencia ...es el *fundamento*.”<sup>109</sup> De esta manera, explica que mientras “la reflexión es la *pura mediación* en general, el fundamento es la *mediación real* de la esencia consigo misma.”<sup>110</sup> Por lo tanto, precisando, el filósofo sostiene que “el fundamento es la *esencia, que en su negatividad es idéntica consigo misma*.”<sup>111</sup> Luego entonces, colige: “*el fundamento real*: la relación de fundamento y fundado...es lo siguiente: *identidad del fundamento* consigo mismo en lo *fundado*, y de lo *fundado* en el *fundamento*.”<sup>112</sup>

Con mayor precisión aclara que “la relación fundamental que ha surgido, es, por ende, la relación *integral*, que contiene en sí al mismo tiempo el fundamento formal y el real... Así la relación fundamental total se ha determinado, convirtiéndose en *mediación que condiciona*.”<sup>113</sup> Consiguientemente, el filósofo concluye con una tesis de carácter *ontológico*, que nos recuerda el *principio de razón suficiente* de Leibniz: “*Todo lo que existe tiene un fundamento[Grund] o sea es algo puesto, algo mediado... Lo que existe tiene un fundamento y está condicionado*.”<sup>114</sup> De allí nos lleva el filósofo al concepto de *condición*.

##### **a - la condición (die Bedingung)**

En este despliegue categorial Hegel sostiene: “Así la relación fundamental total se ha determinado, convirtiéndose en *mediación que condiciona*.”<sup>115</sup> Consiguientemente, explica con precisión: “*El surgir de la cosa en la existencia: Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia*.”<sup>116</sup> Es decir, toda cosa surge cuando se presentan todas las condiciones que se requieren para su existencia.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 389

<sup>105</sup> *Encyclopédie*, Add. § 119, p.555; *Enzyklopädie*, Z § 119, s.247

<sup>106</sup> *C.L.*, p. 734

<sup>107</sup> *C.L.*, p.391

<sup>108</sup> *Enciclopedia.*, § 121, p.218

<sup>109</sup> *Ibid.*, § 120, p.218

<sup>110</sup> *C.L.*, p.392

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.394

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.406

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp.411, 413

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.423

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.413

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.419

## 5.- el fenómeno (*die Erscheinung*)

### a- la existencia (*die Existenz*)

Esta categoría había sido formulada desde el inicio de la *Doctrina del Ser*, pero ahora adquiere una determinación más amplia: “Esta intermediación, mediada por el fundamento y la condición, e idéntica consigo misma por vía de la superación de la mediación, es la *existencia*.”<sup>117</sup> Esto implica, consiguientemente, que “*el ser es esencia... la esencia es ser... Pero ese ser, en que se convierte la esencia, es el ser esencial, la existencia; un sobresalir de la negatividad e interioridad.*”<sup>118</sup> Las formulaciones de la *Enciclopedia* nos permiten aclarar esta cuestión con mayor precisión: “La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y de la reflexión-en-otro. Es, por consiguiente, la multitud indeterminada de existentes en tanto reflejados hacia sí, que a la vez e igualmente aparecen-en-otro, son *relativos* y forman un *mundo* de dependencia mutua y de una conexión infinita de fundamentos y fundados. Los fundamentos son ellos mismos existencias, y los existentes igualmente, son hacia muchos lados tanto fundamentos como fundados... La reflexión-en-otro del existente no está, sin embargo, separada de la reflexión-en-sí: el fundamento es la unidad de ambas, de la que ha salido la existencia. El existente contiene por ello en sí mismo la relatividad y su múltiple conexión con otros existentes, y está *reflejado* en-sí en tanto *fundamento*. Así, el existente es *cosa*.”<sup>119</sup> Esto significa, obviamente, que el concepto de *existente* en su despliegue se expresa como *cosa, la cosa... (das Ding)*

Esta categoría la conocemos desde la figura de la percepción, en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero en el terreno de la *Lógica* adquiere connotaciones más precisas: “La *cosa* se distingue de su *existencia*, tal como el algo puede distinguirse de su *ser*. La *cosa* y lo existente son inmediatamente uno y lo mismo... y la existencia como tal contiene en el momento de su mediación esta distinción misma, que es la diferencia entre la *cosa-en-sí* y la existencia *exterior*... La *cosa en sí* es lo existente como lo *inmediato esencial*, que se presenta por medio de la mediación superada... Las cosas en sí, de este modo, son los extremos de un silogismo, cuyo término medio lo constituye su existencia extrínseca; es decir, la existencia por cuyo medio ellas son otras entre ellas, y diferentes.”<sup>120</sup> Pero el filósofo precisa sus conceptos: “Así la *propiedad* de la cosa es la negatividad de la reflexión, por cuyo medio la existencia en general es un existente, y, como simple identidad consigo, es *cosa en sí*... Una cosa tiene *propiedades*; estas son sus determinadas relaciones con *otro*... La cosa en sí, por ende, es una cosa que tiene propiedades... la propiedad es esta relación recíproca misma, y la cosa no es nada fuera de ella.”<sup>121</sup> Es decir, las propiedades de la cosa están dadas por sus relaciones con lo *otro*.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.420

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.421

<sup>119</sup> *Enciclopedia*, § 123-124, p. 220 corr

<sup>120</sup> *Ciencia de la Lógica*, p.425-427

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.431

### ***el Fenómeno (Die Erscheinung)***

Esta categoría ha dado lugar a profundas reflexiones.<sup>122</sup> Hegel precisa que “la existencia es la intermediación del ser... Por consiguiente, el fenómeno es ante todo la esencia en su existencia; la esencia se halla de modo inmediato en ella...”<sup>123</sup> Pero el filósofo puntualiza en la *Enciclopedia*: “La esencia no está por ende detrás o más allá del fenómeno, sino que siendo la esencia lo que existe, la existencia es fenómeno.”<sup>124</sup> Así, el filósofo precisa: “El fenómeno es lo existente, mediado por su *negación*.”<sup>125</sup> Consiguientemente, “el contenido del fenómeno, que es diferente del contenido de la ley, es lo existente.”<sup>126</sup> De esta manera concluye que “el mundo fenoménico y el mundo esencial son, por lo tanto, cada uno en sí mismo, la totalidad de la reflexión idéntica consigo mismo y de la reflexión en otro, o sea del ser-en-sí y para sí y del aparecer.”<sup>127</sup> Consiguientemente, “la exterioridad recíproca del mundo fenoménico es totalidad y está enteramente contenida en su *relación-a-sí*.”<sup>128</sup>

### ***la relación esencial (das wesentliche Verhältnis)***

El filósofo despliega el movimiento de las categorías de la esencia planteando que “la verdad del fenómeno consiste en la *relación esencial*. Su contenido tiene una inmediata independencia y precisamente la intermediación *existente* y la *reflejada*, o la reflexión idéntica consigo misma.”<sup>129</sup> De esta manera puntualiza y concluye: “Por consiguiente, la relación esencial es de modo inmediato la relación del *todo* y de las *partes*.”<sup>130</sup>

### ***la relación del todo y de las partes (das V. des Ganzen und der Teile)***

Como sabemos, la categoría de *totalidad* ha sido destacada especialmente por los herederos del pensamiento dialéctico. Es una categoría fundamental en la construcción de los *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El filósofo explica con precisión: “En la relación entre el todo y las partes, ambos lados representan estas independencias; pero lo son de modo tal, que cada una incluye la otra en su aparecer, y al mismo tiempo está solamente como esta identidad de ambos...El todo es lo independiente, las partes son sólo momentos de esta unidad; sin embargo ellas son de igual modo también lo independiente, y su unidad reflejada es sólo un momento;...*Por consiguiente el todo consiste en las partes*; de manera que no es nada sin ellas..., pues lo que lo convierte en totalidad, es más bien su *otro*, es decir, las partes...”<sup>131</sup> Sin embargo, concluye que “Por consiguiente el todo y las partes se *condicionan* recíprocamente ...*el todo es igual a las partes y las partes son iguales al todo*. No hay nada en el todo que no esté en las partes, y nada en las partes que no esté en el todo. El todo no es una vida abstracta, sino la unidad

---

<sup>122</sup> cf. KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto*, 1ª. parte

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.439

<sup>124</sup> Op. cit., § 131, p 224

<sup>125</sup> *C.L.*, p.440

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.445

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.449

<sup>128</sup> *Enc.*, § 133, p. 225 corr

<sup>129</sup> *C.L.*, p.451

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.452

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.453

como unidad de una *diferente multiplicidad...*<sup>132</sup> Como decíamos, x x x, la inmanencia dialéctica del todo y las partes será un principio metodológico de los *Grundlinien*. El filósofo desarrolla su elaboración acerca de la relación de la fuerza y de su extrinsecación y de la relación de lo externo y lo interno, y concluye planteando que “La relación esencial, en esta identidad de la apariencia con lo interior, es decir, con la esencia, se ha determinado como *efectividad* (*Wirklichkeit*)”<sup>133</sup>

## 6 – La realidad efectiva o Efectividad (*Wirklichkeit*)<sup>134</sup>

Nuestro filósofo plantea que “la efectividad es la *unidad de la esencia y la existencia*; en ella la esencia sin configuración y la apariencia inconsistente... tienen su verdad.”<sup>135</sup> Consiguientemente, explica y puntualiza que “esta unidad de lo interior y lo exterior es la *Efectividad absoluta*. Sin embargo, esta efectividad es, primero, lo *absoluto* como tal... *En segundo lugar es la efectividad verdadera y propia. Efectividad, posibilidad y necesidad* constituyen *los momentos formales* de lo absoluto, o sea su reflexión. *En tercer lugar*, la unidad de lo absoluto y de su reflexión es la *relación absoluta*, o más bien lo absoluto como relación con sí mismo, es decir, *sustancia*.”<sup>136</sup> De esta manera nos conduce al concepto de *Lo Absoluto*.

### *Lo absoluto (das Absolute)*

Esta categoría ha dado lugar a severas confusiones, pues ordinariamente se ha atribuido a Hegel, de manera errónea, una concepción propia de la escolástica medieval. Por fortuna, algunos especialistas tales como A. Doz, X. Tillette, J. Colette, J.-L. Viellard-Baron, J.-F. Marquet, se han ocupado de precisar diferentes aspectos de este concepto en serios, detallados y cuidadosos estudios sobre «*L’Absolut et l’Esprit chez Hegel*», que fueron publicados en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.<sup>137</sup>

La visión dialéctica de nuestro filósofo le permite retroquedar esta categoría, ya desde las aproximaciones planteadas en su *Diferencia*: “El Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él.”<sup>138</sup> Más adelante, en la *Fenomenología*, planteará el concepto con mayor amplitud: “de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo... la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu [es]el concepto más sublime...solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto*”.<sup>139</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.454

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.465

<sup>134</sup> Los traductores contemporáneos más autorizados y reconocidos, como B. Bourgeois y P.-J. Labarrière, secundados por J-F Kervégan distinguen con precisión los conceptos *Realität* (*Realidad*) y *Wirklichkeit* (*Efectividad*); cf. KERVÉGAN, J-F., « *L’Effectif et le rationel* », en *Autour de Hegel*, 239-253

<sup>135</sup> *C.L.*, p.467

<sup>136</sup> *Ibidem*

<sup>137</sup> *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 80, N.1, 1996, « *L’Absolut et l’Esprit chez Hegel* » ; cf. DOZ, A., “*Le sens du mot “absolu” chez Hegel*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, pp. 37-48

<sup>138</sup> *Diferencia...*, p. 73; *Differenz...*, s. 96, *Werke*, 2 band

<sup>139</sup> *Fenomenología*, pp. 16, 19, 52

En la *Lógica*, desde la *Doctrina del ser* enuncia una primera formulación del concepto: “El concepto de la unidad el ser y del no-ser –o en forma refleja... el de la identidad de la identidad con la no identidad... sería la primera definición de lo Absoluto”<sup>140</sup>

Ya en la *Doctrina de la Esencia*, en ese movimiento de las categorías lógicas, matiza el concepto y presenta una nueva determinación: “Si por ende en un primer momento lo absoluto fue determinado como *ser*, ahora está determinado como *esencia*.”<sup>141</sup> Así precisa que “lo absoluto es la *esencia*.”<sup>142</sup> Consiguientemente, puntualiza y precisa el concepto: “Lo absoluto no es sólo el *ser*, ni tampoco la *esencia*... Lo *interior* es la *esencia*, pero como *totalidad*, que tiene esencialmente la determinación de estar *relacionada* al *ser* y de constituir el *ser* de modo inmediato. Lo *exterior* es el *ser*, pero con la determinación esencial de estar *relacionado con la reflexión*... Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos; es aquél que, en general, constituye el *fundamento* de la relación esencial, que solamente, como relación, no ha vuelto todavía en esta entidad suya, y cuyo fundamento no está todavía *puesto*... Lo absoluto es lo absoluto solamente porque no es la identidad abstracta, sino la identidad del ser y de la esencia, o sea la identidad de lo interior y lo exterior. Por lo tanto es él mismo la forma absoluta, que lo hace aparecer en sí, y lo determina como atributo”<sup>143</sup> Esto significa, en síntesis, que “lo absoluto es la unidad de lo interior con lo exterior como unidad *primera*, que existe *en sí*”<sup>144</sup> De este modo, puntualiza continuando con el desarrollo lógico de esta categoría: “Por consiguiente, dado que la *exposición* del absoluto empieza por su absoluta identidad... esta *actividad suya es el mismo movimiento de reflexión*, y sólo como tal *lo absoluto es verdaderamente la absoluta identidad*. ...al ser la apariencia como apariencia, es el retorno a sí, la reflexión que se resuelve a sí misma, y como tal lo absoluto es el ser absoluto. ...lo absoluto, como *primera* indiferente identidad, es él mismo sólo lo *absoluto determinado*...”<sup>145</sup> Consiguientemente, explica y precisa: “Lo absoluto es la forma absoluta, que en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido* absoluto.”<sup>146</sup>

En la *Doctrina del Concepto*, en un nivel más desarrollado, en las *adiciones* a la *Enciclopedia*, se explicita con claridad: “Uno se imagina ordinariamente que lo absoluto debe estar situado lejos, más allá, pero él es precisamente lo que es totalmente presente, que siempre, en tanto que ser pensante, llevamos con nosotros y utilizamos, incluso si nosotros no tenemos de ello una conciencia expresa.”<sup>147</sup> De modo que puntualiza con precisión, “la definición de lo absoluto que se presenta aquí a nosotros, es esta, que él es el *concepto*.”<sup>148</sup> Pero posteriormente desarrollará su razonamiento sosteniendo que “*la definición de lo*

---

<sup>140</sup> C.L., p. 68-69

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 339

<sup>142</sup> *Enciclopedia*, § 112, p. 210

<sup>143</sup> C.L., p.469-471

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.479

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.473

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.474

<sup>147</sup> *Encyclopédie*, Add. § 24, No. 2, p. 478

<sup>148</sup> *Encyclopédie*, Add. § 160, p.591



*absoluto* es desde ahora que él es el silogismo.”<sup>149</sup> Pero más ampliamente, en el despliegue del concepto, “cada esfera de la Idea lógica se muestra como una totalidad de determinaciones y como una presentación de lo absoluto.”<sup>150</sup>

El filósofo despliega las determinaciones de este concepto hacia el final de la *Enciclopedia*, en la sección del *Espíritu*, donde sostendrá que “*Lo Absoluto es el espíritu*: he aquí la definición suprema de lo Absoluto.”<sup>151</sup> Empero, en las *Adiciones* de las notas del filósofo se matizará y precisará: “La definición más alta del Absoluto es esta, que no es solamente en general el Espíritu, sino el espíritu absolutamente manifiesto a sí-mismo, el Espíritu conciente de sí-mismo, infinitamente creador...”<sup>152</sup>

B. Bourgeois nos explicará con mayor precisión,: “El Absoluto o el Espíritu absoluto *es* entonces la Idea, que se mediatiza con ella-misma en su inmediatez, que es la Idea de la Idea, el pensamiento del pensamiento; este ser de la Idea es así su actualización como “Idea pensándose”. Idea realizada formalmente por esta actualización de ella-misma en el saber filosófico, y realizada en su contenido en tanto que este pensamiento real de la Idea es el pensamiento de la Idea como contenido real de la naturaleza y del Espíritu.”<sup>153</sup> \*\*\*\*\*

P-J Labarrière puntualiza que “lo absoluto no es otro... que “el acto de mostrar lo que él es”; similarmente, el término que se dice “absoluto” es tal que él es reconocido como teniendo necesidad y poder de mostrar lo que él es, poniendo “fuera de” él lo que él es “en” sí mismo”<sup>154</sup> Lécrivain *et al* sostienen que “la audacia de Hegel consiste en pensar como sinónimos estos términos antónimos: lo absoluto y lo efectivo, como nudo concreto de la contingencia y de la necesidad; la efectividad no es tal sino como relación absoluta a sí misma. Lo absoluto y lo efectivo... son expresiones correlativas del movimiento de autodeterminación de la totalidad”<sup>155</sup>,

En conclusión, el filósofo infiere: “Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como *modo y manera*, que es su absoluta identidad con sí mismo, es *expresión* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo; y así es *efectividad (Wirklichkeit)*”<sup>156</sup> De modo que procede a desarrollar ese concepto

### ***La efectividad [la realidad efectiva] (die Wirklichkeit)***

“La *efectividad* tiene que entenderse como esta manera de ser absoluto reflejada... La efectividad se halla aún a un nivel más alto que la *existencia*... La efectividad, por ser ella misma una unidad formal *inmediata* de lo interior y lo exterior, está por ende en la

---

<sup>149</sup> *Enciclopedia*, § 181, p. 260

<sup>150</sup> *Encyclopédie*, I, Add. § 85, p. 519

<sup>151</sup> *Enciclopedia*, § 384, p. 237

<sup>152</sup> *Encyclopédie*, III, Add. § 384, p. 396

<sup>153</sup> *Op. cit.*, I, p. 49

<sup>154</sup> LABARRIÈRE, P.J., *Hegelianas*, p.307

<sup>155</sup> BIARD, J., *Op. cit.*, t. 2, p.287

<sup>156</sup> *C.L.*, p. 474

determinación de la *inmediación*, frente a la determinación de la reflexión en sí; o sea es una *realidad frente a una posibilidad*.<sup>157</sup>

Hegel procede entonces a desplegar la explicitación de las categorías de la *Efectividad*: Accidentalidad (contingencia) o efectividad, posibilidad y necesidad formales; Necesidad relativa... posibilidad y necesidad reales. Consiguientemente desemboca a la categoría de la *Necesidad absoluta*: “La necesidad absoluta es así la *reflexión* o *forma de lo absoluto*; es unidad del ser y la esencia, simple *inmediación* que es absoluta negatividad.(...) Esta *identidad del ser consigo mismo* en su negación es ahora *sustancia*. Es esta unidad como se halla *en su negación* o sea en la *accidentalidad*; así es la *sustancia*, como *relación consigo misma*. El *ciego* traspasar de la necesidad es más bien la *propia exposición* de lo absoluto, el movimiento en sí de éste que, en su extrinsecación, más bien se muestra a sí mismo.”<sup>158</sup>

## **7 - La relación absoluta (*das absolute Verhältnis*)**

Hegel desarrolla y explica que “*La que expone* a lo absoluto es la *necesidad absoluta*, que es idéntica consigo misma determinándose por sí misma... Esta relación en su concepto inmediato es la relación de la *sustancia* y los *accidentes*, el inmediato desaparecer y devenir de la apariencia absoluta en sí misma. Puesto que la sustancia se determina para representar el *ser-para-sí* frente a *otro* o sea la relación absoluta como real, constituye la *relación de la causalidad*... esta *unidad puesta*, de ella en sus *determinaciones*, que están *puestas como el todo mismo*, y por ende también como determinaciones, es entonces el concepto.”<sup>159</sup>

### **a- Relación de la sustancialidad**

El filósofo precisa que “La absoluta necesidad es absoluta relación, porque no es el ser como tal, sino el *ser* que existe *porque* existe, el ser como absoluta relación de sí con sí mismo. Este ser es la *sustancia*... La sustancia, al ser esta unidad del ser y de la reflexión, es esencialmente el *aparecer* y el *ser puesto* de aquellos... La sustancia, al ser esta identidad del ser y del aparecer, es la totalidad del todo...”<sup>160</sup> “pero la sustancia que existe para sí es causa.”<sup>161</sup>

### **b- La relación de causalidad**

De esta manera se remite a desarrollar esta categoría: “Esta relación de causalidad, al comienzo es sólo esta *relación de causa y efecto*, y así es la *relación formal de causalidad*.”<sup>162</sup> Empero, puntualiza que “*El efecto no contiene, por ende, en general nada que la causa no contenga*. Inversamente *la causa no contiene nada que no se halle en su efecto*. La causa es causa sólo porque produce un efecto, y *la causa no es otra cosa que esta determinación, la de tener un efecto, y el efecto no es otra cosa que el tener una causa*.”

---

<sup>157</sup> C.L., p. 479-480

<sup>158</sup> *Op. cit.*, pp. 489-490

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.491

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.492

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.494

<sup>162</sup> *Ibidem*

En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa; ...”<sup>163</sup> Por consiguiente, “La causa *se apaga* en su efecto; con eso se apaga también el efecto, pues es sólo la determinación de la causa. Esta causalidad que se apaga en el efecto es así una *inmediación*, que es indiferente frente a la relación de causa y efecto...” En consecuencia, “... el actuar... se convierte en un *actuar recíproco*, que vuelve a sí, es decir, un *actuar recíproco* infinito”<sup>164</sup>

### c- *La acción recíproca (die Wechselwirkung)*

Al desarrollar la categoría Hegel propone que “Ante todo la acción recíproca se presenta como una causalidad recíproca, de *sustancias presupuestas* y que se *condicionan*: cada una es frente a la otra *al mismo tiempo* sustancia activa y pasiva.”<sup>165</sup> En consecuencia, “La causalidad está *condicionada y condiciona*; lo que *condiciona* es lo *pasivo*, pero lo *condicionado* es también *pasivo*. ... Por consiguiente *la acción recíproca* es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo *como causa*.”<sup>166</sup> De esta manera el movimiento de las categorías nos lleva a la nueva dimensión que expresa *la revolución filosófica* operada por la dialéctica: se trata del concepto de *Libertad*, es decir, de la *Lógica de la Libertad*: “Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad*, o de la *libertad*.”<sup>167</sup>

## III –LA DOCTRINA DEL CONCEPTO (*die Lehre vom Begriff*) Como LA LÓGICA DE LA LIBERTAD

### 1.- *Concepto y Libertad*

El filósofo presenta la dimensión radicalmente novedosa y revolucionaria de su *Ciencia de la Lógica: la Libertad*: “Por consiguiente, en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*, y la libertad es la verdad de la necesidad”<sup>168</sup> G. Jarczyk y P.-J. Labarrière precisan y aclaran que “el concepto, en su principio y en su desarrollo, se revela idéntico al sujeto, y por consiguiente, a la libertad misma.”<sup>169</sup> Esta cuestión se esclarece en la *Enciclopedia*: “El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad*, en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es...; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en sí y para sí*”<sup>170</sup> Por consiguiente, “el concepto es más bien el principio de toda vida, y por eso al mismo tiempo lo que es absolutamente concreto.”<sup>171</sup>

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 495; cf. *Enc.* § 153, pp. 239-240

<sup>164</sup> *C.L.*, p.504

<sup>165</sup> *Ibidem*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p.505

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.506

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.513-515

<sup>169</sup> G. JARCZYK /P.-J. LABARRIÈRE, « Phénoménologie de l'esprit » et « Science de la logique », in TINLAND, O., (Dir.) et al, *Lectures de Hegel*, L. G. F., Paris, 2005, p. 75; cf. JARCZYK, G., “Nécessaire liberté”, in *Le concept dans son ambiguïté. La manifestation du sensible chez Hegel*, Kimé, Paris, 2006, 3e. P., ch. 2d., pp. 243-270; JARCZYK, G., *La liberté ou l'être en négation. Rapport et unité relationnelle dans la Logique de Hegel*, Kimé, Paris, 2010

<sup>170</sup> *Enciclopedia*, § 160, p.245

<sup>171</sup> *Encyclopédie*, Add. § 160, p. 590

De esta manera, el filósofo formula una tesis esclarecedora sobre la concepción dialéctica del concepto: “El *concepto* es, por consiguiente, la *verdad del ser y de la esencia...*”<sup>172</sup> Así recordamos que “la *esencia* se ha *generado* a partir del *ser*, y el concepto a partir de la *esencia*, y, por ende, también del *ser*.”<sup>173</sup> En otro pasaje había planteado que “el concepto mismo es *para-sí* la potencia de la necesidad y la libertad *efectiva*.”<sup>174</sup>

Necesitamos recordar una vez más la argumentación estructural que propone el filósofo al iniciar la *Doctrina del Concepto*: “De este lado el *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser y la esencia*, esto es a lo *inmediato* y la *reflexión*. Ser y *esencia*, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él es la *base y verdad* de ellos, considerada como *identidad*, donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su *resultado*; pero ya no están en él como *ser y como esencia...* La *lógica objetiva*, que considera el *ser y la esencia*, constituye, por ende, propiamente la *exposición genética del concepto*”<sup>175</sup> Esto implica que “El *movimiento dialéctico de la sustancia* a través de la causalidad y la acción recíproca, es, por ende, la *generación* inmediata del *concepto*, por cuyo medio se halla presentado su *devenir*.”<sup>176</sup>

Acerca de la superación dialéctica del formalismo lógico el filósofo aclara que “Si las formas lógicas del concepto fuesen verdaderamente recipientes muertos, pasivos e indiferentes, de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo.”<sup>177</sup>

Explicitando su concepción *ontológica* Hegel sostiene que “El concepto es más bien aquello que es verdaderamente primero, y las cosas son lo que son gracias a la actividad del concepto inmanente a ellas y que se revela en ellas”<sup>178</sup> Recordemos que el filósofo planteaba que “El concepto es lo que es inmanente a las cosas mismas; aquello por lo que ellas son lo que son, y concebir un objeto significa, por consecuencia, ser conciente de su concepto.”<sup>179</sup> Consiguientemente, “El concepto como tal es, en realidad, él mismo ya la identidad de sí mismo con la *realidad*.”<sup>180</sup>

De esta manera nos lleva a otra dimensión de la Lógica: “Pero la *identidad* del concepto que es precisamente la *esencia interna o subjetiva* de aquellas determinaciones, las pone en movimiento dialéctico, por cuyo medio se supera su aislamiento y con eso la separación del

---

<sup>172</sup> *Enciclopedia*, § 159, p 243, cf. *Encyclopédie.*, p. 589

<sup>173</sup> *C.L.*, p.532 P-J Labarrière precisa: “El Concepto es la dicción del Ser por el juego mediador de la Esencia. El Concepto es la dicción del Ser como Ser”, in *Hegeliana*, p. 292

<sup>174</sup> *Enciclopedia*, § 159, p.244

<sup>175</sup> *C.L.*, p.511

<sup>176</sup> *Ibidem*

<sup>177</sup> *Enciclopedia*, § 162, pp. 247-248

<sup>178</sup> *Encyclopédie*, Add. § 165, p 594

<sup>179</sup> *Ibid.*, Add. § 166, p. 595

<sup>180</sup> *C.L.*, p.667

concepto con respecto a la cosa, y como verdad de ellos surge la *totalidad*, que es el *concepto objetivo*.”<sup>181</sup>

## 2.- Dialéctica del Universal, el particular y el singular (*der Allgemeine, der Besondere, das Einzelne*)

Con mayor precisión el filósofo explica que “Este concepto general... contiene los tres momentos: de universalidad, particularidad e individualidad...*En primer lugar es puro concepto*, o sea es la determinación de la *universalidad*...*En segundo lugar* el concepto está, por esto, como este concepto *particular*...*En tercer lugar*, la *individualidad* es el concepto que se refleja desde la diferencia en la absoluta negatividad.”<sup>182</sup> Sin embargo precisa que “cada momento del concepto es él mismo todo el concepto.”<sup>183</sup> Por consiguiente, “lo universal es la totalidad del concepto; es un concreto, no es algo vacío, sino que más bien tiene un *contenido* por medio de su concepto... Con más exactitud, lo universal resulta ser de este modo esta totalidad.”<sup>184</sup> Así, “La determinación como tal pertenece al ser y a lo cualitativo; como determinación del concepto es particularidad”<sup>185</sup> “La *individualidad*, ... está ya puesta por la particularidad; ésta es la *universalidad determinada*, y por ende, la determinación que se refiere a sí, *el determinado determinado*.”<sup>186</sup> Esto significa que “En el concepto la identidad se ha desarrollado hasta convertirse en la universalidad, la diferencia en la particularidad, la oposición, que vuelve al fundamento, en la individualidad”<sup>187</sup>

De esta manera encontramos una formulación inusitada, la cual resultaría incomprensible en términos de la lógica formal, pero que se aclara cuando tenemos presente su dimensión ontológica, es decir, que la lógica del ser no ha sido cancelada, sino superada: “Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia... Lo particular tiene, frente a otros particulares, con los que se relaciona, una y la misma universalidad... es la *totalidad*. –Lo particular, por ende, no sólo *contiene* lo universal, sino que lo representa también *por medio de su determinación*; ...Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con *un otro*, su *aparecer hacia lo externo*...”<sup>188</sup>

Por lo tanto, el filósofo explicita que “El concepto es lo simplemente *concreto*... Los momentos del concepto, por consiguiente, no pueden ser separados; las determinaciones de la reflexión *deben* ser aprehendidas y valer cada una de por sí, separadas de las opuestas; pero en el concepto, estando *asentada* la *identidad* de sus momentos, cada uno de ellos sólo puede ser inmediatamente aprehendido desde los otros y juntamente con ellos.”<sup>189</sup> Consiguientemente, “Universalidad, particularidad e individualidad, tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, diferencia y fundamento. Sin embargo, lo universal es lo

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.528

<sup>182</sup> *Ibid.*, p.531

<sup>183</sup> *Enciclopedia*, § 163 p.249 corr.

<sup>184</sup> *C.L.*, p.534

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.535

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.546

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.544

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.536

<sup>189</sup> *Enciclopedia*, § 164, p. 249

idéntico consigo, *con la significación expresa* de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo individual.”<sup>190</sup>

Así pues, continuando el despliegue de la teoría del concepto Hegel plantea que “Como individualidad el concepto vuelve a sí en la determinación; ...Su retorno a sí, por consiguiente, en su *propia*, absoluta, originaria *división*, o sea el concepto como individualidad se ha puesto como *juicio*.”<sup>191</sup>

### 3.- El juicio (*das Urteil*)

El filósofo explica que “El *juicio* es el concepto en su particularidad como *relación* diferenciante de sus momentos,... El juicio es, por tanto, primeramente, la verdadera *particularidad* del concepto, puesto que es su determinación o diferenciación, que sigue siendo, empero, *universalidad*”<sup>192</sup>

Por consiguiente, explicita su concepción ontológica planteando que “*Todas las cosas son un juicio*, es decir, son *individuos* que en sí mismos son una *universalidad* o naturaleza interior; o son un *universal* que está *individualizado*; la universalidad y la individualidad se diferencian en ellas; pero son al mismo tiempo idénticas.”<sup>193</sup> Es decir, “el juicio mismo no es otra cosa que el concepto *determinado*.”<sup>194</sup>

Así pues, “El juicio es la *determinación* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo. ...Por consiguiente, el juicio puede llamarse la primera *realización* del concepto.”<sup>195</sup>

De este modo, el filósofo se remite a la explicitación de la sucesión, el encadenamiento y el desarrollo de los juicios, con lo cual supera las clasificaciones tradicionales. Por lo tanto, el despliegue del movimiento del juicio da lugar al surgimiento del silogismo: “*Por medio de este cumplimiento de la cópula*, el juicio se ha transformado en *silogismo*”<sup>196</sup>

### 4.-El silogismo (*der Schluss*): estructura silogística de lo real

Al iniciar el desarrollo del silogismo parecería que nos encontramos con formulaciones tradicionales: “El silogismo es la unidad del concepto y del juicio: es el concepto como la identidad simple... El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional.”<sup>197</sup> Sin embargo, en la explicitación más puntual de la *Enciclopedia* se muestra el carácter *ontológico* y pletórico de *ser* de la formulación hegeliana: “El silogismo es, por tanto, *el fundamento esencial de todo lo que es verdadero; y la definición de lo absoluto* es desde ahora que es el silogismo... “todo es un silogismo”: Todo es *concepto*, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* se confiere realidad

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, § 164, p. 249 corr

<sup>191</sup> *C.L.*, p.549

<sup>192</sup> *Enc.* § 166, p. 251-252 corr

<sup>193</sup> *Ibid.*, § 167, p. 253 corr

<sup>194</sup> *Ibid.*, § 171, p. 255

<sup>195</sup> *C.L.*, p.551

<sup>196</sup> *Ibid.*, p.584

<sup>197</sup> *Enc.*, § 181, p. 259-260

exterior mediante la *particularidad*, y de este modo y como reflexión negativa en sí, se hace *individual*.- O también, viceversa, lo efectivo es un *individual* que por medio de la *particularidad*, se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico a sí mismo. Lo efectivo es un singular que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico consigo mismo. Lo efectivo es uno, pero es también el despliegue de los momentos del concepto, y el silogismo es el curso circular de la mediación de sus momentos, por el cual lo efectivo se pone como uno.”<sup>198</sup> \*

En la *Ciencia de la Lógica* nos explica con mayor detalle: “El *silogismo* ha resuelto algo así como la reconstrucción del *concepto en el juicio*, y por eso como la unidad y verdad de ambos... En el *silogismo* las determinaciones del concepto están como los extremos del juicio, y al mismo tiempo está puesta la *unidad* determinada de ellos... Por consiguiente no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un silogismo*.”<sup>199</sup>

Consiguiente, hablando de maneta ontológica, el filósofo concluye: “Todas las cosas son el *silogismo*, esto es, un universal, que por medio de la particularidad ha concluido con la individualidad...”<sup>200</sup>

Por lo tanto, el despliegue de estas categorías nos lleva a una nueva dimensión: la *objetividad* “Es así como el concepto en general se ha realizado; con más exactitud, ha logrado una tal realidad, que es *objetividad*. La *realidad más cercana* era que el *concepto*, como unidad negativa en sí, se dirime y, como *juicio* pone sus determinaciones en una diferencia determinada e indiferente, y en el *silogismo* se opone él mismo a ellas... Este *ser*, por consiguiente, *es una cosa, que existe en sí y para sí: es la objetividad*.”<sup>201</sup>

## 5. - La objetividad (*die Objektivität*)

Hegel presenta el despliegue conceptual, indicando que “La objetividad contiene las tres formas del *mecanismo*, del *quimismo* y de la *relación de finalidad... la relación teleológica*.”<sup>202</sup> “La objetividad es así de cierta manera solamente una envoltura bajo la cual el concepto se mantiene escondido.”<sup>203</sup>

### *La Teleología (die Teleologie)*

El filósofo plantea que “La relación teleológica es el silogismo, en el cual el fin subjetivo se encadena con la objetividad exterior, a través de un término medio que es la unidad de ambos, en cuanto *actividad con arreglo a un fin* y en cuanto objetividad puesta *inmediatamente* bajo el fin, el *medio*.”<sup>204</sup> De esta manera, “La teleología tiene en general el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y para sí lo

---

<sup>198</sup> *Enc.*, §181, p 260 corr. ; sub. mío., cf. *Encyclopédie.*, p. 422; *Enzyelopädie*, bd. I, s. 332.

<sup>199</sup> *C.L.*, p.585

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.590

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.618-619

<sup>202</sup> *Encyclopédie*, Add. § 194, No.2, p.609

<sup>203</sup> *Ibid.*, Add. § 212, p. 614

<sup>204</sup> *Enc.*, § 206, p. 280 corr

infinito y lo absoluto --esto es un principio de libertad consciente en absoluto de su autodeterminación...”<sup>205</sup>

Más precisamente, “el fin es lo *universal concreto*, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y el de la exterioridad, y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo.”<sup>206</sup> Consiguientemente, “El fin ha resultado ser el *tercero*, al lado del mecanismo y el quimismo; es la verdad de ellos.”<sup>207</sup>

El filósofo plantea que “Este término medio íntegro es así él mismo la totalidad del silogismo, donde la actividad abstracta y el medio externo constituyen los extremos, cuyo término medio lo constituye la determinación del objeto por medio del fin, mediante el cual él es medio.”<sup>208</sup> De esta manera, “Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga entre sí* y aquél otro objeto, puede considerarse como la *astucia de la razón*. La finitud de la racionalidad tiene este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto.”<sup>209</sup>

André Lécrivain *et al* sostienen que “la relación teleológica, pasando del juicio objetivo al silogismo realizado y concretizado, restituye al concepto la plenitud de su poder de autodeterminación, más precisamente, el fin (subjetivo) es el concepto mismo que *se* determina y *se* realiza en el mundo (objetivo). (...) Se confirma así, una vez más, que la objetividad penetrada por la actividad teleológica es el modo de existencia propio del concepto.”<sup>210</sup>

Después de analizar detenidamente este capítulo, Jacques D’Hondt concluye que “el mundo que la filosofía hegeliana se esfuerza en comprender no es un mundo como el que el hombre habría recibido, sino uno que éste modifica según sus fines, en una *praxis*.”<sup>211</sup>

El filósofo, en consecuencia, nos conduce a la transición hacia una nueva dimensión de su *Lógica: la Idea*: “Así el concepto es esencialmente lo siguiente: que como identidad que existe para sí, es diferente de su objetividad *que existe en sí*, y tiene exterioridad solamente por este medio, pero en esta totalidad extrínseca, representa la identidad de ella que se determina a sí misma. Así el concepto es ahora la *Idea*.”<sup>212</sup>

## 6. -La Idea (*die IDEE*)

Como sabemos, bajo la palabra *Idea* Hegel presenta una categoría que no tiene nada que ver con el lenguaje ordinario del sentido común, que ha sido el terreno desde el que se han presentado las críticas ordinarias, incluyendo las sedicentes “materialistas”. Para este filósofo “*La Idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su Idea, o sea *algo tiene verdad sólo por*

---

<sup>205</sup> C.L., p.650

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.651

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 652

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.656

<sup>209</sup> *Ibid.*, p.657

<sup>210</sup> *Op. cit.*, t. 3, p. 323, 336

<sup>211</sup> D’HONDT, J., et al, *Hegel y el pensamiento moderno*, p. 29

<sup>212</sup> *Op. cit.*, p.663



*cuanto es Idea.*<sup>213</sup> Consiguientemente, "El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, no sólo *tienen que ser congruentes* con la Idea, sino que son ellos mismos la congruencia entre el concepto y la realidad"<sup>214</sup> Por lo tanto, "la Idea es la relación de la subjetividad, existente para sí, del simple concepto y de su objetividad, distinta de él."<sup>215</sup>

Esto significa que "La Idea es lo verdadero *en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad...* lo absoluto es la *Idea...* La Idea es la *verdad* porque la verdad consiste en que la objetividad se corresponda con el concepto... Pero *todo* ser efectivo, en tanto es un ser verdadero, es la Idea, y tiene su verdad únicamente por la Idea y en virtud de ella... La Idea... es esencialmente *concreta*, porque ella es el concepto libre determinándose a sí mismo y así determinándose a la realidad (...) La idea puede ser entendida como la *razón...* como el sujeto-objeto, como *la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su efectividad*, como aquello cuya *naturaleza sólo puede ser concebida como existente...* la Idea es ella misma la dialéctica que separa y diferencia eternamente lo idéntico a sí de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, el alma del cuerpo, y sólo así es ella eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno (...) La Idea es esencialmente *proceso* porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica."<sup>216</sup>

Por lo tanto, en el despliegue categorial precisa que "Así, en *primer lugar* la Idea es la *vida*, el concepto que, diferente de su objetividad, simple en sí, penetra su objetividad... Así la Idea es, *en segundo lugar*, la Idea de lo verdadero y de lo bueno, como *conocer y querer*. (...) *En tercer lugar* el espíritu conoce la Idea como su *absoluta verdad*, como la verdad existente en sí y para sí; la idea infinita, en que el conocer y el actuar se han igualado, y que es su propio *Saber absoluto de sí misma.*"<sup>217</sup>

### ***La vida (das Leben)***

Es inusitado que se presente una reflexión filosófica sobre *la vida* en un tratado de *Lógica*. Aquí se expresa la radical novedad de la *Ciencia de la Lógica*. Sobre esta cuestión Hegel sostiene que "La Idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas de pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse de ningún contenido tal como la Idea o la vida... Pero la Idea inmediata es la *vida.*"<sup>218</sup> p.671 Consiguientemente, "El viviente es el silogismo cuyos momentos son ellos mismos sistemas y silogismo en sí mismos, pero que son silogismos activos, procesos, y, en la unidad subjetiva del viviente, son solamente un proceso *único*. El viviente es, por tanto, el proceso de su concluirse consigo mismo que transcurre a través de *tres procesos.*"<sup>219</sup> Esto

---

<sup>213</sup> C.L., p.665

<sup>214</sup> *Ibid.*, p.666

<sup>215</sup> *Ibid.*, p.668

<sup>216</sup> *Enc.* §§ 213, 214, 215, pp. 283-286 corr.; cf. *Encyclopédie*, pp. 446-449 ; *Enzyklopädie*, s. 367-372

<sup>217</sup> C.L., p.669

<sup>218</sup> *Ibid.*, p.671

<sup>219</sup> *Enc.*, § 217, p.287

significa que la *Lógica* hegeliana ambiciona a expresar la *lógica de la vida y de lo viviente*, no la lógica de lo muerto, de “*los huesos de un esqueleto sin vida arrojados en desorden.*” El filósofo aclara que “En el *Espíritu*, empero, la vida aparece por una parte como opuesta al *Espíritu* mismo, por otra parte como puesta juntamente con él, y esta unidad resulta a su vez generada por él... Por lo tanto, por una parte la vida como tal es un *medio* para el *Espíritu* y así éste la contrapone a sí mismo; por otra parte el *Espíritu* es individuo viviente, y la vida es su cuerpo...”<sup>220</sup>

Consideramos que este es el lugar adecuado para presentar las precisiones que propone Hegel acerca de la relación existente entre la naturaleza y el *Espíritu*, que ha sido también un motivo de serias confusiones que se derivan del desconocimiento de la obra del filósofo: “La naturaleza no es justamente una cosa firme y acabada para sí misma, que entonces podría subsistir también sin el *Espíritu*, sino que ella arriba solamente en el *Espíritu* a su término y a su verdad, y de la misma manera, por su parte, el *Espíritu* no es simplemente un más allá abstracto de la naturaleza, sino que él no es verdadero y verificado como *Espíritu* sino en la medida en que él contiene en él a la naturaleza como superada.”<sup>221</sup> Esta formulación echa por tierra las críticas ordinarias a la filosofía hegeliana, las cuales pretenderían que para este filósofo la categoría de *Espíritu* designaría algo así como un *Gespent*, un *Phantome* o un “*espanto*”, “*fantasma*” o “*ánima en pena*”, o bien una “*divinidad*” externa al hombre, ubicada *en un lejano más allá*, como pretendieron los groseros materialismos.

### ***La Idea del conocer (die Idee des Erkennens)***

El filósofo precisa que “La vida es la Idea inmediata, o sea la Idea como su *concepto* todavía no realizado en sí mismo. En su *juicio*, tal Idea es el *conocer* en general ... La elevación del concepto sobre la vida consiste en que su realidad es la forma conceptual liberada hasta la universalidad... --El *pensar*, el *Espíritu*, la *conciencia de sí mismo*, son determinaciones de la Idea, puesto que ella se tiene a sí misma como objeto...”<sup>222</sup>

Así mismo, plantea en la *Enciclopedia*, “Con arreglo a la naturaleza del concepto, el análisis es lo primero, por cuanto hay que elevar primero el material dado, empíricamente concreto, a la forma de abstracciones universales, que sólo entonces pueden ponerse en el método sintético como definiciones.”<sup>223</sup>

### ***La Idea del bien (die Idee des Guten)***

El despliegue de la Idea del conocer nos lleva a otra dimensión: “La *verdad* del bien como unidad de la idea teórica y \*de la práctica ha sido *puesta*, a saber, que el bien alcanzado en sí y para sí consiste tanto en que el mundo objetivo es en sí y para sí la Idea como que ésta, al mismo tiempo, se pone eternamente como *fin* y siendo activa produce su

---

<sup>220</sup> C.L., p.672 ; cf. MARMASSE, G., *Le corps entre la nature et l'esprit*, in *LES CAHIERS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE*, (Dir.) CARON, M., «HEGEL», Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 315-334

<sup>221</sup> *Encyclopédie*,. Add. § 96, p.529

<sup>222</sup> *Op. cit.*, p.683

<sup>223</sup> *Enc.*, § 231, pp. 292-293

efectividad.- Esta vida que desde la diferencia y finitud del conocimiento regresa a sí, y mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él, es la *Idea especulativa o absoluta*.<sup>224</sup> Con mayor exactitud precisa: “La Idea, por cuanto el concepto, *para sí*, es ahora lo determinado en sí y para sí, es la *Idea práctica*, esto es *el actuar*.”<sup>225</sup>

Por consiguiente, “La Idea del bien puede hallar su acabamiento sólo en la Idea de lo verdadero... la primera premisa de su actuar [de la Idea práctica] es la *objetividad inmediata* del concepto, según la cual el fin, sin ninguna resistencia, se comunica con la efectividad, y está en simple, idéntica relación con ella.”<sup>226</sup> Por lo tanto, “la realización del bien frente a otra efectividad opuesta es la mediación que es esencialmente necesaria para la relación inmediata y para la efectivación del bien... es una objetividad que sería el sumergirse del concepto en la exterioridad (...) la actividad... constituye, en verdad, al mismo tiempo el ponerse de la identidad, *existente en sí*, del concepto objetivo y de la efectividad inmediata.”<sup>227</sup>

De esta manera plantea que “La Idea del concepto determinado en sí y para sí se halla puesta con esto, como Idea que está ahora no solamente en el sujeto activo, sino también como una efectividad inmediata, y viceversa esta efectividad, tal como está en el conocer, está puesta de manera que sea una objetividad verdaderamente existente... Por lo tanto en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la Idea práctica; la efectividad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; ...como mundo objetivo cuyo fundamento (*Grund*) interior y subsistencia efectiva es el concepto. Esto es la Idea absoluta (*die absolute Idee*).”<sup>228</sup>

## 7.- La Idea absoluta (*die absolute Idee*) y la praxis

Hegel presenta y explica esta categoría concluyente de la *Ciencia de la Lógica* planteando que “la Idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la Idea teórica y de la práctica... La Idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye..., a causa de esta inmediatez de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*; ... Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la Idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*.(...) “La Idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones y la tarea de la filosofía es conocerla en éstas.... La filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la Idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto.”<sup>229</sup>

Las precisiones de la *Enciclopedia* tienen una gran calidad didáctica: “La Idea absoluta es ante todo la unidad de la Idea teórica y de la Idea práctica, y con eso al mismo tiempo la

---

<sup>224</sup> *Enc.*, § 235, p. 295

<sup>225</sup> *C.L.*, p.718

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.721

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 722

<sup>228</sup> *Ibid.*, p.723

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.725

unidad de la Idea de la vida y de la Idea del conocimiento... La unidad y verdad de estas dos Ideas es la Idea que es *en y para sí* y por ello *absoluta*.<sup>230</sup> Consiguientemente: “La *Idea absoluta*... es para sí la *forma pura* del concepto que intuye *su contenido* como ella misma. Es para sí *contenido* en tanto ella es el distinguir ideal de sí misma respecto de sí y uno de los distintos es la identidad consigo, en la cual sin embargo está contenida la totalidad de la forma como el sistema de las determinaciones de contenido. Este contenido es el sistema de lo *lógico*. Como *forma* no le queda aquí a la idea nada más que el *método* de este contenido: el saber preciso del valor garantizado de sus momentos.”<sup>231</sup>

### *el método (die Methode)*

También la formulación de la *Enciclopedia* resulta esclarecedora: “Es así que nosotros hemos tenido el contenido, y lo que nosotros tenemos todavía, es el saber que el contenido es el desarrollo vivo de la Idea... Cada uno de los grados considerados hasta ahora es una imagen del absoluto... él se propulsa en dirección del todo, cuyo desarrollo es lo que hemos designado como método.”<sup>232</sup> Esto significa que “el método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso *en ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto.”<sup>233</sup>

Es muy significativo que el filósofo explicita su concepto de Método sólo hasta el final de la obra. Así, en la explicitación de la *Ciencia de la Lógica* Hegel nos explica que “El método ha surgido de esto como *el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo*, como lo absoluto,... como el puro corresponderse del concepto y de su realidad, es decir, como una existencia que es el concepto mismo. Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida... con el *significado* de que *el concepto es todo*, y su movimiento es la *actividad universal absoluta*... Por consiguiente, el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto... podría ofrecer resistencia... Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*, este es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto. Por consiguiente el método no sólo es la potencia suprema o, mejor dicho, la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso*, que lo lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma, en toda cosa*.... El método es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto, sino como su propio actuar subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscitiva (...) Lo que, por tanto, constituye el método, son las determinaciones del concepto mismo y sus relaciones, que ahora tienen que ser consideradas en su significado de determinaciones del método.”<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> *Encyclopédie*, Add. § 236, p.622

<sup>231</sup> *Enciclopedia*, § 237 p. 296

<sup>232</sup> *Encyclopédie*, Add. § 237, p.623

<sup>233</sup> *Enc.*, § 243, p.298

<sup>234</sup> *C.L.*, p.725-726

Por consiguiente, explica que “la totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo... Lo esencial consiste en que el método absoluto halla y conoce la *determinación* de lo universal en este universal mismo... Por lo tanto, el método del absoluto conocer es *analítico*... Sin embargo, este método es también  *sintético*... Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*.”<sup>235</sup>

Resulta particularmente relevante la precisión del filósofo acerca de que “en realidad, el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto.”<sup>236</sup>

Asimismo tiene un gran valor la formulación que concibe “el método como un *sistema de la totalidad*.”<sup>237</sup>

Por consiguiente, ya para finalizar la *Lógica* el filósofo plantea que “a causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la naturaleza se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí...(...) El método es el concepto puro, que se relaciona sólo con sí mismo; por consiguiente, es la simple *relación consigo mismo*, que es el ser. Pero ahora es también un *ser lleno*, o sea el *concepto que se concibe a sí mismo*, el ser como la totalidad *concreta*, y al mismo tiempo absolutamente *intensiva*.”<sup>238</sup>

En consecuencia, explica que “en la Idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Ella misma es el concepto puro que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la Ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, superando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia.”<sup>239</sup> En este sentido, “Vale decir, dado que la Idea se pone como absoluta *unidad* del concepto puro y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del *ser*, está así como la *totalidad* en esta forma –es decir, la *naturaleza*.”<sup>240</sup>

De esta manera el filósofo concluye esta trascendental obra planteando que “Esta primera decisión de la Idea pura, es decir, de determinarse como Idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el concepto puro que se comprende a sí mismo.”<sup>241</sup>

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.730

<sup>236</sup> *Ibid.*, p.734

<sup>237</sup> *Ibid.*, p.738

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.740

<sup>239</sup> *Ibidem*

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.740-741

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.741

En una formulación comprensiva de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la *Idea Absoluta* se encuentra en la vida y en la naturaleza: “La Idea que es *para sí*, considerada según esta su *unidad* consigo, es *intuir*; y la Idea intuicionante es *naturaleza*. En cuanto intuir empero, la Idea está puesta en una determinación unilateral de la inmediatez o la negación, mediante una reflexión extrínseca. Pero la *libertad* absoluta de la Idea consiste en que ella no hace sino *pasar* en la *vida*, ni en que como conocimiento finito, la deja *aparecer* en sí misma, sino en que, en la absoluta verdad de sí misma, se *resuelve* a dejar libremente ir *fuera de ella-misma*, el momento de su particularidad o de su primera determinación o alteridad, la *Idea inmediata*, como su reflejo, ella misma, como *naturaleza*.”<sup>242\*\*\*</sup>

Esta valoración se presenta con mayor fuerza en el *Agregado (Zusatz)* final de la *Lógica* en la *Enzyklopädie*: “Ahora hemos hecho el retorno al concepto de Idea por el cual comenzamos. Al mismo tiempo, este retorno al comienzo es un progreso. Aquello por lo que comenzamos era el ser, el ser abstracto, y desde ahora tenemos la *Idea* en tanto que *ser*; pero esta Idea que es, es la *naturaleza*.”<sup>243</sup>

### **BALANCE: Las aportaciones de la *Ciencia de la Lógica***

En esta exposición hemos estudiado, analizado y presentado las categorías de la *Lógica ontológica*, la *Lógica del Ser*, la *Lógica de la esencia* y la *Lógica del Concepto*; de la *Lógica de la vida* y *Lógica de la libertad*. Las categorías heredadas de la lógica tradicional en tanto que lógica de la forma, han sido retroqueladas por Hegel, para reformularlas e integrarlas en la *Lógica de la libertad*. Se trata, como sostiene el filósofo, de comprender *lo que es* el Estado como configuración de la *libertad*, y de comprender las diversas *configuraciones* en las que se estructuran los momentos o figuras particulares subsumidas en el *Estado*. Esta nueva *Lógica* nos permite comprender las “herramientas” lógicas con las cuales se ha develado la *Lógica de la vida estatal* explicitada en la *Filosofía del Derecho*. Tal como afirmaban A. Lecrivain, J.-F. Kervegan y Th. Rossi Leidi, esta *Lógica* constituye el andamiaje sobre el cual se construyó la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

### **BILIOGRAFÍA**

#### **OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL**

HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, S.A., 1968.  
HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Abada, Madrid, 2007

#### **OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN**

HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 1 u. 2 Band, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969  
Band I, Erster Teil, *Die objective Logik*. Erstes Buch  
Band II, Erster Teil, *Die objective Logik*. Zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen*  
----- Zweiter Teil, *Die Subjektive Logik oder Die Lehre vom Begriff*

<sup>242</sup> *Enciclopedia*, § 244, p. 299 (corr.); *Encyclopédie*, § 244, p. 463; *Enzyklopädie*, § 244, s. 392

<sup>243</sup> *Encyclopédie*, Add. § 244, p. 624

## OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS

HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, (Trad. G.Jarczyk / P-J.Labarrière)  
Premier tome - Premier livre, *L'être*, (1972)  
Premier tome - Deuxième livre, *La doctrine de l'essence*, (1976)  
Deuxième tome, *La logique subjective ou doctrine du concept*, (1981)

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL

BIARD, J., et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1981.  
v .I - *L'Être* (1981)  
v .II- *Doctrine de L'Essence* (1983)  
v. III- *Doctrine du Concept* (1987)

BELAN, A., *La Logica e il "suo" altro*, Padova, Il Poligrafo, 2002  
CORTELLA, L., *Dopo il sapere assoluto*, Milano, Guerini e Associati, 1995  
DENIS, H., *Logique hégélienne et systèmes économiques*, PUF, Paris, 1984  
DOZ, A., *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Ed. Vrin, Paris, 1987  
HARRIS, E., *Lire la logique de Hegel*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, Suisse, 1987

HYPPOLITE, J., *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953  
HYPPOLITE, J., *Lógica y existencia*, México, U.A.P., 1987

JARCZYK, G., *La réflexion spéculative*, Ed. Kimé, Paris, 2004  
JARCZYK, G., "*Le concept dans son ambiguïté. La manifestation du sensible chez Hegel*", Kimé, Paris, 2006  
JARCZYK, G., *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*, Ellipses Ed., Paris, 1999  
JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980

LARDIC, J-M., *L'infini et sa logique*, Paris, L'Harmattan, 1995  
LEBRUN, G., *La patience du Concept*, Ed. Gallimard, Paris, 1972  
LUGARINI, L., (a cura di), *Hegel, fra Logica ed Etica*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1982  
RAURICH, *Hegel y la lógica de la pasión*, Ed. Marymar, Argentina, 1976  
SOUAL, Ph., *Intériorité et réflexion. Etude sur la logique de l'essence chez Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2009  
WAHL, J., *La Lógica de Hegel como fenomenología*, Pléyade, Bs. Aires, 1968

## ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

### **1970, T. XXXIII, Cahier III**

Gadamer, H-G., *Signification de la "Logique" de Hegel*, pp. 675-700

### **1981, T.44**

Jarczyk, G., *Une approche de la vérité logique chez Hegel*, pp. 239-247

### **1985, T.48, Cahier 1**

Jarczyk, G., *Concept du travail et travail du concept chez Hegel*, pp. 21-35

### **1997, T. 60, Cahier 2 *Archives de Philosophie***

Lécrivain, A., *Phénoménologie de l'Esprit et logique*, pp. 179-196

### **2012, T. 75, Cahier 2, avril-juin 2012**

Hegel. *Science de la logique*, 1812. Deux siècles après

Kervegan, J.-F., "*La science de l'Idée pure*", pp. 189-215

Giuspoli, P., "*Le concret de la raison. Ontologie... dans l'élaboration de la Science de la logique*", pp 217 ss

Marmase, G., *La logique hegelienne et la vie*, pp. 235-252

Sandkaulen, B., *La pensée post-métaphisique de Hegel*, pp. 253-266

## Primera parte capítulo 4

### IV - LAS CONFIGURACIONES OBJETIVAS DE LA LIBERTAD:

#### LA FILOSOFÍA DEL DERECHO [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] <sup>1</sup>

Hemos sostenido, desde el inicio de este trabajo, que las dificultades fundamentales que encuentran los lectores no dialécticos de la *Filosofía del Derecho* se derivan de la incompreensión o el desconocimiento de los conceptos elaborados en el *Sistema* hegeliano formulado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en las magnas obras que le preceden: la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*. Efectivamente, como mostraremos con precisión en este capítulo, sostenemos que esas obras y su amplio despliegue y formulación conceptual constituyen un *presupuesto*, y aún más, consisten en *premisas ontológicas, lógicas y epistemológicas* que se convierten, como hemos indicado, en las herramientas conceptuales, el método, el fundamento, el andamiaje, la estructura y el movimiento de esta obra.<sup>2</sup> El filósofo, empero, desarrolló la reformulación y la refundición o retroquelado del legado histórico de los conceptos propios de la filosofía del Estado, los cuales presenta orgánicamente en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Por consiguiente, esta obra constituye una síntesis y superación o *Aufhebung* tanto de la concepción orgánica de Platón y Aristóteles como, de la *filosofía del derecho natural*.

### LAS INTERPRETACIONES

#### a) los hegelianos y los eruditos

Como se sabe, reconocidos filósofos han efectuado sesudos estudios acerca de la obra que nos ocupa. Destaca el excelente trabajo de F. Rosenzweig *Hegel und der Staat*,<sup>3</sup> publicado en 1920, en el cual muestra paso a paso, desde los escritos juveniles hasta las obras de madurez, el proceso de elaboración de la concepción hegeliana del Estado. El libro de Eric Weil *Hegel et l'État*, publicado en 1951, abre una época de relectura desprejuiciada, abierta y directa, y de reapropiación de la obra en cuestión. Este trabajo constituye un verdadero hito en los estudios sobre este tema, pues el autor se lanza a efectuar un análisis preciso y

---

<sup>1</sup> **NOTA BIBLIOGRÁFICA.- TRADUCCIONES al Esp.** La mayoría de las traducciones de la Filosofía del derecho al español adolecen de severas dificultades, puesto que los editores y traductores no han sido muy cuidadosos con los matices y giros lingüísticos, de modo que muchas veces alteran el sentido del texto en alemán. \*\*\*

<sup>2</sup> Considerando las referencias explícitas e implícitas a las grandes obras encontraremos datos significativos: El filósofo declara insistentemente que considera a aquellas obras como un *presupuesto*. Se remite a la *Fenomenología*, en 7 ocasiones explícitamente y en otras 5 implícitamente. Se remite a la *Ciencia de la Lógica* en 6 y en 28 ocasiones. Se remite a la *Enciclopedia*, en 17 y en 7 ocasiones.. Considerando sólo los conceptos fundamentales elaborados en aquellas obras, encontramos: *Fenomenología*: configuración 9, conciencia 7, entendimiento 37, autoconciencia 21, vida 17, deseo 5, reconocimiento 17, trabajo 22, razón 38, Espíritu 39, eticidad 61, moralidad 22, cultura 21, derecho 81, reconciliación 6, religión 20, saber 11, ciencia 22, sustancia 34, sujeto 21. Para la *Ciencia de la Lógica*: finito 19, infinito 10; esencia 12, reflexión 17, identidad 9, contradicción 14, efectividad 39; subjetividad 59, concepto 58, universal 96, particular 56, individuo 63, juicio 7, silogismo 2; objetividad 29, fin 38, medio 11, idea 38, vida 17, verdad 29, bien 30.<sup>2</sup> Encontraremos la recurrencia de estos conceptos a todo lo largo de los *Grundlinien*. cf. J-F. KERVÉGAN, *Index des notions*, in G.W.F. HEGEL, *Principes de la Ph. du droit*, pp. 457-471

<sup>3</sup> ROSENZWEIG, F., *Hegel et l'Etat*



detallado de sus conceptos fundamentales, mostrando su radical novedad y consistencia.<sup>4</sup> Los trabajos de N. Bobbio, publicados en sus *Studi hegeliani*<sup>5</sup> contribuyeron a la comprensión de la radical novedad que representa la obra del filósofo alemán frente al iusnaturalismo, así como las aportaciones que se expresan en la refundición y reformulación de los conceptos de *sociedad civil*, *Estado* y *derecho* con los cuales construye y funda la nueva filosofía del derecho y del estado.

La amplia, fina y erudita obra de Bernard Bourgeois —un reconocido traductor, estudioso, divulgador y hermeneuta del sistema hegeliano y de su pensamiento político— ha contribuido a la traducción exacta de los conceptos hegelianos, a una hermenéutica más consistente, a la demostración de la vigencia de la concepción dialéctica de Hegel acerca del Estado, así como al análisis, estudio y comprensión de esta obra. Destaca de manera particular la fina, precisa y erudita obra *Le Droit Naturel de Hegel*<sup>6</sup> en la cual presenta un análisis y un comentario exhaustivo de los problemas que se plantea el filósofo, de las tesis y conceptos que esboza y del programa de trabajo que se propone desde su obra temprana de 1802, que dará lugar 19 años después a su *Grundlinien*. Asimismo en sus artículos integrados en sus *Études hégéliennes* aborda un amplio espectro de temas de la obra hegeliana, desde la formación del *Sistema*, la especulación hegeliana, dialéctica y estructura, la historia, la religión, el derecho, la sociedad y el Estado.<sup>7</sup>

Otros filósofos han dedicado estudios menores que analizan conceptos o aspectos particulares de esta obra. Ya en 1940 Jean Hyppolite consagraba un artículo al estudio del *Prefacio* a los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel en el cual afirmaba que “la filosofía hegeliana del Derecho está viva todavía, menos tal vez en lo que ha pretendido establecer de definitivo que en los problemas que ha planteado.”<sup>8</sup>

Francois Châtelet, con su *Hegel* (1968)<sup>9</sup> contribuyó a la comprensión del proceso de formación del *Sistema* filosófico hegeliano, así como a la valoración fresca y desprejuiciada del significado de cada una de sus grandes obras, disolviendo así los prejuicios provenientes de las lecturas precipitadas, particularmente el que se refiere al supuesto *fin de la historia*.

Resulta especialmente relevante *Hegel et la philosophie du Droit* (1969),<sup>10</sup> obra colectiva de E. Weil, K-H. Ilting, E. Fleishmann, B. Bourgeois y J-L Gardies, con la cual estos especialistas contribuyen a precisar algunos aspectos de esta obra, tales como su forma lógica, el concepto de conflicto, su relación con la filosofía de la historia, la dimensión jurídica y la figura de el *Príncipe*.

J. Juszezak ha destacado en *Hegel et la liberté* (1980)<sup>11</sup> que el hegelianismo es una filosofía de la libertad, mostrando las limitaciones de la interpretación materialista acerca de esta obra y de este concepto. Asimismo, otra obra colectiva publicada bajo la dirección de G.

---

<sup>4</sup> WEIL, E., *Hegel et l'Etat*; cf. WEIL et al, *Hegel et la philosophie du droit*

<sup>5</sup> BOBBIO, N., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981

<sup>6</sup> BOURGEOIS, B., *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*; cf. *El pensamiento político de Hegel; Les Actes de l'Esprit; Éternité et historicité de l'Esprit selon Hegel; Philosophie et droits de l'Homme*

<sup>7</sup> BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes*; cf. *La raison moderne et le droit politique*, Lib. Vrin, Paris, 2000

<sup>8</sup> HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, v. I, IVe. P., cap. I, p. 91

<sup>9</sup> CHÂTELET, F., *Hegel*

<sup>10</sup> WEIL, E., et al, *Hegel et la philosophie du Droit*

<sup>11</sup> JUSZEZAK, J., *Hegel et la liberté*; cf. *L'Antropologie de Hegel...*

Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel* (1986)<sup>12</sup> autores como B. Bourgeois, H. Denis, J. D'Hondt y otros abordan cuestiones que se refieren a los derechos del hombre, la sociedad civil, la persona y el derecho, la vida ética, la violencia y la libertad política, con lo cual han contribuido significativamente a su comprensión.

En la excelente obra del filósofo brasileño D. Rosenfield *Política y libertad* (1984)<sup>13</sup> encontramos nuevas aportaciones que esclarecen y enriquecen el estudio y la apropiación de esta obra; empero, aunque el libro lleva como subtítulo *La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en realidad se trata de una presentación exhaustiva de la obra de Hegel, en la cual el autor aclara con precisiones, matices y reflexiones acerca del texto en cuestión, mostrando la vigencia de esos conceptos.

En la obra de G. Jarczyk y P-J. Labarrière *Hegeliiana* (1986) se presentan cuatro textos consagrados a analizar algunos aspectos fundamentales de *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*,<sup>14</sup> Labarrière sostiene que “toda la filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad... la «idea del derecho» es justamente la inteligencia de ese camino concreto gracias al cual la libertad se hace historia desplegándose en el universo de las estructuras, de las leyes y de las relaciones(...) la filosofía del derecho” de Hegel es una filosofía de la libertad.”<sup>15</sup> Asimismo, con *Le syllogisme du pouvoir*, (1989)<sup>16</sup> contribuyeron con su excelente versión bilingüe, traducción y comentario de la sección consagrada a la *Eticidad*, en donde destacan y subrayan la estructura lógica –*silogística*– de la obra.

El trabajo de D. Losurdo *Hegel et les libéraux. Liberté-égalité-état* (1988)<sup>17</sup> contribuyó a despejar los prejuicios generados por K. Popper acerca del supuesto estatismo y totalitarismo antiindividualista de Hegel. En sus eruditas obras *Hegel e la Germania* (1997) y *Hegel e la libertà dei moderni* (1999), apoyándose en investigaciones y publicaciones recientes, muestra que el filósofo no expresaba sus auténticas convicciones previniéndose de la censura, y debate con aquellos que, como Bobbio, siguen calificando a Hegel como un conservador. En la obra de J-C. Pinson *Hegel, le droit et le libéralisme* (1989)<sup>18</sup> se destaca el papel de la *lógica de la contingencia* y la relación del individuo y el Estado en la concepción hegeliana, con lo cual se muestra el *momento liberal* de la concepción dialéctica, y así se refuta y echa por tierra, indirectamente, la pretensión popperiana de identificar al *Estado* hegeliano con el totalitarismo. Henri Denis, reconocido historiador del pensamiento económico, contribuyó con su trabajo *Hegel penseur politique* (1989)<sup>19</sup> al mostrar y destacar la vigencia de la concepción hegeliana sobre el Estado, el derecho y la libertad.

En la más reciente traducción francesa de los *Principes de la philosophie du droit* (1998), efectuada por J-F. Kervégan. disponemos de la versión más exacta y más acabada que se ha elaborado en esa lengua; en su *presentación “L’ institution de la liberté”* encontramos una

---

<sup>12</sup> PLANTY-BONJOUR, G., et al, *Droit et liberté selon Hegel*

<sup>13</sup> ROSENFELD, D., *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*

<sup>14</sup> G. JARCZYK / P-J. LABARRIÈRE, *Hegeliiana*, 2e. P., “Lignes fondamentales de la Ph. D. pp. 217- 284

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 222 y 228

<sup>16</sup> G. JARCZYK / P-J. LABARRIÈRE, *Le syllogisme du pouvoir*

<sup>17</sup> LOSURDO, D., *Hegel et les libéraux; Hegel e la libertà dei moderni ; Hegel e la Germania.*

<sup>18</sup> PINSON, J-C., *Hegel, le droit et le libéralisme*, PUF, Paris, 1989

<sup>19</sup> DENIS, H., *Hegel penseur politique*, 1<sup>e</sup>. P., cp. 7, pp. 109-170 ; 2<sup>e</sup>. P., cp. 1, pp. 171-199; cf. *Logique hégélienne et systèmes économiques*

reflexión aguda y erudita acerca de finos matices de la obra.<sup>20</sup> En *Hegel: penseur du droit*, obra colectiva coordinada por él, se publican varios trabajos eruditos que abordan y esclarecen importantes aspectos de los *Principes*.<sup>21</sup>

André Lécrivain con su *Hegel et l'Éticité* (2001)<sup>22</sup> nos presenta uno de los más recientes, precisos y eruditos trabajos consistente en un fino comentario hermenéutico de la tercera parte de los *Grundlinien* consagrada justamente a la *Eticidad*. Así, este promotor del famoso seminario sobre la *Ciencia de la Lógica* que dio por resultado y se plasmó en los tres volúmenes de la *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*,<sup>23</sup> contribuye a demostrar puntualmente que “la *Filosofía del derecho* ciertamente está construida a partir de los modos de encadenamiento conceptual tales como han sido definidos y expuestos en la *Ciencia de la Lógica*.”<sup>24</sup>

Recientemente se publicaron en Francia dos excelentes textos sobre el Estado y el Derecho en Hegel, los cuales constituyen aportaciones relevantes. El primero fue editado por el CNRS y dirigido por F. Kervegan y G. Marmasse, quienes convocaron a varios eruditos para participar en esta obra colectiva: *Hegel: penseur du Droit*<sup>25</sup> (2004). El segundo es el texto de Th. Rossi Leidi *Hegel et la liberté individuelle, ou les apories de la liberté moderne*<sup>26</sup> (2011). Estas obras son los resultados de trabajos serios, pacientes, finos, precisos y consistentes, que contribuyen a la interpretación o hermenéutica de la obra y de los conceptos hegelianos. Los autores muestran su dominio del conjunto del sistema hegeliano y de cada una de las magnas obras, lo cual permite la comprensión profunda de los conceptos de Estado y Derecho en la dialéctica hegeliana.

La excelente selección, traducción y publicación efectuada por G. Amengual y publicada por el *Centro de estudios constitucionales* de Madrid, bajo el título de *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (1989)<sup>27</sup> ha permitido tener acceso a varios de los artículos de connotados especialistas que han abordado el estudio de la estructura de la obra, los fundamentos de la ética; persona y propiedad; moralidad y eticidad; el concepto de sociedad civil, el concepto de Estado, la guerra, la historia, la crítica de Hegel al iusnaturalismo y la figura del *Príncipe*.

En México se editó la obra del filósofo alemán Klaus Vieweg *La idea de la Libertad*, (2009) obra en la que se presentan varios artículos sobre la filosofía práctica de Hegel y se destaca la actualidad de su filosofía de la Libertad.<sup>28</sup> En Argentina se han publicado los trabajos de Rubén Dri *Razón y libertad* (1994), *Hegel y la lógica de la liberación* (2007) y

---

<sup>20</sup> KERVEGAN, J-F. «L'institution de la liberté », in *Principes de la philosophie du droit*, P.U.F., 1998

<sup>21</sup> KERVEGAN, J-F., et al, *Hegel : penseur du droit*, CNRS, Paris, 2004 ; KERVEGAN, J-F., *Concept et réalisation du droit chez Hegel*, in *REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES*, Jan. 1996, T. 80, No. 1, «L'ABSOLU ET L'ESPRIT CHEZ HEGEL», pp. 99-112 ; KERVEGAN, J-F., « La vie éthique perdue dans ses extrêmes ». Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*”, in TINLAND, O., (Dir.), et al, *Lectures de Hegel*, L. G. F., Paris, 2005, pp. 268-299

<sup>22</sup> LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l'Éticité*, PUF, Paris, 2001

<sup>23</sup> BIARD, J., et al, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3 v.

<sup>24</sup> LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l'Éticité*, p. 24

<sup>25</sup> KERVEGAN, F., / G. MARMASSE, G., *Hegel: penseur du Droit*, Paris, CNRS, 2004

<sup>26</sup> ROSSI LEIDI, Th., *Hegel et la liberté individuelle*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; cf. SOUAL, P., *Le drame de la liberté. Introduction aux Principes de la philosophie du droit de Hegel*, Hermann, Paris, 2011

<sup>27</sup> ANGEHRN et al, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*

<sup>28</sup> VIEWEG, K., *La idea de la Libertad*, México, Ed. UAM-I / CEF J. P. Miranda, 2009

*La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana* (2009) en los cuales se asume el legado hegeliano con miras al proceso de liberación.<sup>29</sup>

Ha sido una verdadera fortuna editorial la compilación efectuada por Jon Stewart, quien reeditó recientemente una veintena de excelentes artículos sobre los *Mitos y Leyendas* tendenciosos y falaces que se construyeron para desprestigiar las aportaciones hegelianas. En *The Hegel Myths and Legends* (1996)<sup>30</sup> recuperó y editó varios minuciosos trabajos de los más destacados estudiosos e investigadores que refutaron cada uno de esos mitos –que han sido reproducidos insidiosamente por Karl Popper y sus seguidores. Se trata del supuesto *prusianismo* de Hegel, de la supuesta *divinización del Estado*; de la supuesta *apología de la guerra*; de la cuestión del *nacionalismo*; del supuesto *totalitarismo* hegeliano; de su supuesto *conservadurismo* en la política; de la cuestión de la *soberanía*; de la relación de *lo efectivo y lo racional*; de las cuestiones *ontológicas y metafísicas*; del mito de *la razón*, y del supuesto *fin de la historia*. Entre los documentos más relevantes destacan Knox, T.M., “*Hegel and Prussianism*” [1940]; Kaufmann, W.A., “*The Hegel Myth and its Method*”, *Philosophical Review* 60, [1951]; Beaumont, B., “*Hegel and the Seven Planets*” [1954]; Mueller, G., “*The Hegel Legend of Thesis-Antithesis-Synthesis*”, [1958]; Maurer, R.K., “*Teleologische Aspekte der Hegelschen Philosophie*” [1968]; Fackenheim, E.L., “*On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual*”, *Review of Metaphysics* [1969]; Yovel, Y., “*Hegel’s Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational*” [1975]; Pippin, R., “*Hegel’s Metaphysics and the Problem of Contradiction*” [1978]; Jackson, M.W., “*Hegel, the Real and the Rational is Actual*”, *International Studies in Philosophy* 19, [1987]; Hanna, R., “*From an Ontological Point of View*” [1986]; Stewart, J., “*Hegel and the Myth of Reason*” [1995]; Grégoire, F., “*Une semi-légende. La divinité de l’État chez Hegel*” [1955]; Verene, D.P., “*Hegel’s Account of War*” [1961]; Shlomo, A., “*The Problem of War in Hegel’s Thought*” [1961]; Shlomo, A., “*Hegel and Nationalism*” [1962]; Grégoire, F., “*L’État hégélien est-t-il totalitaire?*” [1962]; Walt, S., “*Hegel on War: Another Look*” [1989]; Ottmann, H., “*Hegel and die Politik: Zur Krink der politischen Hegellegenden, Zeitschrift für Politik*” [1979]; Harris, E.E., “*Hegel’s Theory of Sovereignty*” [1980]; Grier, P.T., “*The End of History and the Return of History*” [1990]; Harris, H.S., “*The End of History in Hegel*” [1991].

Es altamente significativo que en América Latina se hagan esfuerzos por estudiar, recuperar e reinterpretar el legado hegeliano. En Argentina destaca Ruben Dri con sus textos *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana; Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto, y Razón y libertad*.<sup>31</sup> En México la UACM convocó a un importante simposio internacional sobre el tema *Reconocimiento, libertad y justicia. La actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, en el cual participaron varias decenas de filósofos y académicos mexicanos y latinoamericanos, quienes presentaron ponencias sobre tales conceptos, que se encuentran fundamentados en la propia *Filosofía del Derecho*.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> DRI, R., *Razón y libertad*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 1994; *Hegel y la lógica de la liberación*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 2007; *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 2009

<sup>30</sup> STEWART, J., *The Hegel Myths and Legends*, Northwes. University Press, Evanston, Illinois, USA, 1996

<sup>31</sup> DRI, R., *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2009;

-----*Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2007;

-----*Razón y libertad*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1994

<sup>32</sup> ROJAS, M., *Reconocimiento, libertad y justicia. La ... filosofía práctica de Hegel*, UACM, México, (¿?)

## b) Los marxistas

Como se sabe, la versión más difundida acerca de la relación del pensamiento marxista con el hegeliano consiste en que K: Marx hubiera superado a Hegel por el simple hecho de declararse materialista. Sin embargo, es justamente esta cuestión la que necesitamos someter a un riguroso análisis crítico. Resulta sorprendente que incluso los más lúcidos filósofos inspirados por el pensamiento marxista, que se atrevieron a leer e interpretar la obra hegeliana, adolezcan de limitaciones derivadas de una visión materialista o naturalista que poco tenía que ver con la auténtica dialéctica, salvo el recurso a la mención del “materialismo-dialéctico”, que a fin de cuentas resulta demasiado materialista. En el caso de los ensayos que provienen del “*marxismo vulgar*” se limitan a rechazar la obra del filósofo, repitiendo los prejuicios triviales que le atribuyen un idealismo ramplón y una posición política reaccionaria. No nos ocuparemos aquí de esas interpretaciones vulgares.

Como sabemos, el manuscrito de las notas elaboradas por el joven K. Marx en el verano de 1843, a lo largo de su lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, fue descubierto hasta 1927, razón por la cual fue desconocido por Lenin cuando escribió *El Estado y la revolución*. Resulta sumamente interesante al análisis crítico que efectúa el joven de 25 años sobre la obra que había sido publicada 22 años antes por el genial filósofo desaparecido doce años atrás. En el texto publicado bajo el título de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*<sup>33</sup> el joven filósofo formula un elogio y reconocimiento de ciertas aportaciones de la obra, planteando que “considerar al Estado político como un organismo y ver, por tanto, en la diferencia entre los poderes, no ya una distinción mecánica sino una distinción viva y racional constituye un gran progreso”<sup>34</sup> Resulta particularmente significativo que en tres ocasiones Marx señala *inconsecuencias (Inkonsequenz)* en la formulación hegeliana: “Hegel incurre, pues, aquí en una inconsecuencia en su *propia* manera de ver.”<sup>35</sup> Así, cuando propone un método alternativo al hegeliano sostiene que “la verdadera crítica, por el contrario, pone de manifiesto la génesis interna de la santa Trinidad en el cerebro del hombre y describe el modo como nace. De este modo, la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a poner de manifiesto la existencia de contradicciones, sino que las *explica*, trata de comprender su génesis y su necesidad. Las toma en su propia significación.”<sup>36</sup>

La apropiación más lúcida y creativa del legado hegeliano desde la concepción de la filosofía de la praxis, la encontramos en la obra de Antonio Gramsci, quien se distancia de las interpretaciones del materialismo vulgar y elabora dialécticamente, intentando lograr una síntesis con las aportaciones provenientes de Karl Marx, Así nos encontramos con el reconocimiento del *carácter ético del Estado* y con la distinción de los conceptos de *Estado y de Sociedad civil*.<sup>37</sup> Asimismo resulta significativo que considere que “la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo.”<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> MARX, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Werke, B. 1., ss.203-333

<sup>34</sup> MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 325

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.407; *KHRP*, s. 298 “Es ist hier also eine Inkonsequenz *innerhalb seiner eigen Anschauungsweise.*”

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 403; *Zur Kritik H.R.P.*, s 296

<sup>37</sup> GRAMSCI, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, p 161, 165

cf. BOBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía*, cha X Gramsci y la concepción de la sociedad civil

<sup>38</sup> GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*. v. 3 *El materialismo histórico y la filosofía de B.Croce*, p. 99

H. Marcuse sostenía en su *Razón y revolución* (1941) —obra donde caracteriza ampliamente la elaboración conceptual del filósofo— en el capítulo dedicado a *La filosofía política* de Hegel, que “la *Filosofía del Derecho* tiene un enfoque materialista. Hegel expone párrafo tras párrafo la infraestructura económica y social de sus conceptos filosóficos. Es verdad que deriva todas las realidades económicas y sociales de la Idea, pero la Idea está concebida en función de estas realidades y está en todo momento signada por ellas.”<sup>39</sup>

Ernst Bloch, en su *Sujeto-objeto* (1949) plantea que “este filósofo nunca confiere al Estado una dignidad absoluta, sino solamente una dignidad objetiva. La dignidad absoluta se reserva para el arte, la religión y la filosofía. El Estado hegeliano queda concentrado en el epíritu objetivo, en esa especie de real y seca entidad de las costumbres (...) sin que por ello se convirtiera, ni mucho menos, en el filósofo del Estado prusiano, tal y como se le quiere presentar, deformándolo... en las simplificaciones anglonorteamericanas.”<sup>40</sup>

Henri Lefebvre en su obra *De l'État 2*. (1976)<sup>41</sup> consagró un capítulo a *La teoría hegeliana del Estado*, en el cual muestra las diferencias de la concepción hegeliana respecto a la de K. Marx, sosteniendo que “Hegel no construyó un simple modelo, ni comenzó un análisis, ni lanzó una ideología, ni dio una aproximación, ni elaboró nociones operacionales pero provisionales. Más y mejor: él aprehendió el Estado desde su emergencia.”<sup>42</sup>

Jacques D'Hondt, erudito estudioso de las obras de Hegel y de Marx, con su texto sobre *La personne et le droit abstrait selon Hegel* (1986) ha contribuido a la comprensión de esta estructura dialéctica de los *Grundlinien*,<sup>43</sup> Con sus numerosos trabajos ha aportado a la comprensión del conjunto de la obra filosófica hegeliana.<sup>44</sup>

Henri Maler coordinó un trabajo colectivo de intelectuales europeos *Hegel passé, Hegel à venir* (1995).<sup>45</sup> Proponen recuperar el legado hegeliano y marxiano, y sostienen que esta época requiere de las relecturas de Hegel, y que la actual relectura no es independiente de la época. Entre los textos más relevantes destacan los de J-F Kervégan, “*Toute vraie philosophie est un idéalisme*”; E. Renault, “*Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la naturphilosophie d'hier*”; J-M. Vincent, “*La résistance et la reprise de la dialectique*”; S. Zizek, “*La 'logique de l'essence' hégélienne comme théorie de l'idéologie*”; H. Maler, “*Penser le possible. De Hegel à Marx*”; J. Butler, “*Relire Hegel à propos de la conscience malheureuse*”; M. Hardt, “*Le dépérissement de la société civile*”

### c) Los liberales

Resulta significativo que predominen los estudios críticos que han pretendido abordar el análisis de esta obra particular o bien separándola del conjunto del *sistema*, o bien abordándola de manera extrínseca, es decir, desde paradigmas ajenos a la dialéctica.

---

<sup>39</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*, 1ª. Parte, cap. 6, p. 183

<sup>40</sup> BLOCH, E., *Sujeto-objeto*, cap. XIV, *La filosofía del derecho*, pp. 242-232 (corr)

<sup>40</sup> ROSENFELD, D., *Política y libertad*

<sup>41</sup> LEFEBVRE, H., *De l'Etat*, v.2. *Théorie marxiste de l'État de Hegel a Mao*, cp. V *La théorie hegelienne...*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>43</sup> D'HONDT, J., « *La personne et le droit abstrait selon Hegel.* » in *Droit et liberté selon Hegel*

<sup>44</sup> D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Bs. Aires, 1971

<sup>45</sup> MALER, H., (coord.), et al, *Hegel pasée, Hegel à venir*, L'Harmattan, col. “Futur antérieur”, Paris, 1995

Las obras críticas que provienen del liberalismo, se caracterizan por ser interpretaciones que resultan *totalmente ajenas a la dialéctica*, hecho que muestra la incomprensión de la obra, y que exhibe tanto una lectura superficial, como el acercamiento a través de fuentes y de estudios indirectos, lo cual constituye francamente un *pre-juicio*, carente de todo fundamento racional, lógico y filosófico, razón por la cual devienen falaces y absurdas.

En la obra de K. Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* encontramos la pretensión de “demostrar la identidad del historicismo hegeliano con la filosofía del totalitarismo moderno (...) para prevenir al lector, a fin de que no tome con demasiada seriedad el palabrerío altisonante y misticador de Hegel.”<sup>46</sup> El hecho de que este autor se reduzca a consultar una *Selections* de citas de Hegel, de que ignore y desprecie supinamente la magna obra dialéctica de Hegel, y que torture y violente las frases hegelianas, apoyándose en la mezquindad y la amargura de su antecesor Schopenhauer, deriva en una crítica que resulta caracterizada por *sus propios adjetivos*, es decir, los que aplica a Hegel, “francamente *altisonante, panfletaria, superficial y falaz*” que sorprendentemente proviene de quien califica a nuestro filósofo como un *hipócrita*. Tales comentarios podrían tolerarse si provinieran de cualquier ideólogo o locutor ignorante, pero no pueden disculparse cuando provienen de alguien que se presenta y asume como *filósofo*, pero que no respeta, en consecuencia, las reglas básicas de la lógica formal, como lo exige la filosofía. La compilación efectuada por Jon Stewart *The Hegel Myths and Legends* echa por tierra cada uno de los falaces pseudo argumentos a los que recurrieron Popper y sus seguidores.<sup>47</sup>

En la obra del estudioso no dialéctico Ch. Taylor encontramos una lectura apresurada de las grandes obras hegelianas y una revisión insuficiente de los estudios y textos de los estudiosos hegelianos que le precedieron, particularmente de los filósofos franceses más connotados, accesibles, obviamente, para un estudioso canadiense. En su *Hegel*<sup>48</sup> (1975) muestra que no logró comprender plenamente el significado de la *Fenomenología*, pues sostiene que aquél filósofo pretendía “llevar al lector... hasta el umbral de la verdadera ciencia. (p 111); asimismo, cuando aborda el estudio de la *Substancia ética* apenas se refiere marginalmente a la *Ph. R.* En su segundo libro, *Hegel y la sociedad moderna*<sup>49</sup> (1979) en el que anuncia una “condensación” de su obra anterior” no logra superar las deficiencias indicadas, y ni siquiera incorpora la literatura de la época. Rechaza la

<sup>46</sup> POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 12, *Hegel y el nuevo tribalismo*, pp. 266, 222

<sup>47</sup> STEWART, J., *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA, 1996; Knox, T.M., “*Hegel and Prussianism*” [1940]; Kaufmann, W.A., “*The Hegel Myth and its Method*”, *Philosophical Review* 60, [1951]; Beaumont, B., “*Hegel and the Seven Planets*” [1954]; Mueller, G., “*The Hegel Legend of Thesis-Antithesis-Synthesis*”, [1958]; Maurer, R.K., “*Teleologische Aspekte der Hegelschen Philosophie*” [1968]; Fackenheim, E.L., “*On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual*”, *Review of Metaphysics* [1969]; Yovel, Y., “*Hegel’s Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational*” [1975]; Pippin, R., “*Hegel’s Metaphysics and the Problem of Contradiction*” [1978]; Jackson, M.W., “*Hegel, the Real and the Rational is Actual*”, *International Studies in Philosophy* 19, [1987]; Hanna, R., “*From an Ontological Point of View*” [1986]; Stewart, J., “*Hegel and the Myth of Reason*” [1995] Grégoire, F., “*Une semi-légende. La divinité de l’État chez Hegel*” [1955]; Verene, D.P., “*Hegel’s Account of War*” [1961]; Shlomo, A., “*The Problem of War in Hegel’s Thought*” [1961]; Shlomo, A., “*Hegel and Nationalism*” [1962]; Grégoire, F., “*L’État hégélien est-t-il totalitaire?*” [1962]; Walt, S., “*Hegel on War: Another Look*” [1989]; Ottmann, H., “*Hegel and die Politik: Zur Krink der politischen Hegellegenden, Zeitschrift für Politik*” [1979]; Harris, E.E., “*Hegel’s Theory of Sovereignty*” [1980]; Grier, P.T., “*The End of History and the Return of History*” [1990]; Harris, H.S., “*The End of History in Hegel*” [1991].

<sup>48</sup> TAYLOR, Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, 1975; trad. Esp *Hegel*, México, Anthropos, 2010

<sup>49</sup> TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983, pp. 256, 259, 261, 318; p 314

concepción ontológica de Hegel y apenas concede que “la filosofía de Hegel constituye un paso importante en el desarrollo del concepto de libertad.” No compartimos ese método.

#### **d) Los manuales**

Resulta particularmente significativo el hecho de que la mayoría de los manuales sobre teoría política adolezcan de severas deficiencias y muestren los prejuicios y la incomprensión de sus autores acerca de la filosofía hegeliana y particularmente sobre la *Filosofía del Derecho*. En la obra de Georg Sabine, *Historia de la teoría política*<sup>50</sup> el autor se reduce a repetir los prejuicios ordinarios acerca del filósofo seleccionando citas de manera descontextualizada, atribuyéndole una concepción nacionalista y conservadora, y traduciendo incorrectamente sus conceptos, como en el caso del *Volkgeist* que traduce como “Espíritu de la nación. En los manuales “soviéticos”, tales como los textos de M.A. Dynnik. y A. M. Deborin encontramos la reproducción de los prejuicios estalinistas sobre la obra hegeliana: sostienen que se trata de una concepción idealista, conservadora y defensora del Estado prusiano.<sup>51</sup> V. S. Pokrovski en la obra *Historia de las ideas políticas*<sup>52</sup> presenta una crítica representativa del “marxismo” vulgar, en la cual se muestra la absoluta incomprensión de la obra de nuestro filósofo, proveniente de la repetición de prejuicios y de la ignorancia de la obra y la incomprensión de sus conceptos. Otros autores como J-J Chevalier, en su obra *Los grandes textos políticos*<sup>53</sup> pasaron de largo frente a nuestro filósofo y optaron por excluirlo.

Los tratados de Historia de la Filosofía dignos de este concepto, son más responsables y más cuidadosos en el tratamiento que dan a nuestro filósofo. E. Brehier, en su *Histoire de la Philosophie*,<sup>54</sup> F. Copleston en su *Historia de la filosofía*<sup>55</sup>, F. Châtelet en su *Historia de la Filosofía*<sup>56</sup>, L. Geymonat en su *Historia de la filosofía y de la Ciencia*<sup>57</sup>, J. Hirsberger en su *Historia de la Filosofía*<sup>58</sup>, consagran un capítulo a la obra hegeliana y un apartado a la presentación de su concepción sobre el Derecho y el Estado.

### **LA ESTRUCTURA LÓGICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO**

Karl-Heinz Ilting ha planteado la cuestión de la *estructura* de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Sin embargo, consideramos que el autor se refiere más a la *forma* y la *organización* de la obra que a la *estructura lógica* propiamente dicha.<sup>59</sup> Empero en uno de sus trabajos sostiene que “la *Filosofía del derecho*... discute... los problemas de la filosofía política... como la historia del desarrollo de una conciencia que recorre una serie de diferentes puntos de vista (...) Es necesario comprender toda la *Filosofía del derecho* como una parte de esta

<sup>50</sup> SABINE, G., *Op. cit.*, cap XXX, “Hegel: dialéctica y nacionalismo”, pp. 456-488

<sup>51</sup> DYNNIK, M. A., *Historia de la filosofía*, México, Grijalbo, 1965. vol II, cap. II, ap. 3 “Hegel”, pp. 67-103  
DEBORIN, A. M., *Las doctrinas político-sociales...*, cap. X, “G.W.F. Hegel”, Montevideo, Ed. P.U., 1968

<sup>52</sup> POKROVSKI, V.S., *Historia de las ideas políticas*, cap. XVI, 4a.P., pp. 301 ss.

<sup>53</sup> CHEVALIER, J-J, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, v. 3, cap. IV.

<sup>54</sup> BREHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, vol. III, liv. 1<sup>er</sup>. cap. X, pp. 644-687

<sup>55</sup> COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, v. 7, Pte. I, cap X, pp. 151 y ss.

<sup>56</sup> CHÂTELET, F., *Historia de la Filosofía*, v. 3, cap. V, ap. IV; *La Philosophie*, v. 3, cap. II, ap. IV

<sup>57</sup> GEYMONAT, L., *Historia de la filosofía y de la ciencia*, v. II, cap. 4, pp. 62-85

<sup>58</sup> HIRSGBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, vol. II, Hegel, pp 270 ss; *Geschichte der Philosophie*, B. II

<sup>59</sup> ILTING, K-H, *La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, en *Estudios sobre la F.D.*



«ciencia de la experiencia de la conciencia», cuya introducción debería ser en otro tiempo la *Fenomenología del Espíritu*. Es así que el «desarrollo de la Idea de la libertad» expuesto por Hegel en la *Filosofía del derecho* es primeramente el desarrollo de la conciencia de la libertad... este desarrollo debería ser como una serie de figuras concretas (*Gestaltungen*), es decir como el proceso del desarrollo de la conciencia de la libertad que comienza con la persona, que pasa al sujeto y que en fin se concluye con el espíritu... La exposición de la *Filosofía del derecho*... toma la forma lógica y sistemática de una serie de configuraciones de la conciencia (*Gestaltungen des Bewusstseins*). Cada una de estas figuras representa un «punto de vista» de la conciencia de la libertad. La relación sistemática entre ellos es expuesta como un proceso de desarrollo que debe ser recorrido por la conciencia sobre el camino que lleva hacia una realización completa de la libertad”<sup>60</sup> Esta concepción es compartida por D. Rosenfield, quien muestra las “*figuras y determinaciones lógicas*” que constituyen las premisas, el fundamento y la estructura lógica de la obra que nos ocupa, subrayando el “carácter indisoluble de las determinaciones lógicas y del movimiento de las figuras, en el que cada una de ellas deviene una nueva expresión temporal de las determinaciones lógicas que en ella actúan... La representaciones de la Idea de libertad, como lo son el “derecho abstracto”, la “moralidad”, y la “eticidad”, son todas y cada una, en el derecho que les es propio, determinaciones conceptuales y el ser allí de la libertad según los diversos grados de concreción.”<sup>61</sup>

### ***Estructura y movimiento de la Filosofía del Derecho***

Encontramos que la *estructura lógica* y el *movimiento* de la *Filosofía del Derecho*, se corresponde con la *estructura* y el *movimiento* de la *Fenomenología del Espíritu*, que constituye un proceso de construcción conceptual de las *configuraciones* [*Gestaltungen*] de la conciencia, que se desarrollan desde las figuras abstractas hasta las concretas. Esta cuestión resulta patente en la formulación del **parágrafo 32**, en el cual sostiene que “las determinaciones en el desarrollo del concepto son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como Idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos resultantes es por lo tanto al mismo tiempo una serie de configuraciones [*Gestaltungen*]; de esta manera se las debe considerar en la ciencia. En el sentido especulativo, el modo de existencia de un concepto y su determinación son uno y lo mismo... los momentos que tienen como resultado una forma ulteriormente determinada, lo preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la Idea. Así, la Idea tal como se determina en la familia supone ciertas determinaciones conceptuales... Pero que estos supuestos internos existan también por sí como configuraciones –derecho de propiedad, contrato, moralidad, etc.– constituye la otra cara del desarrollo, que sólo alcanza esta forma propia de la existencia de sus momentos en la civilización más alta y acabada... La moralidad, la eticidad, el interés del Estado... cada una de esas figuras [*Gestalten*] es una determinación y existencia de la libertad.”<sup>62</sup>

Siguiendo a P-J Labarrière, encontramos que el concepto de *Gestaltung* o *configuración* tiene una función fundamental en la *estructura* y el *movimiento* que adquiere la *conciencia* en su devenir fenomenológico. En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel nos explicaba: “El

<sup>60</sup> « *La forme logique et systématique de la « Philosophie du droit » »*, dans *Hegel et la Ph. du Droit*, p. 52-56

<sup>61</sup> ROSENFELD, D., “*Estructuras y determinaciones lógicas*” en *Política y libertad*, pp. 61-63

<sup>62</sup> HEGEL, G.W.F., *Ppios. de la Fil. del Derecho*, § 32 y 30, p.108, 109-110; *G.Ph.R.*, s. 85; *P.Ph.D*, 121

conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras [*Gestalten*] de la conciencia constituye el lado de su realidad... a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura [*Gestalt*] del espíritu que se manifiesta."(...) La serie de las configuraciones [*Gestaltungen*] que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia... Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene efectividad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad..."<sup>63</sup> En el caso de la *Filosofía del Derecho* se trata de la estructura y movimiento del concepto de *libertad*.

Necesitamos también recordar la manera en la que nuestro filósofo planteaba la cuestión en su *Introducción* a las *Lecciones de historia de la filosofía*: "Las etapas (momentos) son diferentes, toda etapa siguiente es más concreta que la precedente. La etapa más inferior es la más abstracta... Nuestros primeros pensamientos son determinaciones más abstractas que nuestros pensamientos posteriores... y así se presentan solamente al comienzo tales determinaciones abstractas de nuestro pensamiento. Lo abstracto es simple y fácil. Las siguientes etapas son más concretas. Suponen las determinaciones de las etapas precedentes y las continúan desarrollando. Toda etapa posterior... es también más rica, está acrecentada por estas determinaciones, por tanto es más concreta... La Idea es esencialmente concreta, porque lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo no verdadero."<sup>64</sup>

### **El despliegue del concepto de *libertad* como columna vertebral de la obra**

En una simple hojeada a la *Filosofía del derecho* encontramos que el concepto de *libertad* atraviesa toda la obra, desde el *Prefacio* hasta el último párrafo. Kervégan registra 88 menciones y formulaciones especiales en 56 párrafos, en 12 de los cuales plantea cuestiones estructurales fundamentales. Observemos ese despliegue:

Desde *Prefacio* plantea el filósofo que "el hombre *piensa* y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la eticidad" p. 44

En al *Introducción* propone una de sus tesis fundamentales: "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada" §4, p. 69 Ya para finalizar propone que "el derecho es... la libertad como Idea." §29, p. 83

En el terreno del *Derecho abstracto* plantea que "El derecho es ante todo l existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato." §40, p. 91. Ya en la *propiedad* plantea que "la persona, para existir como Idea, debe darse *para su libertad una esfera exterior*." §41, p. 93. Lo cual conduce a que "la conciencia inmediata de la libertad produce la lucha por el reconocimiento" § 57, p 102 En el tránsito al *contrato* plantea que "esta relación de la voluntad con la voluntad es el terreno propio y verdadero en que la libertad tiene *existencia*." §71, p.112

En el tránsito a la *Moralidad* propone que "la subjetividad de la libertad, que es para sí infinita, constituye el principio del *punto de vista moral*." §104, p. 131. Y ya en la plena figura de la *Moralidad* sostiene que "La... moralidad (*Moralität*), expone, pues, en

<sup>63</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 472, 54 y 397; *PhG.*, ss. 589, 73 u. 498

<sup>64</sup> HEGEL, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, pp. 64-65

conjunto, el aspecto real del concepto de libertad. (...) Se ha determinado así un *nivel* más elevado para la libertad (...) Este movimiento es el cultivo del nuevo terreno que ha conquistado la libertad: la subjetividad.” §106, p. 133

En *La intención y el bienestar* el filósofo plantea “que este momento de la particularidad del agente esté contenido y *realizado* en la acción constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho del sujeto* para encontrar *su satisfacción en la acción*.” §121, p. 142. Consiguientemente, “El derecho de la *particularidad* del sujeto a sentirse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* forma el punto central y el viraje... entre la *antigüedad* y la época *moderna*.” §124, p. 143

En la transición a la *Eticidad* sostiene que “la existencia de la libertad, que inmediatamente era como derecho, se determina como *bien* en la reflexión de la autoconciencia... esta Idea es la *verdad* del concepto de libertad.” §141, p. 166. Así precisa el filósofo que “En cuanto al bien, como lo universal sustancial de la libertad (...) la identidad *concreta* del bien, por consiguiente, la voluntad subjetiva, la verdad *misma* es la *Eticidad*.” §141, p 165-6

Ya en el terreno de la *Eticidad* el filósofo sostiene que “La eticidad es la *Idea de la libertad*... la eticidad es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.” §142, p. 167 De esa manera plantea en *La administración de justicia* que es “El derecho de la autoconciencia, [es] el momento de la *libertad subjetiva*...” §228, p. 213

Ya en el terreno del *Estado* el filósofo sostiene que “El Estado es la efectividad de la libertad concreta, pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan en efecto su total desarrollo y el reconocimiento...” §260, p. 231. Consiguientemente, “Estas instituciones constituyen, en lo particular, la *Constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada, y son por ello el fundamento firme del Estado... en tanto son pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza y asume carácter racional la libertad particular, con lo que en ellos se da también *en sí* la unión de libertad y necesidad” §265, p. 234 Consiguientemente, “Como el espíritu sólo es lo efectivo, lo que se sabe, y el Estado, como espíritu de un pueblo, es a la vez la ley que *penetra todas las relaciones* , las costumbres y la conciencia de los individuos, la Constitución de un pueblo determinado depende del modo y la cultura de su autoconciencia, en ella reside su libertad subjetiva y por tanto la efectividad de la constitución.” §274, p. 252 En consecuencia, “Esta libertad real de la Idea, que consiste ... en dar a cada momento de la racionalidad su realidad propia, presente y *autoconsciente*, es la que asigna a una conciencia la función de ser la certeza última que se determina a sí misma y que constituye la cúspide del concepto de voluntad. Sin embargo, esta autodeterminación última sólo puede recaer en la esfera de la libertad humana, como si tuviera la posición de una cúspide que se *distinguiera para sí y se elevara por encima de toda particularidad y condición*, sólo así es efectivamente real según su concepto.” §279, p. 258

Empero, sabiendo el filósofo que la libertad de un pueblo se estructura en el *Estado*, en la *Constitución*, en el *derecho* y en *las leyes*, no ignora ni omite que todo Estado se encuentra en relación con otros Estados: “como excluyente *ser-para-sí*, la individualidad, aparece como *relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente* frente a los

otros. Dado que en esta independencia tiene su existencia el *ser-para-sí* del espíritu efectivo, ella es la primera libertad y el honor más elevado de un pueblo.” §322, p. 285

Finalmente, reconociendo la historicidad del Estado y de la libertad, concluye que es justamente el *despliegue de la Idea de libertad* la clave del *sentido* de la historia: “La historia universal... es, por el solo *concepto* de su libertad, el desarrollo necesario de los *momentos* de la razón y en consecuencia de su autoconciencia y de su libertad, el despliegue y la *realización del espíritu universal*.” §342 p. 294-95

La obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* se inicia con una *Introducción* en la que se desarrolla en concepto de voluntad, se continúa con una primera parte —abstracta— que está constituida justamente por el Derecho abstracto, pasa de ahí a la Moralidad, después a la Eticidad, recorriendo así los momentos de la familia a la sociedad civil y finalmente del Estado y de la Historia, que son los momentos de plenitud de la concreción de la libertad. Ciertamente, como sostiene A. Lécrivain, en esta obra se dan por supuestos y se recuperan plenamente los conceptos troquelados en la Ciencia de la Lógica; empero, debemos recordar que esta última, a su vez, presupone a la propia Fenomenología del Espíritu.<sup>65</sup> Así podemos encontrar que la elaboración conceptual se desarrolla en un movimiento que va de lo abstracto a lo concreto, es decir, arranca de las determinaciones más abstractas y más simples, es decir el Derecho abstracto, para pasar a dimensiones y conceptos cada vez más concretos: la Eticidad, la familia, la Sociedad civil, el Estado y la Historia.

### **Lo racional [Vernünftig] y lo efectivo [Wirklich]**

Desde el inicio del *Prefacio* de los *Grundlinien* explicita Hegel los presupuestos y premisas lógicos y epistemológicos que había desarrollado en sus obras anteriores: “He desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la Lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento del método... Se puede decir además que la tarea del... filósofo consiste en descubrir *verdades*, decir *verdades* y difundir *verdades* y conceptos correctos.”<sup>66</sup> Ya hemos indicado que en siete ocasiones explícitamente se refiere el filósofo al presupuesto de esta obra: “Está aquí supuesta la naturaleza del procedimiento científico de la filosofía, cuyo desarrollo tiene lugar en la Lógica filosófica (...) Se supone conocido a partir de la Lógica el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de un modo inmanente.”<sup>67</sup>

Quienes hubieran leído seriamente el texto podrían identificar y comprender el concepto de *racionalidad* que asume el filósofo: “Respecto a la *naturaleza*, se concede que la filosofía debe conocerla *tal como es*, que la piedra filosofal está oculta *en algún lugar*, pero siempre en la *naturaleza misma* que es *en sí misma racional*, y que el saber, por lo tanto, debe investigar y aprehender conceptualmente esa razón *efectiva* [Wirklich] presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna... Que el derecho y la eticidad y el mundo

---

<sup>65</sup> El filósofo cita explícitamente la *Fenomenología* en 7 ocasiones: §§ 35, 57, 124, 135, 140n, 140, 166; *P. F. D.*, pp. 119, 142, 221, 232, 255n, 256, 286; *G.Ph.R.*, ss. 94, 124, 234, 253, 278n, 280, 319

<sup>66</sup> *P.F.D.*, pp. 47,

<sup>67</sup> *P.F.D.*, . § 2 y 31, pp. 63 y 108; *cf.* § 7, 33, 48, 95, 141, 272, pp. 86, 112, 132, 181, 259, 410 *G.Ph.R.*, s. 32 u. 84; *cf.*, ss. 12, 18, 23, 55, 88, 111, 182, 286, 433

efectivo del derecho y de lo ético sean aprehendidos en pensamientos, y por medio de ellos se den la forma de racionalidad, es decir, de la universalidad y la determinación, en una palabra, *la ley*, ... porque la ley es la razón de la cosa... Ya he señalado anteriormente que la filosofía, por ser la *indagación de lo racional*, consiste en la *aprehensión de lo presente y de lo efectivo*.<sup>68</sup>

Así procede el filósofo a explicar puntualmente las implicaciones de su concepto de racionalidad: “pues lo racional, que es sinónimo de la Idea, en la medida en que con su efectividad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores.”<sup>69</sup> Consiguientemente, el filósofo explicita su proyecto: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *conceptuar [begreifen] y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*.”<sup>70</sup>

Consideramos que después de leer estas precisiones podemos comprender con mayor claridad el significado de la frase más referida y más incomprensible de nuestro filósofo, entre otras cuestiones, agravada por las pésimas traducciones y adulteraciones:<sup>71</sup>

<i>Lo que es racional es efectivo;</i>	<i>Was vernünftig ist, das ist wirklich;</i>
<i>Y lo que es efectivo es racional</i>	<i>und was wirklich ist, das ist vernünftig</i>
<i>Ce qui est rationnel est effectif;</i>	
<i>Et ce qui est effectif est rationnel</i>	

Ayudará a aclarar estos conceptos el matiz que ofrece uno de sus auditores y discípulo:<sup>72</sup>

Lo que es racional <i>deviene</i> efectivo,	Was vernünftig ist, <i>werde</i> wirklich
Y lo que es efectivo <i>deviene</i> racional	und was wirklich ist, <i>werde</i> vernünftig
<i>Ce qui est rationnel devient effectif;</i>	
<i>et ce qui est effectif devient rationnel</i>	

O si le damos crédito a otro reconocido auditor: Henri Heine:<sup>73</sup>

« tout ce qui est rationnel, *il faut* qu'il soit »      « todo lo que es racional, debería ser »

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pp. 50, 54, 58 (corr)

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 59-60

<sup>70</sup> *Ibidem*; cf. KERVÉGAN, J-F. *L' effectif et le rationnel. Hegel et l' Esprit objectif*, PUF, Paris, 2007

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 59; *G. Ph. R.*, s. 24; *P. Ph. D.*, p. 84

<sup>72</sup> *RPh 1819-1820*, s. 51. citado por J.F. Kervégan, *Présentation*, p. 15

<sup>73</sup> cit. Kervégan, J-F., *op. cit.*, p. 39

Quizá sería necesario recordar que esta frase es directamente heredera de quien formulara el famoso principio de razón suficiente:

*nada se hace sin razón suficiente* G. Leibniz

O también podríamos recurrir a otro filósofo clásico que afirmaba la racionalidad de lo real:

*Nihil ist sine ratione...* Agustín de Hipona

O mejor, citaremos al oscuro filósofo de Éfeso que afirmaba la logicidad de lo existente:

*Siendo este logos [λογόν] real...todo sucede conforme a este logos [λογόν]* Heráclito

## LA LIBERTAD, EL DERECHO Y EL ESTADO

Hegel afirmaba que “la filosofía puede ser considerada también como la ciencia de la *Libertad*.”<sup>74</sup> J. Juszezak planteaba que “el hegelianismo es una filosofía de la libertad... y es esta consagración de lo Humano que, en último análisis, podría bien revelarse como único «fundamento de la libertad»... Nos parece que el concepto hegeliano de la libertad no puede ser disociado de una teoría del Estado.”<sup>75</sup> Labarrière precisa que “toda la filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad... la «idea del derecho» es justamente la inteligencia de ese camino concreto gracias al cual la libertad se hace historia desplegándose en el universo de las estructuras, de las leyes y de las relaciones (...) la filosofía del derecho” de Hegel es una filosofía de la libertad.<sup>76</sup>

El concepto de *libertad* constituye así la columna vertebral de los *Grundlinien* y atraviesa toda la obra, pues el filósofo desarrolla allí justamente las *configuraciones de la libertad*.<sup>77</sup> Podemos destacar que ya desde la *Introducción* establece que “el sistema del derecho es el reino de la libertad efectuada.”<sup>78</sup> Asimismo, cuando formula el concepto de Estado plantea que “el Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta.”<sup>79</sup>

Ciertamente, el filósofo reflexionaba ya sobre este concepto desde sus *Escritos juveniles*,<sup>80</sup> y critica duramente el formalismo fichteano por su concepción abstracta y extrínseca de la libertad. Así mismo en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la Lógica* elabora una fundamentación filosófica de este concepto. En esta última formulaba el concepto sosteniendo que “la libertad es la verdad de la necesidad.”<sup>81</sup> Empero, la elaboración del concepto encontrará su plenitud justamente en la *Filosofía del Derecho*.

El filósofo propone que “el terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su

<sup>74</sup> *Encyclopédie* (1817), § 5, p. 156

<sup>75</sup> *Hegel et la liberté*, pp. 250 y 9

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 222 y 228

<sup>77</sup> *cf. P.F.D.*, § 32, pp. 109-110

<sup>78</sup> *Op. cit.*, § 4, p. 77; *G.Ph.R.*, s. 46

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 260, p. 379; *G.Ph.R.*, s. 40 *G.Ph.R.*, s. 466

<sup>80</sup> *cf. Escritos juveniles*, ---- ; *Diferencia*, pp. 30, 49, 50, 61 y 82; *D.N.*-----

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 513; *W.L.*-----; *S.L.*, ----

sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad efectuada [*verwirklichten Freiheit*], el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.”<sup>82</sup> Más precisamente, “la deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas solo puede tener lugar... en conexión con el todo.”<sup>83</sup> Así, con mayor exactitud puntualiza en un *Agregado* –incorporado por E. Gans– que necesitamos citar en extenso: “La libertad de la voluntad se puede explicar del modo más adecuado con una referencia a la naturaleza física. En efecto, la voluntad es una determinación fundamental de la voluntad, del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos... Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es efectiva [*wirklich*] como voluntad, como sujeto. Respecto a la conexión entre la voluntad y el pensamiento, hay que observar lo siguiente. El espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento. Pero no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, que en un bolsillo tiene el pensamiento y en el otro el querer, porque sería esta una representación vacía. La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse a la existencia. Esta diferencia entre el pensamiento y la voluntad puede expresarse de la siguiente manera. Cuando pienso un objeto, lo transformo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. En efecto, sólo en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí en contra mío... Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo. El yo es el pensamiento y también lo universal. Cuando digo Yo abandono toda particularidad: el carácter, las condiciones naturales, los conocimientos, la edad. Yo es completamente vacío, puntual, simple, pero activo en esa simplicidad... Hasta aquí con el conocimiento teórico. El conocimiento práctico comienza, por el contrario, con el pensamiento, con el propio yo, y aparece en primer lugar como contrapuesto, porque establece inmediatamente una separación. Al ser práctico, activo, me determino, y determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia. Pero las diferencias que pongo son a su vez más, las determinaciones me pertenecen, lo mismo que los fines a los que estoy impulsado. Aunque deje salir estas determinaciones y diferencias, es decir, las ponga en el llamado mundo exterior,, siguen siendo sin embargo más: son lo que yo he hecho, construido, llevan la huella de mi espíritu. Esta es la diferencia entre el comportamiento teórico y práctico; hay que indicar ahora cuál es su *relación*. Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico. Esto se dirige contra la representación de que ambos están separados, pues no se puede tener voluntad sin inteligencia. Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo represento, es objeto para mí. El animal actúa por instinto, es impulsado por algo interior y en ese sentido es también práctico, pero no tiene sin embargo voluntad porque no se representa lo que apetece. Pero tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe, por cierto, la forma de algo existente, pero este existente es algo mediado, puesto por

---

<sup>82</sup> *Op. cit.*, § 4, p 77; *G.Ph.R.*, s. 46

<sup>83</sup> *Ibidem*

nuestra actividad. Estas diferencias son por lo tanto inseparables, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos.”<sup>84</sup>

De esta manera nuestro filósofo inicia el despliegue del concepto de *libertad* partiendo del concepto de *voluntad*. “La voluntad contiene α) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo... β) el *yo* es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto... γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir de ponerse como *determinado*, *limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo... Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad”<sup>85</sup> Así procede el filósofo a plantear la cuestión de la base natural de la voluntad: “La voluntad libre sólo *en sí* es la voluntad *natural* o *inmediata*: Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente; son los *instintos*, *deseos* e *inclinaciones*, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza.”<sup>86</sup> Con mayor precisión plantea en el *Agregado* que “Instintos, deseos e inclinaciones también tiene el animal, pero no tiene voluntad y debe obedecer al instinto si nada exterior se lo impide. El hombre, en cambio, en cuanto totalmente indeterminado, está por encima de los instintos y los puede determinar y poner como suyos. El instinto está en la naturaleza, pero que yo lo ponga en este yo depende de mi voluntad, que no puede por tanto alegar que está en la naturaleza”<sup>87</sup> En el mismo sentido se expresaba en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: “La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer.”<sup>88</sup> En estos conceptos encontramos la herencia de Aristóteles y de Spinoza, y la prefiguración de S. Freud.

También encontramos lo que S. Freud llamará *sublimación*, y que Spinoza denominaba *libertad*: “En la exigencia de *purificación de los instintos* está presente la representación universal de que se los debe liberar de la *forma* de la inmediata determinación natural y de los subjetivo y contingente del *contenido*, para retrotraerlos a la esencia sustancial. Lo verdadero de esta indeterminada exigencia es que los instintos aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad; aprehenderlos de esta manera, a partir del concepto, es el contenido de la ciencia del derecho (sub. mío) (...) La reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción –la felicidad–, da a esta materia una *universalidad* formal y la purifica de esta manera exterior y de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la *cultura*.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 79-80 (corr); *G.Ph. R.*, ss. 46-47

NOTA: los *Agregados*, como se sabe, no fueron redactados por Hegel; consisten en notas de sus discípulos, añadidas por E. Gans. Empero, B. Bourgeois reconoce su confiabilidad.

<sup>85</sup> *Ibid.* §§ 5, 6 y 7; pp. 81, 83, 85

<sup>86</sup> *Ibid.*, § 11, p. 90

<sup>87</sup> *Ibid.*, *Agregado*, p. 91

<sup>88</sup> *Lecciones s. Fil. Hits.*, P. 105



[*Bildung*].”<sup>89</sup> En relación con el concepto de *Cultura* el filósofo nos remite al § 187, en el cual despliega la relación de la cultura con el trabajo: “La *cultura* [*Bildung*] es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* [*Arbeit*] de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* [*Arbeit*] contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El que este trabajo [*Arbeit*] sea duro constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la cultura [*Arbeit der Bildung*] la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *efectividad* de la idea.”<sup>90</sup> Consiguientemente, “la autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone* en la voluntad. Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia *pensante*... Esta autoconciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad. (sub. mío).”<sup>91</sup> Tenemos entonces la explicitación de los *fundamentos ontológicos de la libertad* y, consiguientemente, *de la vida social y estatal: la vida, los instintos, las necesidades, el trabajo, la Cultura, la purificación o sublimación*; no encontraremos aquí ninguna contradicción excluyente con la concepción que formulará Karl Marx algunas décadas más tarde.

Consiguientemente, el filósofo formula tesis concluyentes sobre la *libertad*: “Cada estadio del desarrollo de la Idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares... La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras [*Gestalten*] es una determinación y existencia de la *libertad*.”<sup>92</sup>

De esta manera procede el filósofo a enunciar las *determinaciones* [*Bestimmungen*] *configuraciones* [*Gestaltungen*] o los estadios [*Stufengänge*] de la *voluntad*: “según los estadios del desarrollo de la Idea de la voluntad en sí y para sí, la voluntad es

A. *inmediata*; su concepto es por lo tanto abstracto: la *personalidad*, y su *existencia* es una cosa inmediata y exterior; es la esfera del *derecho formal* o *abstracto*.

B. la voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal*... ; la Idea en su división o existencia *particular*, *el derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el derecho del *mundo* y el *derecho* de la Idea *existente sólo en sí*; la *esfera de la moralidad*.

C. la *unidad* y *verdad* de estos dos momentos abstractos; la Idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad, en cuanto sustancia, existe como *efectividad* y *necesidad* y al mismo tiempo como *voluntad subjetiva*; la Idea en su existencia universal en y para sí; la *eticidad*.”<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, § 19, p. 98

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 187, p. 309

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 21, p. 100

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 30, p. 108

<sup>93</sup> *Ibid.*, § 33, p. 111-112

Consiguientemente, plantea la diferenciación o despliegue de este concepto:

“La sustancia ética es a su vez:

- a) *espíritu natural: familia;*
- b) en su *división y aparición fenoménica: la sociedad civil;*
- c) el *Estado*, como la libertad que es la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva; este espíritu efectivo y orgánico de  $\alpha$ ) un pueblo,  $\beta$ ) por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares,  $\gamma$ ) se revela y deviene efectivo en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo *derecho* es el más *elevado*.”<sup>94</sup>

Veremos más adelante cómo el filósofo explicita las nuevas *configuraciones* de *la libertad*.

En la *configuración* de la *moralidad* explica que “la segunda esfera, la moralidad, expone, por lo tanto, en el conjunto, el lado real del concepto de libertad... Este movimiento es el cultivo del nuevo terreno que ha alcanzado la libertad: la subjetividad... Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización”<sup>95</sup>

En el terreno, *figura* o esfera de la *Eticidad* Hegel sostiene que “La Eticidad es la *Idea de la libertad* como bien viviente... Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.”(...) La subjetividad, que constituye el campo de existencia del concepto de libertad... es en el ámbito de la eticidad la existencia adecuada a ese concepto”<sup>96</sup>

En el terreno de la *configuración* del Estado el filósofo nos muestra el despliegue de la libertad concreta: “El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho*.”<sup>97</sup> Finalmente, el filósofo concluye esta obra con reflexiones significativas acerca de la historicidad de la vida estatal: “La historia universal... es el desarrollo necesario, a partir del solo *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la *efectuación del espíritu universal*.”<sup>98</sup> En su *Curso* de 1831 el filósofo planteaba que “La libertad es lo que hay de más íntimo, y es a partir de ella que se eleva todo el edificio del mundo del espíritu.”<sup>99</sup> Esta formulación se encuentra en plena consonancia con los conceptos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en las cuales el filósofo planteaba: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad... es la libertad la sustancia del espíritu... el espíritu posee la libertad... todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad... todas buscan y producen la libertad... la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu.”<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> *Ibidem*

<sup>95</sup> *Ibid*, §§ 106 y 107, pp. 199-201

<sup>96</sup> *Ibid*, §§ 142 y 152, pp. 265 y 273

<sup>97</sup> *Ibid*, § 260, p. 379

<sup>98</sup> *Ibid*, § 342, p. 490

<sup>99</sup> *P. Ph. D., Annotations...*, p. 451

<sup>100</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, pp. 62 y 68

## A. EL DERECHO ABSTRACTO [DAS ABSTRAKTE RECHT] Y LA LIBERTAD

Como ya hemos visto, en el terreno del *Derecho abstracto* el filósofo plantea que “el derecho es ante todo la existencia inmediata que se da la *libertad* de un modo también inmediato.” §40, p. 91. Ya en la *propiedad* plantea que “la persona, para existir como Idea, debe darse *para su libertad una esfera exterior*.” §41, p. 93. Lo cual conduce a que “la conciencia inmediata de la libertad produce la lucha por el reconocimiento” § 57, p 102 En el tránsito al *contrato* plantea que “esta relación de la voluntad con la voluntad es el terreno propio y verdadero en que la libertad tiene *existencia*.” §71, p.112 (sub. míos

Para valorar correctamente el significado de *Derecho abstracto* necesitamos tener presente la formulación que ya hemos recordado: “La Idea es esencialmente concreta, porque lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo no verdadero.”<sup>101</sup> Asimismo, para aclarar la confusión corriente que identifica erróneamente el *comienzo* de esta obra respecto del *fundamento ontológico de la eticidad y del Estado*, conviene recordar la frase concluyente del propio filósofo: “El derecho abstracto es el derecho de coacción [*Zwangsrecht*] porque la injusticia contra él es una violencia [*Gewalt*] contra la *existencia* de mi libertad en una *cosa exterior*.”<sup>102</sup>

En la *configuración* del *derecho abstracto* el filósofo plantea: “En su concepto *abstracto*, la voluntad libre en y para sí, está en la determinación de la *inmediatez*. De acuerdo con ella, es la realidad efectiva... de manera sólo abstracta, es la voluntad *en sí misma individual* de un *sujeto*.”<sup>103</sup> Esta cuestión se aclara en el *Agregado*: “Pero al comienzo el concepto es abstracto, es decir, todas las determinaciones están, por cierto, contenidas en él... sólo en sí y aún no se han desarrollado hasta formar una totalidad... En ese caso, la voluntad ya tiene pues, dentro de sí la diferencia entre individualidad y universalidad y, con ello, está determinada... Lo que constituye aquí la determinación es la identidad abstracta; de este modo, la voluntad se torna voluntad individual: la persona.”<sup>104</sup> Consiguientemente, “el espíritu, como yo abstracto y en realidad libre, se tiene como objeto y fin, y es así persona.”<sup>105</sup> De esta manera, “la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto y por ello formal.”<sup>106</sup>

En consecuencia, el filósofo despliega el proceso de diferenciación de sus conceptos: “El derecho es en primer lugar la existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato, según los siguientes momentos:  
a) *Posesión*, que es *propiedad*. La *libertad* es aquí *propiamente* la *libertad* de la voluntad abstracta... *la libertad* de una persona individual que se relaciona consigo misma.  
b) La persona, diferenciándose de sí, se relaciona con otra persona, y cada uno de ellos tiene existencia para el otro sólo como propietario. Su identidad *en sí* recibe existencia por medio...[del] contrato. c)

<sup>101</sup> HEGEL, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, pp. 64-65; cf. *Grundlinien*, § 7

<sup>102</sup> *Op. cit.*, § 94, p. 181 (corr.)

<sup>103</sup> *Op. cit.*, § 34, p. 117

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp 117-118

<sup>105</sup> *Ibid.*, § 35, p. 119

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 36 p. 119

La voluntad, en cuanto en su relación consigo misma... difiere de y se opone como voluntad *particular* a su *existencia en y para sí* y es *injusticia y delito*.<sup>107</sup>

De esta manera puntualiza que “sólo la *personalidad* da derecho a las *cosas* y por lo tanto el derecho personal es esencialmente *derecho de cosas* [*Sachenrecht*]... Este derecho de cosas es el derecho de la *personalidad como tal*... *Todo* tipo de derecho corresponde sólo a una persona, y... es siempre derecho sobre una cosa.”<sup>108</sup>

Esta cuestión implica que “la persona, para existir como *Idea*, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en sí y para sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable.”<sup>109</sup> En el *Agregado* se puntualiza que: “sólo en la propiedad existe la persona como razón. Aunque la primera realidad de mi libertad en una cosa exterior es por ello mismo una mala realidad, la personalidad abstracta no puede tener en su inmediatez una existencia que no tenga precisamente la determinación de la inmediatez.”<sup>110</sup>

Estos conceptos se se traducen en que “la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial... como su determinación y su alma. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa.”<sup>111</sup> En consecuencia, “el que yo tenga algo bajo mi poder exterior, constituye la *posesión*... Pero, por otro lado, el aspecto según el cual yo como voluntad libre soy objetivo y por lo tanto sólo entonces efectivamente voluntad, constituye lo que en la posesión es verdadero y justo, la determinación de la *propiedad*.”<sup>112</sup>

De manera más precisa explica que “la toma de posesión es por un lado la *apropiación corporal* inmediata, por otro la *elaboración* y por último la simple *designación*.”<sup>113</sup> Asimismo, “por medio de la *elaboración* la determinación de que algo es mío recibe una exterioridad *existente para sí* y deja de estar limitada a mi presente en *este* espacio y en *este* tiempo y al presente de mi saber y mi querer.”<sup>114</sup>

Esta cuestión tiene implicaciones en la autoapropiación del hombre: “Según su existencia *inmediata*, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando *su autoconciencia se aprehende como libre*, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros.”<sup>115</sup>

De esta manera, plantea un tema que desarrollará particularmente el joven Karl Marx: la enajenación: “Puedo alienar mi propiedad, ya que es mía sólo en cuanto deposito en ella mi voluntad, y dejarla sin dueño o entregarla en posesión a la voluntad de otro, pero lo puedo hacer sólo en la medida en que la cosa por su propia naturaleza es algo exterior.”<sup>116</sup> Más

---

<sup>107</sup> *Ibid*, §§ 40 y 41, pp. 121, 125 (sub. míos)

<sup>108</sup> *Ibid*., § 41, p. 122-123

<sup>109</sup> *Ibid*., § 41, p. 125

<sup>110</sup> *Ibidem*

<sup>111</sup> *Ibid*., § 44, p. 128

<sup>112</sup> § 45 p. 129

<sup>113</sup> § 54 p.138

<sup>114</sup> § 56 p.140

<sup>115</sup> § 57 p.141

<sup>116</sup> § 65 p 151

precisamente, “de mis habilidades particulares, corporales o espirituales, de mis posibilidades de actividad puedo alienar a otro producciones individuales y un uso de ellas limitado en el tiempo, porque con esa limitación se mantienen en una relación exterior con mi totalidad y universalidad.”<sup>117</sup>

### Tránsito al contrato

El filósofo explica la dimensión social, colectiva y subjetiva de estas cuestiones: “El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él.”<sup>118</sup> Consiguientemente, “la propiedad en la que el lado de la existencia o la *exterioridad* ya no es sólo una cosa sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto distinta) se establece por medio del *contrato*.”<sup>119</sup> Así precisa un aspecto particularmente interesante: “*Contrato de salario (locatio operae)*. Alienación de mi *producir o prestar servicio*, en la medida en que son alienables, es decir, por un tiempo determinado o con alguna otra limitación.”<sup>120</sup>

Consiguientemente, “en el contrato el derecho *en sí* está como algo *puesto*, su universalidad interna como una *comunidad* del arbitrio y de la voluntad particular. Esta *aparición* del derecho, en que él y su existencia esencial coinciden con la voluntad particular de un modo inmediato y contingente, se transforma en la *injusticia en apariencia*, en contraposición del derecho en sí y de la voluntad particular que deviene un *derecho particular...* Este proceso de mediarse, de volver a sí desde su negación, se determina como *efectivamente real y válido*, mientras que anteriormente era sólo *en sí e inmediato*.”<sup>121</sup>

Esta cuestión implica que “puesto que la propiedad se deposita en una *cosa exterior* la voluntad, en cuanto reflejada en ella, es al mismo tiempo capturada por la cosa y sometida a la necesidad. Por ello puede en general padecer una *violencia [Gewalt]* o por medio de ella serle impuesto un sacrificio o una acción como condición de alguna posesión o existencia positiva. En otras palabras, se le puede ejercer *coacción [Zwang]*.”<sup>122</sup>

En consecuencia, “el derecho abstracto es el derecho de coacción [*Zwangsrecht*] porque la injusticia contra él es una violencia [*Gewalt*] contra la *existencia* de mi libertad en una *cosa exterior*. La conservación de esta existencia frente a la violencia [*Gewalt*] es, por lo tanto, también una acción exterior y una fuerza que elimina la primera.”<sup>123</sup> Esta cuestión implica que “en el derecho abstracto la voluntad sólo existía como *personalidad*, de ahora en adelante la tienen como su *objeto* propio, La subjetividad de la libertad, que es de esta manera para sí infinita, constituye el principio del *punto de vista moral...* el concepto de libertad progresa desde la determinación, en primer término abstracta, hasta la determinación que se refiere a sí misma, o sea hasta la *autodeterminación de la*

---

<sup>117</sup> § 67 p 154

<sup>118</sup> § 71 p.160

<sup>119</sup> § 72 p.161

<sup>120</sup> § 80 B. 3) p. 170

<sup>121</sup> § 82 p. 174

<sup>122</sup> § 90 p. 179

<sup>123</sup> § 94 p.181; cf. Bourgeois, B., *Spéculation hégélienne et droit positif*, in *REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*, Octubre-décembre 1997, No. 4, pp. 525-540

*subjetividad*... En el punto de vista moral la contingencia resulta superada, de manera tal que ella misma, en cuanto reflejada *en sí misma e idéntica consigo*, es la contingencia infinita que existe en el interior de la voluntad, su *subjetividad*.”<sup>124</sup>

## B. LA MORALIDAD [DIE MORALITÄT] Y LA LIBERTAD

En el tránsito a la Moralidad propone que “la subjetividad de la libertad, que es para sí infinita, constituye el principio del punto de vista moral. §104, p. 131. Y ya en la plena figura de la Moralidad sostiene que “La... moralidad (Moralität), expone, pues, en conjunto, el aspecto real del concepto de libertad. (...) Se ha determinado así un nivel más elevado para la libertad (...) Este movimiento es el cultivo del nuevo terreno que ha conquistado la libertad: la subjetividad.” §106, p. 133 (sub. míos)

De esta manera el filósofo nos lleva a una nueva dimensión o momento de la *libertad*: la *moralidad*: “El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente *en sí* sino *para sí infinita*. Esta reflexión de la voluntad sobre sí y su identidad existente para sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*.”<sup>125</sup> Por consiguiente, “se ha determinado así un plano más elevado para la *libertad*; el lado de la *existencia* de la idea, su momento real, es ahora la *subjetividad* de la voluntad. Sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la *libertad* y la voluntad existentes en sí. La segunda esfera, la moralidad, expone, por lo tanto, en el conjunto, el lado real del concepto de *libertad*... Este movimiento es el cultivo del nuevo terreno que ha conquistado la libertad: la subjetividad.”<sup>126</sup> Con mayor precisión explica en los *Agregados*: “el punto de vista moral es por lo tanto la libertad existente para sí.”<sup>127</sup> Lo cual significa que “en el sujeto puede primero realizarse la *libertad*, pues es el verdadero material para esa realización.”<sup>128</sup> Consiguientemente, “el punto de vista moral es el de la *relación* y del *deber ser* o de la *exigencia*.”<sup>129</sup> (sub. míos)

Así, el filósofo procede a desplegar la diferenciación de sus conceptos:

“El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos siguientes:

- a) el derecho *abstracto* o *formal* de la acción de que, tal como ha sido realizada en la existencia *inmediata*, su contenido sea algo *mío*, o sea que la acción responda a un *propósito* de la voluntad subjetiva.
- b) Lo *particular* de la acción en su contenido *interior*: a) el modo en que se determina *para mí* su carácter universal constituye el *valor* de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: mi intención,  $\beta$  su contenido, en cuanto *mi fin particular* de mi existencia particular subjetiva, es el *bienestar*.

---

<sup>124</sup> § 104 p.194-195

<sup>125</sup> § 105 p.199

<sup>126</sup> § 106 p. 199

<sup>127</sup> § 106 p.200

<sup>128</sup> § 107, Z., p. 201

<sup>129</sup> §108 p. 201

- c) Este contenido, en cuanto *interno*, llevado al mismo tiempo a su *universalidad*, a la *objetividad* existente en y para sí, es el fin absoluto de la voluntad, el *bien*, al que en la esfera de la reflexión se opone la universalidad *subjetiva*, por una parte bajo la forma del *mal*, y por otra de la *conciencia moral* [*Gewissen*].”<sup>130</sup> De tal manera que “el tercer momento, finalmente, no se refiere ya meramente al valor relativo, sino al valor absoluto de la acción, al *bien*...El bien es la intención elevada al concepto de la voluntad.”<sup>131</sup>

EL PROPÓSITO.-En consecuencia, el filósofo puntualiza: “La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción [*Handeln*] consiste inmediatamente en que para su acción tiene un objeto exterior *presupuesto* acompañado de una multiplicidad de circunstancias. El hecho [*Tat*] provoca un cambio en esta existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo *mío*.”<sup>132</sup> De esta manera, “la acción [*Handeln*], al trasladarse a una existencia exterior, que según sus diversas conexiones se desarrolla en todos sus aspectos de un modo exteriormente necesario, tiene múltiples *consecuencias*.”<sup>133</sup>

LA INTENCIÓN.- En *La intención y el bienestar* el filósofo plantea “Que este momento de la particularidad del agente esté contenido y *realizado* en la acción constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho del sujeto* para encontrar *su satisfacción en la acción*.” §121, p. 142. Consiguientemente, “El derecho de la *particularidad* del sujeto a sentirse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* forma el punto central y el viraje... entre la *antigüedad* y la época *moderna*.” §124, p. 143

El filósofo precisa que “la existencia exterior de la acción es una conexión múltiple que puede considerarse infinitamente definida en *singularidades*, y la acción *afectará* entonces en primer lugar sólo *una de esas singularidades*. Pero la verdad de lo *singular* es lo *universal*, y la determinación de la acción no es para sí un contenido aislado en una singularidad exterior, sino un contenido *universal* que contiene en su interior una conexión múltiple. El propósito, en cuanto parte de un ser *pensante*, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado *universal*: la *intención*.”<sup>134</sup> De esta manera, “la cualidad universal de la acción es el *contenido* múltiple de la acción retrotraído a la *forma simple* de la universalidad. Pero el sujeto, en cuanto reflejado en sí, es un *particular* frente a la particularidad objetiva, tiene, por lo tanto, en su fin su propio contenido particular, que es el alma determinante de la acción. Que este momento de la *particularidad* del agente esté contenido y realizado en la acción constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho del sujeto* para encontrar *su satisfacción* en la acción.”<sup>135</sup>

En este sentido plantea de manera concluyente: “El sujeto *es la serie de sus acciones*... El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición en la diferencia

---

<sup>130</sup> § 114, p. 207

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 207-208, Z.

<sup>132</sup> § 115, p. 209

<sup>133</sup> § 118, p. 211

<sup>134</sup> § 119, p. 214

<sup>135</sup> § 121, p.216 (corr.)

entre la *antigüedad* y la época *moderna*. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo...”<sup>136</sup> En consecuencia, “mi particularidad, lo mismo que la de los demás, es un derecho sólo en la medida en que soy un ser *libre*... Ya anteriormente se ha señalado que es una frecuente equivocación de la abstracción hacer valer el derecho privado y el bienestar privado como o *en sí y para sí* frente a la universalidad del Estado.”<sup>137</sup>

EL BIEN.- El filósofo precisa esta cuestión afirmando que “el *bien* es la *Idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*, en la cual tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la conciencia de la existencia exterior están superados como independientes para sí, pero al mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su *esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*.”<sup>138</sup> En consecuencia, “el bien, por lo tanto, en cuanto es la necesidad de ser efectivamente real por medio de la voluntad particular y constituye al mismo tiempo la sustancia de esta última, tiene un *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar. Cada uno de estos momentos en cuanto se diferencian del bien, sólo tienen validez en la medida en que están en concordancia con él y se le subordinan.”<sup>139</sup>

Esta cuestión tiene como consecuencia que “el *derecho de la voluntad subjetiva* es que lo que deba reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno*. , y que para ella toda acción como fin que penetra en la objetividad exterior, tiene que serle imputada como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal, según su *conocimiento* del valor que ella tiene en aquella objetividad... El derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el supremo derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo *formal*, mientras que el *derecho de lo racional*, que para el sujeto es lo objetivo, permanece por el contrario firme... Quien quiera actuar en esa efectividad, *precisamente por ello* debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad.”<sup>140</sup>

De esta manera, “la verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo que es *en sí y para sí* bueno; tiene entonces principios firmes y estos son para ella determinaciones objetivas para sí y deberes... Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con ellos sólo aparecerá desde el punto de vista de la *eticidad*.... La conciencia moral, como unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí y para sí, es un santuario, cuya profanación constituye un sacrilegio.”<sup>141</sup> Así precisa que “la identidad *concreta* del bien, por consiguiente, la voluntad subjetiva, la verdad *misma* es la *eticidad*.”<sup>142</sup> Por consiguiente, precisa en el *Agregado* [E. Gans] que “La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en sí y para sí es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto. Si la moralidad es pues la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad. El derecho y la moral no pueden existir para sí y deben tener lo ético

---

<sup>136</sup> § 124, p 219

<sup>137</sup> § 126, pp. 221-222

<sup>138</sup> § 129, p. 225

<sup>139</sup> § 130, p. 226

<sup>140</sup> § 132, p. 227

<sup>141</sup> § 137, pp. 233-234

<sup>142</sup> § 141 p. 259



como sostén y fundamento. En efecto, al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene, en cambio, exclusivamente para sí, por lo cual ninguno de los dos momentos tiene para sí efectividad. Solo lo infinito, la Idea, es efectiva. El derecho sólo existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en sí y para sí.”<sup>143</sup>

### **C. LA ETICIDAD [DIE SITTlichkeit] Y LA LIBERTAD CONCRETA**

El filósofo sostiene en la transición a la *Eticidad* que “la existencia de la *libertad*, que inmediatamente era como derecho, se determina como *bien* en la reflexión de la autoconciencia... esta Idea es la *verdad* del concepto de *libertad*.” §141, p. 166. Así precisa el filósofo que “en cuanto al bien, como lo universal sustancial de la *libertad* (...) la identidad *concreta* del bien, por consiguiente, la voluntad subjetiva, la verdad *misma* es la *Eticidad*.” §141, p 165-6

Ya en el terreno propio de la *Eticidad* el filósofo sostiene que “la eticidad es la *Idea de la libertad*... la eticidad es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.” §142, p. 167 De esa manera plantea en *La administración de justicia* que es “El derecho de la autoconciencia, [es] el momento de la *libertad subjetiva*...” §228, p. 213

Así nos lleva el filósofo al momento más pleno, concreto y orgánico: “La eticidad es la *Idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su acción [*Handeln*], su efectividad, así como esta acción tiene en el ser ético su fundamento existente en sí y para sí y su fin moviente, es decir, es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.”<sup>144</sup>

Consiguientemente, precisa el filósofo: “Puesto que esta unidad del *concepto* de la voluntad y de su existencia, la cual es la voluntad particular, es el saber, es la conciencia de la diferencia de estos dos momentos de la Idea, pero de modo que cada uno de ellos es para sí mismo la totalidad de la Idea y la tiene por fundamento y contenido.”<sup>145</sup> De esta manera, “lo ético objetivo que aparece en el lugar del bien abstracto es, por medio de la subjetividad como *forma infinita*, la sustancia *concreta*. Ella pone, pues, en su interior *diferencias* que están determinadas por el concepto, y así lo ético tiene un *contenido* fijo que es para sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las *instituciones y leyes existentes en sí y para sí*.”<sup>146</sup>

Con mayor precisión explica: “que lo ético es el *sistema* de estas determinaciones de la Idea, constituye su *racionalidad*. De este modo, es la libertad o la voluntad existente en sí y para sí que se presenta como lo objetivo, el círculo de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* [*sittlichen Mächte*] que rigen la vida de los individuos y tienen en ellas, como accidentes suyos, su representación, su figura fenoménica y su efectividad.”<sup>147</sup> Así

---

<sup>143</sup> § 14,1 p. 261 (corr.)

<sup>144</sup> § 142, p. 265

<sup>145</sup> § 143, p.265

<sup>146</sup> § 144, p. 265

<sup>147</sup> § 145, p. 266

aclara en el *Agregado* +++ que “dado que las determinaciones éticas constituyen el concepto de libertad, son la sustancialidad o la esencia universal de los individuos...”<sup>148</sup>

Consiguientemente, “en esta *autoconciencia efectiva* la sustancia se sabe a sí misma y es por lo tanto objeto del saber. Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tienen, por una parte, en cuanto objeto, la relación de que *ellas son*, en el más elevado sentido de independencia, una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza.”<sup>149</sup>

De esta manera precisa que “por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, sino en ellas se da el *testimonio del Espíritu* como en *su propia esencia*, en la cual tiene su *orgullo* y vive en su elemento, que no se diferencia de sí mismo; es una relación que inmediatamente resulta aún más idéntica que la de la *fe* y la *confianza*.”<sup>150</sup>

Esta cuestión implica que “como estas determinaciones sustanciales son para el individuo, que se diferencia de ellas como lo subjetivo y en sí indeterminado o lo particular determinado está *en relación con ellas* como lo suyo sustancial, es decir, como *deberes [Pflichten]* que ligán su voluntad... Pero una doctrina de los deberes inmanente y consecuente no puede ser otra que el desarrollo *de las relaciones* que resultan necesarias a través de la Idea de libertad y son así *efectivas* en toda su extensión en el Estado.”<sup>151</sup> Por consiguiente, “el individuo tiene, empero, más bien en el deber su *liberación*, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural, así como de la opresión que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber ser y de la posibilidad, por otra parte, de la subjetividad indeterminada que no llega a la existencia y la determinación objetiva de la acción [*Handelns*] y permanece *en sí* como una ineffectividad [*Unwirklichkeit*]. En el deber el individuo se libera hacia la [*zur*] libertad sustancial.”<sup>152</sup>

Consiguientemente nos explica que “la *sustancialidad ética* ha alcanzado de este modo su *derecho* y éste su *validez*, pues en ella ha desaparecido toda voluntariedad y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser para sí y le haría oposición, mientras que el carácter ético sabe que su fin moviente es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la efectiva racionalidad, y reconoce que su dignidad, así como la consistencia de todo fin particular, se funda en él y tiene en él su efectividad. OBS.-La subjetividad es la forma absoluta y la efectividad existente de la sustancia, y la diferencia entre el sujeto y ella como su objeto, fin y poder es sólo la diferencia de la forma, que al mismo tiempo desaparece también inmediatamente. La subjetividad, que constituye el terreno de la existencia del concepto de libertad, y que en el punto de vista moral aún se diferenciaba de ésta es su concepto, y en lo ético es la existencia adecuada a ese concepto.”<sup>153</sup>

De esta manera, “el *derecho de los individuos* para su *determinación subjetiva* hacia la [*zur*] *libertad* tiene su cumplimiento en que pertenecen a una efectividad ética, pues la

---

<sup>148</sup> p. 266

<sup>149</sup> § 146, pp. 266-267

<sup>150</sup> § 147, p.267

<sup>151</sup> § 148, p. 268

<sup>152</sup> § 149, p.268-269 (corr.)

<sup>153</sup> § 152, p.273

*certeza* de su libertad tiene su *verdad* en esta objetividad, y en lo ético ellos poseen *efectivamente* su *propia* esencia, su universalidad *interior*.”<sup>154</sup> Consiguientemente, “en esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por tanto el *deber* y el *derecho*; y a través de lo ético el hombre tiene derechos en cuanto que tiene deberes, y deberes en cuanto que tiene derechos. En el derecho abstracto yo tengo un derecho y un otro el deber correspondiente; en lo moral el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, sólo *debe* estar objetivo y unido a los deberes.”<sup>155</sup>

Esto implica que “la sustancia ética, como lo que contiene la autoconciencia existente para sí en unión con su concepto, es el *espíritu efectivo* de una familia y de un pueblo.”<sup>156</sup> De esta manera, “lo ético no es abstracto como el bien, sino efectivo, en el sentido fuerte. El Espíritu tiene efectividad y sus accidentes son los individuos... el Espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal.”<sup>157</sup>

Así procede el filósofo a desplegar la diferenciación de este concepto:

”El concepto de esta Idea sólo es como espíritu, como lo que se sabe y lo efectivo, mientras es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. Es por tanto:

A. El espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*.

B. *sociedad civil*, unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad formal*, por medio de sus *necesidades*, mediante la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes, *Estado exterior* que

se retrotrae y reúne en una *constitución estatal*, en el fin y la efectividad de lo universal sustancial y de la vida pública que le está dedicada.”<sup>158</sup>

## A.- LA FAMILIA

El filósofo explica que “la familia tiene como *sustancialidad inmediata* del espíritu, su unidad *sentida*, el *amor*, en su determinación, de modo que la disposición [*Gesinnung*] es la autoconciencia de su individualidad en esta *unidad* como teniendo la esencialidad existente en sí y para sí, a fin de ser no como persona para sí sino como *miembro*.”<sup>159</sup> En el *Agregado* se precisa que “el amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que adquiero mi autoconciencia al superar [*Aufheben*] mi ser para sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo... que me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí... El amor es al mismo tiempo la producción y la solución de la contradicción; en cuanto solución es la unidad ética.”<sup>160</sup>

De esta manera enuncia la diferenciación del concepto:

---

<sup>154</sup> § 153, p.273

<sup>155</sup> § 155, p.274 (corr.)

<sup>156</sup> § 156, p.275

<sup>157</sup> *Ibidem*, *Agregado*, p. 275

<sup>158</sup> § 157, pp. 275-276

<sup>159</sup> § 158, p. 277

<sup>160</sup> *Ibid*, *Agregado*, p. 277 (corr.)

“La familia se realiza en estos tres aspectos:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*,
- b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado;
- c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia.”<sup>161</sup>

De esta manera explica que “como *relación ética inmediata* el matrimonio contiene, *en primer lugar* el momento de la vida *natural* y además, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como efectividad de la *especie* y su proceso... Pero en *segundo lugar*, la *unidad sólo interior* o *en sí* de los sexos...se transforma en una *unidad espiritual*, en amor autoconciente.”<sup>162</sup> Por consiguiente, “lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y, es decir en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual... mientras que el lazo espiritual es elevado a su *derecho*, a lo sustancial que se mantiene por encima de la contingencia de las pasiones y del gusto particular pasajero y es *en sí* indisoluble.”<sup>163</sup>

Así nos lleva el filósofo a la transición hacia la *Sociedad civil*: “de una manera natural y esencialmente por el principio de la personalidad, la familia se divide en una *multitud* de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes, y en consecuencia, de un modo exterior... Esta relación reflexiva muestra, en primer lugar, la pérdida de la eticidad o, puesto que ella en cuanto esencia es necesariamente aparente... constituye el *mundo fenoménico* de lo ético, la *sociedad civil burguesa* [*die bürgerliche Gessellschaft*] .”<sup>164</sup>

### **C - LA SOCIEDAD CIVIL [DIE BÜRGERLICHE GESSELLSCHAFT] COMO ESTADO EXTERNO**

El proceso de construcción y formulación del concepto de Sociedad civil resulta particularmente representativo del método de construcción dialéctica de los conceptos, y tiene un paralelismo con el proceso de despliegue fenomenológico de las determinaciones de la conciencia. En este caso el filósofo comienza con un enunciado introductorio y despliega las determinaciones del concepto a lo largo de varios párrafos (25)\*\* para concluir con una formulación concreta (§ 289) estableciendo su distinción con el concepto de Estado.

De esta manera el filósofo explica: “La persona concreta que es para sí un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades [*Bedürfnisse*] y mezcla de necesidad natural [*Naturnotwendigkeit*] y arbitrio, es *uno de los principios* de la sociedad civil; pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* de la forma de la *universalidad* que constituye el otro *principio*.”<sup>165</sup> Así se precisa en un *Agregado* que “la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado... , aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone

---

<sup>161</sup> § 160, p.278

<sup>162</sup> § 161, p. 278-279

<sup>163</sup> § 163, p. 281

<sup>164</sup> § 181, p. 301

<sup>165</sup> § 182, p.303

al Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir... En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación... La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particular promueve su bienestar.”<sup>166</sup>

Consiguientemente, “en su efectuación, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se funda en ellos y sólo en esta interdependencia son efectivos y asegurados. Se puede considerar este sistema en principio como *Estado exterior*, como el Estado de la *necesidad* y el *entendimiento*.”<sup>167</sup>

Así procede nuevamente a explicitar la diferenciación del concepto:

“La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas.”<sup>168</sup>

“La sociedad civil contiene estos tres momentos:

- A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* a través de su trabajo y del trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el *sistema de las necesidades*.
- B. La efectividad de lo universal de la *libertad*, la protección de la propiedad por la *administración de la justicia*.
- C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquél sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio de la *policía* y la *corporación*.”<sup>169</sup>

Esta distinción tiene como implicación que “en el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *burgués* (como “*bourgeois*”); aquí, en el punto de vista de las necesidades, es la *representación* concreta se llama *hombre*. Tan sólo aquí y propiamente aquí puede entonces hablarse de *hombre* en ese sentido.”<sup>170</sup>

En consecuencia, “si se la mantiene, empero, en concordancia con el orden objetivo y se respeta al mismo tiempo su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que en la sociedad civil y el Estado es racionalmente necesario está al mismo tiempo *mediado por el arbitrio*, es la determinación más próxima de lo que en la representación general se llama *libertad*.”<sup>171</sup> De esta manera,

---

<sup>166</sup> p. 303

<sup>167</sup> § 18,3 p. 304

<sup>168</sup> § 185, p. 305

<sup>169</sup> § 188, p. 310-311

<sup>170</sup> § 190, p. 313

<sup>171</sup> § 206, p. 325

“como en la sociedad civil el derecho *en sí* deviene ley, así también la existencia *inmediata* y *abstracta* de mi derecho individual asume el significado de ser reconocido como una existencia en el saber y en la voluntad universal existentes. Las adquisiciones y los actos referentes a la propiedad deben por tanto efectuarse con la forma que les otorga a ellas esa existencia. La propiedad se descansa entonces en el *contrato* y en las *formalidades* que la hacen susceptible de demostración y que le dan fuerza de derecho.”<sup>172</sup>

Consiguientemente precisa que “puesto que en la sociedad civil la propiedad y la personalidad tienen reconocimiento y validez legales, el *delito* no es ya la lesión de un *infinito subjetivo*, sino de la cosa universal, que tiene en sí misma una existencia firme y sólida.”<sup>173</sup> Asimismo, “el miembro de la sociedad civil tiene el *derecho* de acudir al tribunal, así como el *deber de comparecer ante él* y sólo ante él recobrar un derecho en litigio.”<sup>174</sup> De esa manera, “en la administración de la justicia, la sociedad civil, en la que la Idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su *concepto*, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del *derecho abstracto*.”<sup>175</sup> Así se aclara en el *Agregado* que “la justicia es algo muy importante en la sociedad civil: buenas leyes hacen florecer al Estado... Se debe atender a mi bienestar, a mi particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y la corporación.”<sup>176</sup> En consecuencia, “frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, el otro extremo está dado por la provisión y reglamentación del trabajo de todos por medio de instituciones públicas...”<sup>177</sup>

De esta manera precisa que “empero, la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos [la familia], aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes; sustituye la naturaleza orgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la dependencia de la contingencia. Así el individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil*, que tiene exigencias sobre él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella.”<sup>178</sup> Consiguientemente, “la sociedad civil tiene en este carácter de *familia universal*, frente al *arbitrio* y la contingencia de los padres, la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en tanto que ésta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad.”<sup>179</sup> En el mismo sentido, “de igual modo, si los individuos aniquilan con el derroche su seguridad y la subsistencia de su familia, la sociedad civil tiene el deber y el derecho de tomarlos en tutela y hacer cumplir en su lugar la finalidad de la sociedad y la suya propia.”<sup>180</sup> ( § 243, 245 sociedad civil, ak. Riqueza y pobreza+++)

De esta manera, “la provisión policial efectúa y conserva lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, como un *orden exterior* y la *organización* para la defensa y protección de la masa de fines e intereses particulares que, en cuanto tales, tienen

---

<sup>172</sup> § 217, p. 338

<sup>173</sup> § 218, p. 339

<sup>174</sup> § 221, p. 343 (corr.)

<sup>175</sup> § 229, p. 350

<sup>176</sup> p. 351 *Aggregator*

<sup>177</sup> § 236, p. 354

<sup>178</sup> § 238, p. 355

<sup>179</sup> § 239, p. 356

<sup>180</sup> § 240, p.357

su apoyo en este universal, así como en cuanto dirección suprema, toma las precauciones para proteger los intereses que exceden esa sociedad. Puesto que, según la Idea, la particularidad misma considera a este universal, que está en su interés inmanente como fin y objeto de su voluntad y actividad, lo *ético vuelve* así como algo inmanente a la sociedad civil; ésta constituye la función de la *corporación*.<sup>181</sup>

Con mayor precisión plantea que “según su naturaleza particular el trabajo de la sociedad civil se divide en diferentes ramas. Por tanto en las *asociaciones*, lo en sí semejante de las particularidades alcanza su existencia como algo *común*, con lo que el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende a la vez como universal, y el miembro de la sociedad civil es según su *habilidad particular*, miembro de la *corporación*, cuyo fin universal es así del todo *concreto* y no tiene más extensión que los oficios, los negocios e interés particulares.”<sup>182</sup> En ese sentido, “el fin de la *corporación*, como limitado y finito tiene su verdad... en el *fin universal* en sí y para sí y en su absoluta efectividad;... En el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética conquista su forma *infinita*, que contiene en sí los dos momentos siguientes: 1) la *diferenciación* infinita hasta el en sí existente para sí de la autoconciencia, y 2) de la forma de la *universalidad*, que es en la cultura, la forma del *pensamiento*, por el cual el espíritu es objetivo y efectivo como totalidad *orgánica* en las *leyes e instituciones* como su voluntad *pensada*.”<sup>183</sup>

Consignientemente, el filósofo nos previene contra una confusión que hoy resulta particularmente vigente: “Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se ha colocado en la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés de los individuos como tales* se ha transformado en el fin último, el cual los habrá guiado para unirse, y de lo que se deduce, además, que ser miembro del Estado depende del deseo de cada uno.”<sup>184</sup>

Aclara el filósofo que “la Idea efectiva, el espíritu se separa en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para ser, a partir de la idealidad de estas, espíritu efectivamente infinito para sí.”<sup>185</sup>

Finalmente, en un párrafo que presenta ya en el terreno del concepto de *Estado* formula concretamente el concepto de *sociedad civil*: “Así como la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos, así tiene aquí su asiento el conflicto entre ese interés y los intereses particulares comunes, y entre ambos intereses juntos y los puntos de vista y los mandatos superiores del Estado.”<sup>186</sup>

### **Sistema de necesidades [*System der Bedürnisse*], estamentos [*stände*] y clases [*klasse*]**

Asumiendo el legado de la ontología de la vida estatal formulado en las clásicas obras de Platón y Aristóteles,<sup>187</sup> Hegel sostiene que el fundamento de la vida estatal está constituido

---

<sup>181</sup> § 249, p. 364

<sup>182</sup> § 251, p. 364

<sup>183</sup> § 256, p. 368-369

<sup>184</sup> § 258, p. 371

<sup>185</sup> § 262, p. 383

<sup>186</sup> § 289, p. 438-439

<sup>187</sup> PLATÓN, *La República*, lib. II, p. 56, Ed. UNAM, México, 2000, [bilingüe]

ARISTÓTELES, *Política*, libro primero, pp. 1-27, Ed. UNAM, México, 2000, [bilingüe]

por el *sistema de necesidades* [*Das System der Bedürfnisse*], y así, consiguientemente, al asumir las aportaciones de los economistas ingleses, reconoce la *racionalidad de la economía*, estudiada justamente por la *economía política*. (§189) Esta cuestión remite al *fundamento ontológico* de la vida social y estatal que sostiene el filósofo: “La *cultura* es entonces, en su determinación absoluta, la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior... Esta liberación es en el sujeto *el duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta... Pero a través de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva misma alcanza en sí la *objetividad*... Este es el punto de vista que manifiesta la *cultura* como momento inmanente de lo absoluto y expresa su valor infinito.” (§187) En ese contexto, Hegel reconoce la función mediadora del trabajo: “la mediación que elabora y procura para las necesidades *particularizadas* medios adecuados por igual *particularizados* es el *trabajo*... Esta elaboración concede a los medios su valor y su finalidad y permite que los hombres en su consumo se relacionen sobre todo con producciones *humanas* y que lo que en efecto consumen sean esos esfuerzos.” (§196)<sup>188</sup>

Así formula el filósofo su concepto de los *estamentos* [*Stände*], fundamentados en su función el sistema de las necesidades: “Según el *concepto*, los estamentos se determinan como estamento *sustancial* [*substantielle*] o inmediato, estamento *formal* [*formelle*] o reflexivo, y por fin como estamento *universal* [*allgemeine Stand*] (§202)

A El estamento *sustancial* [*substantielle*] tiene su patrimonio en el producto natural de un suelo, que aquél trabaja. (§203)

B El *estamento de los negociantes* [*Stand des Gewerbes*] tiene como tarea la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo, la reflexión y el entendimiento, así como en esencia, de la mediación a través del trabajo y las necesidades de otro. Lo que produce y goza lo debe de manera fundamental a sí mismo, a su propia actividad. Su ocupación se divide, como trabajo para necesidades individuales concretas y a pedido de los individuos, en el *estamento artesanal* [*Handwerkstand*] –como conjunto más abstracto del trabajo para necesidades individuales, si bien de tipo más general, en el *estamento fabril* [*Fabrikantenstand*]--, y como intercambio de los medios individuales entre sí a través del cambio universal, el dinero, en el que es efectivamente real el valor abstracto de todas las mercancías, el *estamento comercial* [*Handelsstand*].

C El *estamento universal* [*allgemeine*] tiene a su cargo los *intereses generales* de la situación social (§205)<sup>189</sup>

Así distingue el filósofo el concepto de estamento respecto del de Clases [*Klasse*] sociales, que constituyen los grupos fundamentales en el proceso productivo: la *Klasse* del Capital y la [*Das System der Bedürfnisse*] ligada al trabajo: “Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria...se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia, mientras por otro lado, como consecuencia, se incrementa la *especialización y limitación* del trabajo particular, y así la *dependencia y miseria* de la clase (*Klasse*) ligada a ese trabajo, lo que provoca la incapacidad de sentimiento y goce de las restantes posibilidades, sobre todo de los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil.” (§243)

---

<sup>188</sup> §189, §187, §196, pp. 191-195

<sup>189</sup> §202, §203, §204



Así muestra nuestro filósofo la profunda comprensión de la lógica y las contradicciones fundamentales del capitalismo, tanto como de sus efectos, es decir, la generación de la gran masa de la plebe [*Pöbels*], que vive “en el exceso de pobreza”: “El hundimiento de una gran masa por debajo de cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí sólo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad y la pérdida consiguiente del sentimiento el derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la *plebe* [*Pöbels*], que a la vez proporciona la mayor facilidad para se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.” (§244) “Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe.” (§245)<sup>190</sup> Estas cuestiones, como se sabe, fueron estudiadas minuciosamente por el filósofo de Tréveris y autor de *Das Kapital*.

### C.- EL ESTADO [*DER STAAT*] Y LA LIBERTAD CONCRETA

En el terreno de la configuración del Estado el filósofo nos muestra el despliegue de la libertad concreta: “la esfera de la sociedad civil pasa así al Estado...Este desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado, que se muestra como su verdadero fundamento, es la única demostración científica del concepto de Estado. Porque en el proceso del concepto científico el Estado aparece como resultado, pero, al producirse como el verdadero fundamento, supera aquella mediación y aquella apariencia en la inmediatez. Por ello en la efectividad el Estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en la sociedad civil, y es la Idea misma del Estado la que se separa en estos dos momentos.”<sup>191</sup>

En la formulación del concepto de Estado el filósofo muestra la organicidad y concreción propios de su dialéctica: “El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *manifiesta*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.”<sup>192</sup> Consiguientemente, “el Estado, como efectividad de la voluntad sustancial, que ha elevado a su universalidad la *autoconciencia particular*, es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, así como este fin último tiene el derecho más elevado frente al individuo, cuyo *deber superior* es ser miembro del Estado.”<sup>193</sup> Así nos aclara en el *Agregado*: “El Estado en sí y para sí es la totalidad ética, la efectuación de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectiva. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él como *conciencia*... Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente.”<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup> §243, §244, §245, pp 218-219

<sup>191</sup> §256, p. 369

<sup>192</sup> § 257.p. 370

<sup>193</sup> § 258.p. 371

<sup>194</sup> *Agregado*, p. 375

De esta manera procede a explicitar la diferenciación del concepto: “La Idea del Estado tiene: a) una efectividad *inmediata* y es el Estado individual como organismo que se relaciona a sí mismo, es decir, la *constitución* o *el derecho político interno*. b) pasa a la relación del Estado individual con otros Estados: El *derecho político externo*. c) es la Idea universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da su efectividad en el proceso de la *historia universal*.”<sup>195</sup>

Así nos muestra el filósofo la concreción y plenitud de la *libertad*: “El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan en efecto su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil) que en parte se *convierten* por sí mismos en interés de lo universal al que reconocen, también en parte, con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y *actúan* como su *fin último*, de modo que lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particulares, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer a la vez lo universal y tener una actividad conciente de este fin”<sup>196</sup>

De esta manera nos muestra el filósofo las implicaciones de este concepto: “Frente a las esferas del derecho privado y el bienestar privado, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes así como los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen; pero, por otra parte, es su *fin inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, que consiste en que estos tienen ante el Estado tanto *deberes* como derechos.”<sup>197</sup>

Como hemos indicado, K. Popper y sus seguidores no se tomaron la molestia de leer detenidamente al filósofo, pretendiendo así atribuirle una concepción totalitaria del Estado. Empero, la formulación del filósofo echa por tierra esas falsas interpretaciones: “La consideración concreta, la Idea, muestra que el momento de la particularidad es, en efecto, esencial y que su satisfacción es por tanto absolutamente necesaria; en el cumplimiento de su deber el individuo tiene que encontrar también de alguna manera su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su situación en el Estado debe nacer el derecho de que la cosa universal devenga *su propia cosa particular*. El interés particular no debe ser dejado a un lado ni oprimido, sino que ha de ser puesto en armonía con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo. El individuo que es súbdito según sus deberes, encuentra en su cumplimiento, como ciudadano, la protección de su persona y su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su ser sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad, y en este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su subsistencia.”<sup>198</sup>

Así nos lleva el filósofo a la organización de la vida estatal: “Estas instituciones constituyen la *Constitución*, es decir, *en lo particular*, la racionalidad desarrollada y efectuada, y son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y disposición de ánimo de los individuos respecto de él, en tanto son pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza

---

<sup>195</sup> § 259.p.377-378

<sup>196</sup> *Ibid*, § 260, p. 379

<sup>197</sup> § 261.p. 380-381

<sup>198</sup> p. 383-383

y asume carácter racional la libertad particular, con lo que en ellos mismos se da también *en sí* la unión de libertad y necesidad.”<sup>199</sup>

De esta manera, anticipándose a los reduccionismos que pretenden que el Estado se reduce al aparato de gobierno o al órgano de dominación, el filósofo precisa: “La *necesidad* en la idealidad es el *desarrollo* de la Idea dentro de sí misma; como sustancialidad *subjetiva* es la disposición política, como sustancialidad *objetiva*, a diferencia de aquélla, el *Organismo* del Estado, el Estado auténticamente *político y su constitución*.”<sup>200</sup> Recordemos que el joven Marx celebraba esta concepción como un gran progreso filosófico.

Así procede el filósofo a desplegar la diferenciación del concepto: “El sentimiento político toma su *contenido* particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la Idea hasta sus diferencias y su efectividad objetiva. Estos diferentes aspectos son así los *distintos poderes* y sus tareas y eficacias, mediante los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario*, puesto que están determinados por la *naturaleza del concepto*, y a la vez, ya que es igualmente supuesto como su producción, se *conserva*; este organismo es la *Constitución política*.”<sup>201</sup>

Esta cuestión tiene la implicación de que “la Constitución política es, en *primer lugar*, la organización del estado y el proceso de su vida orgánica *en relación a sí mismo*; en ellos el estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una *existencia* estable. En segundo lugar, el Estado es, como individualidad, una unidad excluyente, que por tanto se relaciona con *otros*, vuelve entonces su diferencia *hacia el exterior* y según esta determinación pone sus diferencias existentes dentro de sí mismo en su *idealidad*.”<sup>202</sup>

Así, superando las concepciones abstractas de la *separación de poderes* el filósofo nos muestra justamente su organicidad y concreción: “La constitución es racional, en tanto que el Estado determina y *diferencia* en sí su actividad *según la naturaleza del concepto*, de modo que *cada uno* de los *poderes* es en sí la *Totalidad*, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos, y porque éstos expresan la diferencia del concepto, se conservan en su idealidad y constituyen un todo único *individual*.”<sup>203</sup>

Consiguientemente, el filósofo despliega la diferenciación del concepto:

“El Estado político se divide entonces en las diferencias sustanciales:

- a) el poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*;
- b) la subsunción de las esferas *particulares* y los casos individuales en lo universal: el *poder gubernativo*;
- c) la subjetividad como decisión última de la voluntad, *el poder del príncipe*, en el que se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por consiguiente la cima [*Spitze*] y el comienzo del todo, y constituye la *monarquía constitucional*.”<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> § 265.p. 385-6

<sup>200</sup> § 267.p. 386

<sup>201</sup> § 269.p. 389

<sup>202</sup> § 271 p. 408

<sup>203</sup> § 272 .p. 409

<sup>204</sup> § 273 413

Asimismo, adelantándose a las reflexiones y estudios sobre la *microfísica del poder*, el filósofo explicita el carácter totalizador y orgánico de la vida estatal: “Como el espíritu sólo es lo efectivo, lo que se sabe, y el Estado, como espíritu de un pueblo, es a la vez la ley que *penetra todas sus relaciones*, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la Constitución de un pueblo determinado depende del modo y la cultura de su autoconciencia; en ella reside su libertad subjetiva y por tanto la efectividad de la Constitución... Cada pueblo posee entonces la Constitución que le es apropiada y que le corresponde.”<sup>205</sup> Z.- “Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la Idea y la conciencia de lo racional, en tanto que se ha desarrollado en un pueblo... Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que tiene su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor.”<sup>206</sup>

### **el poder del príncipe**

El filósofo puntualiza la expresión de la soberanía en la singularidad del *Príncipe*: “El poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: la *universalidad* de la Constitución y de las leyes, el Consejo como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y de la que extrae el comienzo de su efectividad. Este absoluto autodeterminarse constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo que debe desarrollar en primer lugar.”<sup>207</sup>

### **el poder gubernativo**

Así puntualiza la organización de la vida estatal y la función del poder gubernativo: “De la decisión se distingue el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del príncipe, y, en general la prosecución y el mandamiento de lo ya decidido, las leyes presentes, las instituciones y establecimientos para los fines comunes, etc. Esta tarea de *subsunción* concierne al *poder gubernativo* en sí, en el cual quedan desde luego comprendidos los poderes *judicial* y *policial*, que se relacionan inmediatamente con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines el interés universal.”<sup>208</sup> “En los problemas de gobierno también se produce la *división del trabajo*. La *organización* de las autoridades posee, pues, la función formal, pero difícil, de que la vida de abajo, que es vida civil *concreta*, sea gobernada de manera concreta, que esta actividad se halle empero dividida en sus ramas *abstractas*.”<sup>209</sup>

De esta manera, el filósofo plantea la cuestión del control sobre el funcionariado: “La seguridad del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y sus funcionarios radica, por un lado, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y por otro, en la legitimidad de las comunidades y corporaciones, que limita la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder delegado en los funcionarios, y completa desde abajo el insuficiente control que se ejerce desde arriba sobre la conducta

---

<sup>205</sup> p. 418

<sup>206</sup> § 274, 418

<sup>207</sup> § 275, p. 419

<sup>208</sup> § 287, p. 437

<sup>209</sup> § 290, p. 440

individual.”<sup>210</sup> En este sentido, “los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal del *estamento medio*, al que pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. Las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, impiden que este estamento adopte la posición aislada de una aristocracia y transforme la cultura y la capacidad en medios arbitrarios y de dominación.”<sup>211</sup>

Consiguientemente, plantea la cuestión de la mediación de lo universal con lo particular: “El estamento *universal*, dedicado más de cerca al *servicio del gobierno*, debe tener inmediatamente en su determinación lo universal como fin de su actividad esencial; en el elemento estamental del poder legislativo el estamento *privado* alcanza *significación y eficacia políticas*. No puede entonces aparecer ni como una masa indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es*, eso es, dividida en el estamento que se funda en la relación sustancial y el estamento que se funda en las necesidades particulares y el trabajo que las media. Sólo así, en este sentido, se enlaza en el Estado de modo verdadero lo efectivamente *particular* con lo universal.”<sup>212</sup>

## II. la soberanía exterior

### B.- Derecho estatal externo

Si la *libertad* de un pueblo se estructura en *el Estado*, en la *Constitución*, en el *Derecho* y en las *Leyes*, el filósofo no ignora ni omite que todo Estado se encuentra en relación con otros Estados: “como excluyente *ser-para-sí*, la individualidad, aparece como *relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente* frente a los otros. Dado que en esta independencia tiene su existencia el *ser-para-sí* del espíritu efectivo, ella es la primera libertad y el honor más elevado de un pueblo.”<sup>213</sup>

Consiguientemente, el filósofo plantea la cuestión de la soberanía exterior: “La soberanía interior es esta idealidad en cuanto en ella los momentos del espíritu y de su efectividad, el Estado, están *desarrollados en su necesidad y existen* como *miembros* suyos. Pero el espíritu, como *infinita* relación *negativa* consigo en la libertad, es por igual esencial *ser-para-sí*, que ha *recogido en sí* la diferencia existente y es por tanto exclusivo. En esta determinación el Estado tiene *individualidad*, que existe esencialmente como individuo y en el soberano como efectivo, es individuo inmediato.”<sup>214</sup> De esta manera, “las discordias entre los Estados pueden tener por objeto cualquier aspecto *particular* de su relación; para estas discordias está destinado el núcleo *particular* del Estado dedicado a su defensa, su determinación principal. Sin embargo, si está en peligro el Estado como tal, su independencia, el deber convoca a su defensa a todos los ciudadanos. Así, cuando la totalidad se ha convertido en fuerza, arrancada de su vida interior y proyectada hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista.”<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> § 295, p.443-4

<sup>211</sup> § 297.p. 445

<sup>212</sup> § 303.p. 455; cf. FARINATI, A.N., *Hegel démocrate... la Philosophie du Droit*, L’Harmattan, Paris, 2012

<sup>213</sup> §322, p. 285 ed. s. 20

<sup>214</sup> § 321.p. 474

<sup>215</sup> § 326.p. 479

Así desarrolla el concepto planteando que “el derecho estatal externo surge de las *relaciones* entre Estados independientes; lo que es *en sí y para sí* recibe pues en él la forma del *deber*, porque lo efectivo reposa en las *diferentes voluntades soberanas*.”<sup>216</sup> Consiguientemente, “el pueblo es, como Estado, el espíritu en su racionalidad sustancial y en su efectividad inmediata, y por tanto, el poder absoluto sobre la *tierra*; consiguientemente, un Estado tiene frente a otro una independencia soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, esto es, *ser reconocido* por ellos, es su primera y absoluta legitimación... por eso si es en los hechos algo existente en sí y para sí, esto depende de su contenido, su constitución, su situación; y el reconocimiento, como que contiene la identidad de ambos, se funda por igual en la opinión y la voluntad del otro.”<sup>217</sup> De esta manera, “el conflicto entre los Estados, en tanto las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, sólo puede decidirse por la *guerra*.”<sup>218</sup>

En este sentido, “por el hecho de que los Estados como tales se reconozcan recíprocamente, subsiste, *aún en la guerra*, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia, un *vínculo* por el que cada uno de ellos vale para el otro como algo existente en sí y para sí, de modo tal que en la guerra misma la guerra se determina como algo que debe ser pasajero.”<sup>219</sup>

En consecuencia, el filósofo nos conduce a la dimensión de la historia de la vida estatal, que resulta inseparable del *devenir del espíritu universal*: “Los principios de los *espíritus de los pueblos* son generalmente limitados a causa de la particularidad en la que tienen su efectividad objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*, y sus destinos y actos en su relación mutua constituyen la dialéctica fenomenal de la finitud de esos espíritus, de la que surge el *espíritu universal*, el *espíritu del mundo*, se produce como lo que es desprovisto de límites, como que es a la vez el que ejerce sobre ellos su derecho —y su derecho es el derecho supremo— en la *historia universal*, erigida como *tribunal del mundo*.”<sup>220</sup>

## LA HISTORIA UNIVERSAL COMO DESPLIEGUE DE LA LIBERTAD

Finalmente, reconociendo que el Estado y la *libertad* son históricos, el filósofo concluye esta obra con reflexiones significativas acerca de la historicidad de la vida estatal: “La historia universal... es, por el solo *concepto* de su libertad, el desarrollo necesario de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la *efectuación del espíritu universal*.”<sup>221</sup> En su Curso de 1831 publicado por sus discípulos con el título de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* el filósofo planteaba que “la libertad es lo que hay de más íntimo, y es a partir de ella que se eleva todo el edificio del mundo del espíritu.”<sup>222</sup> Esta formulación se encuentra en plena consonancia con los conceptos de las Lecciones sobre la filosofía de la historia, en las cuales el filósofo planteaba: “La historia universal es el progreso en la *conciencia de la*

---

<sup>216</sup> § 330.p. 483

<sup>217</sup> § 331.p.483-4

<sup>218</sup> § 334.p. 486

<sup>219</sup> § 338.p. 488 (corr.)

<sup>220</sup> § 340.p. 489

<sup>221</sup> *Ibid*, § 342, p. 490

<sup>222</sup> *P. Ph. D., Annotations...*, p. 451

*libertad... es la libertad la sustancia del espíritu... el espíritu posee la libertad... todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad... todas buscan y producen la libertad... la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu.*”<sup>223</sup>

Con más precisión, “la historia universal no es, por lo demás, el simple tribunal de su *poderío*, esto es, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego, sino que dado que este destino es en sí y para sí *razón*, y su ser para sí en el espíritu es saber, ella es, por el solo *concepto* de su libertad, el desarrollo necesario de los *momentos* de la razón en consecuencia de su autoconciencia y de su libertad, el despliegue y la *efectuación del espíritu universal*.”<sup>224</sup>

Por consiguiente, “la historia del espíritu es su *obra*, pues el espíritu es sólo lo que hace, y su obra es hacerse objeto de su conciencia (en tanto espíritu) como espíritu, aprehenderse a sí mismo explicitándose. Esta aprehensión es su ser y su principio, y su *acabamiento* es al mismo tiempo su exteriorización y su transición. Expresado formalmente, el espíritu que aprehende *de nuevo* esta aprehensión, y lo que es lo mismo, retorna a sí a partir de su exteriorización, es el espíritu de la etapa superior, frente al espíritu tal que se tenía en esta primera aprehensión.”<sup>225</sup> En este sentido, “los Estados, los pueblos y los individuos permanecen en esta tarea del espíritu del mundo en su *principio particular determinado*, que tiene su explicitación y su efectividad en su Constitución y en toda la *extensión* de su *situación*, de las cuales son concientes y en cuyo interés se absorben, al mismo tiempo que son instrumentos y eslabones inconscientes, miembros de esa misión interna, en la que estas figuras perecen, pero donde el espíritu en sí y para sí prepara y conquista con su trabajo el tránsito a su próxima etapa superior.”<sup>226</sup>

Sin embargo, también reconoce el filósofo el papel protagónico de ciertos pueblos en el devenir histórico: “Al pueblo, al que le corresponde un momento tal como principio *natural*, le está confiada su realización en el proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en ella*. Frente a ese su absoluto derecho que le otorga el ser representante del estado actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y como aquellos cuya época ya pasó, no pesan ya en la historia universal.”<sup>227</sup>

Asimismo, plantea el problema clásico del papel de *los grandes hombres*: “En la cumbre de todas las acciones, y por tanto también de lo histórico mundial, se hallan *individuos*, que como subjetividades efectúan lo sustancial. Como expresiones vivientes de la obra sustancial del espíritu universal y así inmediatamente idénticos a ella, esta obra se les oculta a tales individuos y no es su objeto ni su fin, tampoco tienen el *honor* y la gratitud por su realización de parte de sus contemporáneos, ni de la opinión pública de la posteridad, sino que reciben como subjetividades formales sólo de esta opinión su parte como *gloria inmortal*.”<sup>228</sup>

---

<sup>223</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, pp. 62 y 68 (sub. míos)

<sup>224</sup> § 342.p. 490

<sup>225</sup> § 343.p. 490 (corr.)

<sup>226</sup> § 344, p. 491 (corr.)

<sup>227</sup> § 347.p. 492

<sup>228</sup> § 348.p.493

Igualmente precisa la distinción entre pueblo [*Volk*] y Estado [*Staat*]: “Un pueblo no es aún un Estado, el tránsito de una familia, una horda, una tribu o una multitud, etc., a la condición de Estado constituye la realización *formal* de la Idea en general en tal pueblo. Sin esta forma no será reconocido, porque la sustancia ética que él es en sí carece de la objetividad que consiste en tener para sí y para los demás, en las leyes, ... una existencia universal y generalmente válida; su independencia, si es sólo formal y no posee una legalidad objetiva y una racionalidad para sí sólida, no es soberanía.”<sup>229</sup>

Así plantea la cuestión de la fundación de los Estados: “Originarse en determinaciones legales e instituciones objetivas, que provienen del matrimonio y la agricultura, es el derecho absoluto de la Idea, bien que la forma de ésta, su efectuación puede aparecer como un favor y una legislación divinos o como violencia e injusticia, este derecho es el *derecho de los héroes* para la fundación de Estados.”<sup>230</sup>

Finalmente, nos presenta una periodización del devenir de la vida estatal en la historia universal, es decir, la cuestión de los mundos histórico-universales: 1) el oriental, 2) el griego, 3) el romano, 4) el germánico.

Como sabemos, la filosofía de la historia de Hegel ha sido sometida a debates intensos y ha sido vituperada desde el positivismo, el materialismo y recientemente por los ideólogos del neoliberalismo sedicentes postmodernos, quienes rechazan con argumentos simplistas la filosofía hegeliana como representativa de los grandes relatos. Fukuyama simplificó y caricaturizó la concepción hegeliana, para hacerla parecer como justificadora del neoliberalismo, que sería el supuesto fin de la historia. Empero, hoy la Historia efectiva destruye tales caricaturas: la historia rosada de tipo infantil se ha convertido en una auténtica pesadilla para millones de seres humanos, y el “fin feliz” ha resultado en una verdadera tragedia humana y ecológica. Ciertamente, el capitalismo rapaz globalizado amenaza con llevarnos a una terrible catástrofe, que pudiera devenir en un totalitarismo globalizado. Empero, si las clases subalternas y la intelectualidad sensible logran esbozar y proponer otro sentido para la historia, entonces otro mundo sería posible.

Francois Chatelet afirmaba que el hecho de que Hegel concluya discurriendo sobre la Historia significa el reconocimiento del carácter histórico del Estado y, consiguientemente, su carácter transitorio y perecedero. Esta interpretación es compartida en la obra de Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*;<sup>231</sup> en el artículo de R. K. Maurer *Hegel et la fin de l'histoire*,<sup>232</sup> en el libro de Jacques D'Hondt *Hegel. filósofo de la historia viviente*<sup>233</sup>; en el artículo de Leo Lugarini *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*,<sup>234</sup> así como en la obra de R. Florez *La dialéctica de la historia en Hegel*;<sup>235</sup> en el artículo de B. Bourgeois *Hegel et la fin de l'histoire*;<sup>236</sup> y más

---

<sup>229</sup> § 349.p. 493-4

<sup>230</sup> § 350.p. 494

<sup>231</sup> CHÂTELET, F., *Hegel*; HYPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*

<sup>232</sup> MAURER, R.K., “*Hegel et la fin de l'histoire*”, in *Archives de Philosophie*, 1967, Cahier III, pp. 483-518

<sup>233</sup> D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente* (1966), Bs. Aires, Ed. Amorrortu, 1971

<sup>234</sup> LUGARINI, L., “*Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*”, in LUGARINI, L., (a cura di), *Hegel, fra Logica ed Etica*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1982.

<sup>235</sup> FLOREZ, R., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Ed. Gredos, 1983



recientemente en el trabajo de J.F. Marquet, *Hegel et le syllogisme de l'Histoire*.<sup>237</sup> Paul Ricoeur se cuestionaba ¿se puede hablar, todavía hoy, de un sentido de la historia? Él mismo se respondía que “la filosofía hegeliana de la historia puede ser considerada como la audaz tentativa de llevar al nivel de la razón la convicción... de que la historia constituyera una totalidad relativamente a todas las historias, que se despliegan y que narramos (...) la historia puede tener todavía un sentido hoy. Tal sentido no consiste en un saber sobre la dirección de la historia universal... Este sentido no puede residir sino en la orientación del presente mismo, puesto que la eficacia de la historia y la expectativa del futuro se comprenden la una por la otra en el ahora de la iniciativa”<sup>238</sup>

## CONCLUSIONES

En el análisis efectuado sobre la estructura y el movimiento de las figuras de la Libertad que Hegel construyó y presentó en la *Filosofía del Derecho* hemos encontrado la construcción conceptual de la Lógica de la vida del Estado, estructurada en las configuraciones particulares del *Derecho abstracto*, la *Moralidad* y la *Eticidad*, y en ésta figura, de la *Familia*, la *sociedad civil*, el *Estado* y la *Historia*. Hemos encontrado y mostrado que la columna vertebral de esta obra está constituida por el despliegue del concepto de Libertad, el cual tiene las connotaciones particulares propias de cada uno de sus momentos de desarrollo. Hemos encontrado en esos diferentes momentos las categorías construidas en cada una de las magnas obras hegelianas: la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, y la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, obras que constituyen las *premisas* sobre las que fue construida la propia Filosofía del Derecho. No hemos encontrado en nuestro estudio la supuesta contradicción absoluta, incompatibilidad y exclusión inconciliables entre la formulación teórica hegeliana y las formulaciones marxianas.

## HEGEL, EL LIBERALISMO y EL NEOLIBERALISMO

Los teóricos del liberalismo –y hoy los publicistas del neoliberalismo y del posmodernismo– han rechazado la *Filosofía del Derecho* hegeliana con argumentos simplistas, pueriles y vulgares: Karl Popper ha sido paradigmático, pues recurrió a infundios personales, tomados en préstamo de Schopenhauer, para intentar la descalificación de la filosofía política hegeliana. La compilación efectuada por Jon Stewart, *The Hegel Myths and Legends* [1996] refuta esos falaces *Mitos y Leyendas* que pretendieron desprestigiar los conceptos hegelianos. Destacados estudiosos refutaron con sus minuciosas investigaciones cada uno de esos mitos –insidiosamente reproducidos por los seguidores de Popper: el *prusianismo*, la *divinización del Estado*; la *apología de la guerra*; el *nacionalismo*; el *totalitarismo*; su *conservadurismo*; la cuestión de la *soberanía*; la relación de *lo efectivo* y *lo racional*; las cuestiones *ontológicas* y *metafísicas*; el mito de

---

<sup>236</sup>BOURGEOIS, B., “Hegel et la fin de l’histoire”, in *PHILOSOPHIE POLITIQUE*, no. 5, 1994, “Hegel”, pp.11-22; BOURGEOIS, B., “La fin de l’histoire universelle”, in *Hegel: les actes de l’Esprit*, p. 147ss ; BOURGEOIS, B., “La fin de l’histoire”, in *La Raison moderne et le droit politique*, 4<sup>e</sup>. P., cp. XVIII, p. 255ss

<sup>237</sup>MARQUET, J.F., *Hegel et le syllogisme de l’Histoire*, *LES CAHIERS DE L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE*, «HEGEL», Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 11-34

<sup>238</sup>RICOEUR, P., “Dialettica o dialogica della storia”, in *Dialettica ed ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti. 1993, pp. 90, 108

la razón, y el supuesto *fin de la historia*.<sup>239</sup> Las críticas precipitadas del joven filósofo de Tréveris, más las formulaciones reduccionistas de Lenin y los marxistas-leninistas, acerca de la llamada teoría “*marxista*” del Estado y del Derecho, dieron lugar a la identificación incorrecta y falaz entre la filosofía hegeliana y el totalitarismo. Los posmodernos puerilmente *decretaron* que debe prescindirse de los “*grandes relatos*” y las *teorías universalistas*, y así reducirse a describir lo singular. Las grandes pretensiones y el “gran proyecto” *postmoderno* se igualan así con la propuesta de Auguste Comte, quien rechazaba las “vanas especulaciones” y proponía reducirse a la descripción empírica propia del “sano sentido común”.<sup>240</sup>

Domenico Losurdo, ha contribuido con sus libros *Hegel et les libéraux*, [1988] y *Hegel e la libertà dei moderni* [1999]<sup>241</sup> para mostrar la crítica hegeliana a las carencias conceptuales de la tradición liberal. J-C. Pinson, J-C., con su obra *Hegel, le doit et le libéralisme* [1989]<sup>242</sup> analiza la crítica hegeliana del individualismo y la relación entre el *Estado orgánico hegeliano* y el *individuo concreto*. Ambos filósofos demostraron que la distinción hegeliana entre *sociedad civil* y *Estado* supera las formulaciones liberales, y explica la relación dialéctica y las mediaciones complejas que existen entre el individuo, la familia, la sociedad civil y el Estado. Con su *Contrahistoria del liberalismo*,<sup>243</sup> Losurdo contribuyó a desmitificar las imágenes apologistas y mistificadoras que presentan a los teóricos del liberalismo como caballeros generosos, promotores y defensores de la democracia y la libertad. Así mostró que esos personajes actuaban como caballeros sólo con sus pares, propietarios de esclavos. En cambio, despreciaban a los negros, indios y nativos, ante cuya rebeldía demandaban la persecución, el asesinato y el exterminio, como si fueran “animales rabiosos”. En realidad promovían una democracia de los señores, de los grandes propietarios, tal como hoy los neoliberales promueven la “democracia” de los monopolios.

Resulta al mismo tiempo sintomático, significativo y prometedor que en países del *Tercer Mundo*, tales como México y Gabón, en años recientes se hayan publicado trabajos académicos que efectúan agudas críticas, desde la dialéctica hegeliana, a las formulaciones teóricas de Hayek, el principal ideólogo del neoliberalismo. En México Javier Urrea V. efectuó una crítica minuciosa, profunda y demoledora de los textos hayekianos; prepara una tesis de Doctorado en la que profundiza en estas cuestiones.<sup>244</sup> En Gabon, J-R-E Eyene Mba, elaboró dos amplios y profundos trabajos de crítica a la teoría hayekiana en sus textos *Le libéralisme de Hayek au prisme de la Philosophie sociale de Hegel* [2007], y *L'État et le marché dans les theories politiques de Hayek et de Hegel* [2010].<sup>245</sup>

---

<sup>239</sup> STEWART, J., *The Hegel Myths and Legends*, Northwest. Univ. Press, Evanston, Illinois, USA, 1996

<sup>240</sup> CALINICOS, A., *Contra el posmodernismo*, El áncora, Colombia, 1993

<sup>241</sup> LOSURDO, D., *Hegel et les libéraux*, c.V « *Hegel et la tradition liberale* », PUF, Paris, 1992; p. 141ss;

LOSURDO, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1999, c. V, pp. 126-160; 377ss.

<sup>242</sup> PINSON, J-C., *Hegel, le doit et le libéralisme*, « *Individu et état* », pp. 103-208, PUF, Paris, 1989

<sup>243</sup> LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Ed. Laterza, Roma, 2006; *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, España, 2007

<sup>244</sup> URREA V., J., *La sociedad civil en Hegel y el orden de mercado en Hayek. Un análisis comparativo*, Tesis de Maestría, FCPS/UNAM, México, 2004

<sup>245</sup> EYENE MBA, J-R-E., *Le libéralisme de Hayek au prisme de la Philosophie sociale de Hegel*, L'Harmattan, París, 2007; EYENE MBA, J-R-E., *L'État et le marché dans les theories politiques de Hayek et de Hegel*, L'Harmattan, París, 2010

## La distinción entre el *Derecho público* y el *Derecho privado* en Hegel

Parecería que esta distinción conceptual fuera una exquisitez académica intrascendente. Empero, Hannah Arendt destacaba en sus textos<sup>246</sup> la indispensabilidad y la importancia toral que tiene en el terreno de la *acción*, es decir, de la auténtica *política*, esta distinción de los ámbitos de lo *público* y de lo *privado*. La trascendencia de la cuestión la podemos comprobar al percatarnos de los gravísimos problemas que padecemos en esta época en la que el totalitarismo neoliberal confunde lo *público* con lo *privado*.

Norberto Bobbio subrayaba en sus *Studi hegeliani*, al analizar los conceptos de *Derecho privado y derecho público en Hegel*,<sup>247</sup> que puede constatarse “otra constante del sistema jurídico y político hegeliano, la condena de cualquier confusión, ya sea histórica o conceptual, entre lo que es privado y lo que es público.” (p. 212) Consecuentemente, el politólogo italiano puntualizaba que para Hegel “la autonomía del derecho privado, o, para decirlo mejor, el predominio del derecho privado sobre el derecho público, es una de las manifestaciones a través de las que se rebela una época de decadencia, una época en que se produce un proceso de disgregación del conjunto, de desorganización de la totalidad orgánica, el particularismo prevalece sobre la unidad, el movimiento centrífugo sobre el centrípeto.” (p. 216)

Hegel afirmaba que “la intrusión (*Einmischung*)... [del contrato] en general, así como de las relaciones de propiedad privada en la propiedad estatal, ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad.” (*G.Ph.R.* §75) En ese sentido el filósofo puntualizaba que “cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se ha colocado en la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés de los individuos como tales* se ha transformado en el fin último, el cual los habrá guiado para unirse, y de lo que se deduce, además, que ser miembro del Estado depende del deseo de cada uno.” (§ 258, p. 371)

Puntualizaba Bobbio que “Hegel sostiene sus tesis... con... un sistema conceptual en el que el derecho privado es un derecho de rango inferior respecto al derecho público.” (p. 220) En consecuencia concluía que “sólo hay un auténtico *Estado* cuando el individuo particular está protegido no por otro individuo particular, sino por una ley general.” (p. 229) El politólogo italiano destacaba la gran actualidad de la cuestión: “un Hegel resucitado no se equivocaría del todo viendo una nueva manifestación de esa degradación del Estado, que era a su juicio una característica de los periodos de decadencia.” (p. 238) Asumimos hoy estos conceptos, cuando observamos los estragos humanos generados como resultado de la imposición del capital neoliberal, que privatiza los bienes públicos, secuestra las

---

<sup>246</sup> ARENDT, H., ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 1993, Cap. II “*La esfera pública y la privada*”, pp. 37-96; cap. 7 “*La esfera pública: lo común*”, pp. 59 ss.; cap. 8 “*La esfera privada: la propiedad*”, pp. 67-77; ---- *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997; ----, *De la historia a la acción, “Labor, trabajo, acción”*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 89-108

<sup>247</sup> BOBBIO, N., “*Derecho privado Derecho público en Hegel*”, in BOBBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía*, Capítulo V, Ed. Debate, Madrid, 1985, pp. 211-238  
BOBBIO, N., “*Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*”, in BOBBIO, N., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 85-114

instituciones, confisca la democracia, arrebatada la ciudadanía, anula la auténtica política y promueve el *totalitarismo globalizado*, confundiendo justamente los ámbitos de lo *público* y lo *privado*, el *Estado* y la *política* con el *mercado*, y así se apropia de lo *público* por los *privados*, es decir, substituyen el *derecho público* por el *derecho privado*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL**

HEGEL, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Ed. Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1993  
HEGEL, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Ed. Siglo veinte, Bs. Aires, 1987  
HEGEL, G.W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Ed. EDHASA, 1987.

### **OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN**

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

### **OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS**

HEGEL, G.W.F., *Principes de la Philosophie de Droit*, Paris, Lib. J. Vrin, 1989  
HEGEL, G.W.F., *Principes de la Philosophie de Droit*, Ed. PUF, Paris, 1998

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL**

ALISCIONI, C. M., *El capital en Hegel... la lógica económica de la F. D.*, Argentina, Homo Sapiens, 2010  
ANGEHRN, et al., *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.  
BOBBIO, N., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981  
BOBBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía*, Ed. Debate, Madrid, 1985  
BOULARD, C., *Argent et liberté. Une lecture logique de la Philo. du Droit*, ANRT, Lille, France, 1996  
BOURGEOIS, B., *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Ed., Buenos Aires, 1972  
BOURGEOIS, B., *Filosofía y derechos del hombre*, Enbajada de Francia/ UNC, Colombia, 2003  
BOURGEOIS, B., *Philosophie et droits de l'homme. De Kant à Marx*, P.U.F., Paris, 1990  
DENIS, H., *Hegel, penseur politique*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, Suisse, 1989  
DRI, R., *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana.*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 2009  
DUBOUCHET, P., *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel.* Paris, Ed. L'Harmattan, 2005  
FARINATI, A. N., *Hegel démocrate. Autour de la Philosophie du Droit*, L'Harmattan, Paris, 2012  
FEDERICIS, N., *Moralità ed eticità nella filosofia politica di Hegel*, Napoli, Ed. Scientifiche It., 2001  
HERNÁNDEZ V., R., *La idea de sociedad civil en Hegel*, Universidad veracruzana, México, 1994  
HONNETH, A., *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Ed. La Découverte, Paris, 2008  
HONNETH, A., *Reconocimiento y menosprecio*, Ed. Katz, Madrid, 2010  
JARCZYC / LABARRIÈRE, *Le syllogisme du pouvoir*, Aubier-Montaigne, Paris, 1989  
JUANES, J., *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldo i Climent Ed., Querétero, México, 1989  
KERVEGAN, J-F., MARMASSE, G., et al, *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS, 200  
LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l'Éticitè*, Lib. Vrin, Paris, 2001  
LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, España, 2007  
LOSURDO, D., *Controistoria del liberalismo*, Ed. Laterza, Roma, 2006;  
LOSURDO, D., *Hegel e la Germania*, Milano, Guerini e associati, 1997  
LOSURDO, D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1999  
LOSURDO, D., *Hegel et les libéraux*, PUF, Paris, 1992  
MALER, H., (coord.), et al, *Hegel pasée, Hegel à venir*, L'Harmattan, col. "Futur antérieur", Paris, 1995  
MAZORA, M., *La sociedad civil en Hegel*, Buenos Aires, Ed. del Signo, 2003  
PINSON, J-C., *Hegel, le doit et le libéralisme*, PUF, Paris, 1989

- PLANTY-BONJOUR, et al, *Droit et liberté selon Hegel*, PUF, Paris, 1986  
 PRIETO, *El pensamiento político de Hegel*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983  
 ROSENFELD, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, FCE, México, 1989  
 ROSENZWEIG, F., *Hegel et l'Etat*, Paris, PUF, 1991  
 ROSSI LEIDI, Th., *Hegel et la liberté individuelle*, Paris, L'Harmattan, 2011  
 SALVUCCI, P., *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto*, Milano, Ed. Guerini e Associati, 2000  
 SOUAL, P., *Le drame de la liberté. Introduction aux Principes de la philosophie du droit de Hegel*, Hermann, Paris, 2011  
 TAYLOR, C., *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983  
 VIEWEG, K., *La Idea de la libertad*, México, UAM-I / CEF P.M., 2009  
 WEIL, E., *Hegel y el Estado*, Ed. Nagelkop, Argentina, 1970  
 WEIL, E., *Hegel et l'Etat*, Librairie Vrin, Paris, 1980  
 WEIL et al, *Hegel et la Philosophie du Droit*, PUF, Paris, 1979

## **BIBLIOGRAFÍA REVISTAS**

### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

**1967, T. XXXI, Cahier II**

Sass, H.M., *Liberté et droit. Le VI Congrès Hegel International*

**1968, T. XXXI, Cahier II**

Ritter, J., *Personne et propriété selon Hegel*, pp. 179-201

**1970, T. XXXIII, Cahier III**

Labarrière, P.J., *Histoire et Liberté*, pp. 701-718

**1987, T. 50, Cahier 1**

Kervégan, J.F., *Hegel et l'état de droit*, pp. 55-94

**1997, T. 60, Cahier 2**

Soual, P., *Personne et propriété dans les "Principes de la philosophie du droit" de Hegel*, pp. 217-241

**2002, T.65, Cahier 3**

Kervégan, J.F., *Histoire, État et Genuss dans la philosophie de l'histoire de Hegel*, pp. 407-422

Deranty, J.P., *Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 441-462

*PHILOSOPHIE POLITIQUE*, no. 5, abril 1994, "Hegel"

Bourgeois, B., *Hegel et la fin de l'histoire*, pp. 11-22

D'Hondt, J., *La politique de Hegel et son temps*, pp. 23-40

Labarrière, P.J. *L'ontologie et la politique*, pp. 41-54

*REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*, Octobre-décembre 1997, No. 4

Bourgeois, B., *Spéculation hégélienne et droit positif*, pp. 525-540

*REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*, Octobre 2003, No. 4

Grandjean, A., *Conscience morale et certitude de soi dans les "Principes de la philosophie du droit" de Hegel*, pp. 513-528

*RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*, serie VI,

anno LXXVII, no. 1, gennaio-marzo 2000

Federicis, N., *La teoria dell'azione nella Filosofia del diritto di Hegel*, pp. 3-29

*RIVISTA DI FILOSOFIA*, 7-8-9, ottobre 1977

*Hegel e lo stato*, «Hegel e lo stato», Einaudi, Torino, ottobre 1977, No. 7-8-9

Bobbio, N., *Diritto privato et diritto pubblico in Hegel*, pp. 3-29

D'Hondt, J., *Hegel et le socialisme naissant: la misère dans l'abondance*, pp. 49-73

Iltting, K.H., *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, pp. 116-145

Iltting, K.H., *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx*, pp. 146-167

**SEGUNDA PARTE**

**DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN  
EN KARL MARX .**



## **SEGUNDA PARTE**

### **Primera sección**

## **DIALÉCTICA, ESTADO, DERECHO, LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN EN KARL MARX**

### **CAPÍTULO 1**

#### **DIALÉCTICA Y MATERIALISMO EN K. MARX**

En la revista *Telos* (2001), J.R. Stromberg publicó un artículo muy a tono para el estudio de los cadáveres: *Toward an Autopsy of the Marxist Theory of the State*.<sup>1</sup> No compartimos esos procedimientos ni conceptos, propios de los médicos forenses. Los acontecimientos políticos de la actualidad y el estrepitoso fracaso del proyecto neoliberal exhiben las profundas deficiencias de las teorías políticas de la *rational choice*, así como la falsedad de los discursos ideológicos legitimadores del llamado *pensamiento único*, poniendo en evidencia y entredicho a los aprendices de forenses y sepultureros. Reconocemos que ciertas formulaciones en los textos marxianos adolecen de insuficiencias, pero hoy muchas de esas tesis muestran su vigencia frente a la lógica invasora del capital y la violencia con la que opera en todo el planeta, impidiendo así la democracia prometida —que es una demanda las clases subalternas— y mostrando que el llamado *fin de la historia* no ha llegado aún. El capital globalizado cabalgante impulsa hoy un *totalitarismo globalizado* y una *dominación psíquica* de tipo *totalitario* a través de la *seducción subliminal* de los *mass media*, mostrando así la cara oculta de la autodenominada *democracia liberal*, que así se evidencia como una impostura y simulación, o sea, una “*democracia*” *falsa y falaz*.

Desde el punto de vista de la *hermenéutica* y de la *dialéctica*<sup>2</sup> tendríamos que efectuar un *balance crítico* de la adecuación o la insuficiencia de los conceptos marxianos para dar cuenta de la realidad, y así proponer ajustes o correcciones de esos conceptos para poder comprender las situaciones históricas contemporáneas. Eso significa, ni más ni menos, que emprender una *Aufhebung* o superación y refutación dialéctica de lo que se ha denominado “*marxismo*” Esta es la tarea que nos proponemos y el método con el que abordaremos la cuestión. El filósofo italiano Stefano Ricciute propone justamente *recuperar a Marx para ir más allá del marxismo* a través de una *reconstrucción crítica* de su pensamiento.<sup>3</sup> Los gravísimos, terribles y trágicos problemas y desafíos propios de la presente coyuntura histórica contemporánea —la debacle del denominado *socialismo real* y hoy la debacle del capitalismo realmente existente o “*capitalismo puro*”, como lo conceptúa Michel Husson—<sup>4</sup> hoy nos demandan efectuar un balance crítico de la obra filosófica de Karl Marx, de *sus fundamentos epistemológicos y ontológicos*, así como de la manera en que ha sido recibido este corpus conceptual por quienes han asumido el legado de aquél filósofo. Particular importancia tiene la rediscusión del carácter *dialéctico* de sus fundamentos, de la supuesta

---

<sup>1</sup> STROMBERG, J.R. *Toward an Autopsy of the Marxist Theory of the State*, in *TELOS*, Spring 2001, Number 119, pp. 115-138

<sup>2</sup> cf. DUPRÉ, L., *La dialettica da Hegel a Marx*, In *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, QuattroVenti, 1993

<sup>3</sup> RICCIUTE, S., *Marx oltre il marxismo... ricostruzione critica di un pensiero*, Franco Angeli, Roma, 2012

<sup>4</sup> HUSSON, M., *El capitalismo puro*, Ed. Maia, Barcelona, 2009;

HUSSON, M., *Misère de capital. Une critique du néoliberalisme*, Syros, Paris, 1996



filiación *materialista* de Marx y la real filiación *dialéctica* o *cientificista* de sus supuestos seguidores.

Costanzo Preve se preguntaba *Quelle forme philosophique pour le marxisme?* al iniciar los debates de la revista *Actuel Marx*, en 1987, en un balance crítico sobre *L'état du marxisme*. Se trata de una cuestión fundamental que no podemos soslayar en la actualidad, y que nos conduce a volver a plantear la cuestión sobre la *filosofía subyacente* en la obra marxiana.<sup>5</sup> En sus obras posteriores este filósofo ha contribuido estudiando y proponiendo problemas de radical importancia, tales como la cuestión del materialismo —que abordaremos adelante— y la propia caracterización de la historia de lo que ha sido llamado « marxismo ».

*Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*<sup>6</sup> es el título de una reciente obra colectiva en la que se publica un conjunto de artículos en los que se debaten diferentes aspectos de la obra de K. Marx. Vargas Lozano sostiene que “las problemáticas actuales deben ser pensadas con Marx pero sin temor de ir más allá de sus textos.” (p 14) M. Musto subraya que el pensamiento de Marx (es) crítico y abierto, a pesar de que sufrió las influencias del clima cultural de Europa del siglo XIX, y a pesar del empobrecimiento, deformación, tergiversación y vulgarización efectuados por el “*Dia-mat*” (*Dialekticeskij materializm*).<sup>7</sup> Ch. Arthur participa en el debate sobre *El Capital de Marx y la Lógica de Hegel*, y W. F. Haug se pronuncia *en contra de corregir a Marx con Hegel*.<sup>8</sup>

Necesitamos, entonces, efectuar un balance crítico de las relaciones que guarda la obra filosófica de Karl Marx con respecto a la de G.W.F. Hegel, particularmente en lo que se refiere a los conceptos *de Estado, derecho, libertad y emancipación*, así como a *sus fundamentos lógicos, metodológicos, epistemológicos y ontológicos*, y a la recepción de este legado por quienes han asumido la herencia de aquél filósofo. No nos ocuparemos de presentar sus aportaciones particulares en el terreno de la crítica de la economía política, ni de la teoría social, ni la teoría de la enajenación, ni la teoría de la revolución, cuestiones que han sido estudiadas en excelentes trabajos de Ernst Mandel, Henri Lefebvre, Istvan Mészáros, Michael Löwy y Jacques Texier.<sup>9</sup>

Aparentemente la cuestión sería muy sencilla, pues bastaría con recurrir a la distinción elemental, tan cara al marxismo vulgar, entre filosofías *idealistas* y *materialistas*, suponiendo que el paso de la primera a la segunda concepción daría por resultado automático una *superación* y una solución plena a las cuestiones que no hubiera resuelto aquella, dando crédito a esas simplificaciones propias del “marxismo” vulgar.

Sin embargo, considerando las cosas desde una perspectiva propiamente *dialéctica*, encontramos que ese procedimiento no permite avanzar ni un ápice en la comprensión profunda del problema.

---

<sup>5</sup> PREVE, C., *Quelle forme philosophique pour le marxisme ?*, in *ACTUEL MARX*, 1. *L'état du marxisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 28-35

<sup>6</sup> MUSTO, M., *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, S. XXI, México, 2011

<sup>7</sup> *Op. Cit.*, pp. 24 ss

<sup>8</sup> *Op. Cit.*, pgs. 201 ss; 149 ss

<sup>9</sup> MANDEL, E., *Tratado de economía marxista*; LEFEBVRE, H., *Sociología de Marx*; MÉSZÁROS, I., *La teoría de la enajenación en Marx*; LÖWY, M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*; TEXIER, J., *Révolution et démocratie chez Marx*, *ACTUEL MARX*, Paris, PUF, 1998

## Marx sin mito

Maximilien Rubel publicaba en 1948 sus *Páginas escogidas de Marx para una Ética socialista*, y años después su *Marx: critique du marxisme* (1974), así como *Marx sin mito*, y *El Estado visto por Marx*<sup>10</sup> (1977), obras con las cuales contribuyó a disolver el mito del “marxismo”, recordándonos las palabras del propio filósofo: “*todo lo que yo se es que yo no soy “marxista”*”<sup>11</sup>, lo cual significa, ni más ni menos, que Karl Marx no dogmatizaba su propia obra ni la consideraba como definitiva; así sabemos que el mito del “marxismo” fue establecido por la socialdemocracia, y particularmente por K. Kautsky, quien propiamente sería el fundador del “marxismo.” G. Haupt mostró que Marx se refería a su teoría como “socialismo materialista crítico” y Engels como “socialismo crítico y revolucionario.”<sup>12</sup> M. Rubel caracteriza especialmente a Marx como “teórico del anarquismo”,<sup>13</sup> con lo cual subraya su carácter *libertario*. Empero, a pesar de sus agudas aportaciones críticas al “marxismo” dogmático y cientificista, el autor no aborda los problemas de orden *filosófico* ni asume el estudio de las serias implicaciones que tienen esas cuestiones con conceptos tan importantes y fundamentales como el *Estado*, el *Derecho*, la *Libertad* y la *Emancipación*.

## Marx sin ismos

El filósofo español Francisco Fernández Buey publicó recientemente un libro con un título sugestivo: *Marx sin ismos*<sup>14</sup> —en consonancia con la línea de Maximilien Rubel, con cuya obra reseña y caracteriza la elaboración teórica y política de Marx— y así contribuye a la desmistificación del denominado *marxismo*, y al mismo tiempo, a la desacralización de la propia obra filosófica de Karl Marx. Sin embargo, cuando el autor aborda las cuestiones filosóficas propias de la *dialéctica* muestra su desconocimiento de la obra filosófica de Hegel, así como su incompreensión de las cuestiones fundamentales de la dialéctica formuladas por el propio K. Marx, pues se refiere a ellas como simples “metáforas”. Así sostiene que Marx “desde el punto de vista metodológico, o sea, en lo que atañe a eso que habitualmente se suele llamar método dialéctico, Marx siguió siendo deudor de Hegel.” (p. 126) Pero asume que “de Hegel había tomado, sin duda, su concepción dialéctica del proceso histórico, pero no le satisfacían ni el sistema ni... la filosofía hegeliana del derecho y del estado.”(p. 51) De esa manera plantea que “así entendido, lo dialéctico sería el humus, el abono cultural... sobre el que ha crecido la planta del materialismo práctico, histórico y económico.” (p. 13) En ese sentido precisa que “hablando con propiedad, “dialéctica” no se debe entender como un “método”; es más bien una “metódica”, un punto de vista, un programa, un estilo intelectual.”(p.19) Así pretende que Engels comparó los distintos materiales metodológicos existentes y concluyó que “el mejor, o menos malo, de los materiales metodológicos disponibles, la dialéctica de Hegel.”(p.189) Esta simplificación de la dialéctica, empero, no concuerda con las formulaciones explícitas del propio K. Marx acerca de esta cuestión de importancia tan fundamental.

---

<sup>10</sup> RUBEL, M., *Páginas escogidas de Marx para una Ética socialista; Marx: critique du marxisme*;

<sup>11</sup> MARX, K.,-ENGELS, F., *Correspondencia*, pp --, --,--, --, 377

<sup>12</sup> HAUPT, G., “*Marx y el marxismo*” in *Historia del marxismo*, v. 2, Barcelona, Ed. Bruguera, p. 218 y ss

<sup>13</sup> RUBEL, M., *Marx, critique du marxisme*, cap. 3, pp. 80-103 ; *Marx sin mito: El Estado visto por Marx*

<sup>14</sup> FERNANDEZ BUEY, F., *Marx(sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009

Por fortuna, destacados filósofos de la izquierda radical francesa e italiana, sin abandonar la crítica de la economía política y la crítica de la política efectiva, propias del legado teórico de K. Marx, se han dado a la tarea de identificar los déficits teóricos de la elaboración marxiana, y de elaborar propuestas y soluciones filosóficas, teóricas y conceptuales para cubrir las carencias encontradas. Destacan en Francia las aportaciones de Jean-Marie Vincent *Un autre Marx, Après le marxisme*;<sup>15</sup> Daniel Bensaid *Marx, l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*;<sup>16</sup> Didier Hanne *Droit et émancipation*;<sup>17</sup> Antoine Artous *Marx, l'Etat et la politique ; Marxisme et démocratie*;<sup>18</sup> Michel Vakaloulis y Jean-Marie Vincent *Vers un nouvel anticapitalisme*;<sup>19</sup> en cuyas obras se formulan propuestas conceptuales para comprender importantes cuestiones que no habían trabajado seriamente los herederos del pensamiento crítico marxiano, tales como la democracia, el derecho y la emancipación; se formulan serios análisis y reflexiones, se rediscuten críticamente los conceptos de Estado, Derecho y política, para proponer *un nuevo anticapitalismo* y una *política de emancipación*.

### ***Marx intempestivo***

Daniel Bensaid, un filósofo y militante francés de la generación del 68, quien asumió el legado radical político y filosófico de Marx, publicó un balance crítico sobre la “grandeza y la miseria de una aventura crítica”, *Marx, l'intempestif*<sup>20</sup> (1995) en el cual asume la tarea de analizar críticamente la obra de Marx, aceptando el desafío de confrontar sus carencias, limitaciones y contradicciones, y proponiendo su superación a través del legado hegeliano: “la lógica dialéctica de Hegel se encuentra rehabilitada. Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado, y que el movimiento del pensar no resulta de una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior al objeto.” Así reconoce que en Marx existen influencias de la concepción científicista de su época y, sin embargo, encuentra que “siguiendo los pasos de Hegel, Marx se resiste a la racionalidad exclusiva de la ciencia positiva... Arrancar a Marx de sus raíces hegelianas para instalarlo en la normalidad de las ciencias modernas constituye un contrasentido.”<sup>21</sup> Estas lúcidas conclusiones de D.Bensaid nos confirman en nuestra investigación sobre las relaciones entre las obras filosóficas de Marx y Hegel. Kostas Papaioannou ya se planteaba cuestiones similares, en su texto *Hegel et Marx: L'interminable débat*.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> VINCENT, J-M, *Un autre Marx, Après le marxisme*, Paris, Ed. Page deux, 2001

<sup>16</sup> BENSaid, D., *Marx, l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Fayard, Paris, 1995 ed. esp. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Bs. As., Herramienta, 2003

<sup>17</sup> HANNE, D., et al, *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005

<sup>18</sup> ARTOUS, A., *Marx, l'Etat et la politique* (1999) ; ARTOUS, A., et al, *Marxisme et démocratie*, (2003)

<sup>19</sup> VAKALOULIS, M., VINCENT, J.M., ZARKA, P., *Vers un nouvel anticapitalisme*, Paris, (2003)

<sup>20</sup> BENSaid, D., *Marx, l'intempestif. ... ; Marx intempestivo...*; *La révolution et le pouvoir*, France, Ed. Stock, 1976; *Política y estrategia...* + + +

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pp. 29, 255, 306 y 310

<sup>22</sup> PAPAIOANNOU, K., *Hegel et Marx: L'interminable débat*, Ed. Allia, Paris, 1999

## *Marx: después de los marxismos*

Jean-Marie Vincent en su libro *Un autre Marx: Après les marxismes*,<sup>23</sup> al estudiar la obra de K. Marx planteaba que “en la época de la mundialización, el Marx de la crítica del capitalismo es más que nunca de actualidad... Es necesario leer a Marx abandonando los viejos anteojos marxistas... el pensamiento dialéctico debe aclararse su relación con la obra de Marx, tan penetrada de temas dialécticos... Marx, pensador dialéctico que produce una conceptualización fuerte del mundo reificado y fetichizado del Capital, permite comprender bien los apresuramientos y los momentos acrílicos del pensamiento de Hegel, pero el pensamiento dialéctico debe también superarlo, porque él no ha ido más allá de una dialéctica regional del Capital y no se ha comprometido en la vía de una dialéctica de la liberación (...) Pero [a Marx] se le debe dar el crédito de la obstinación con la cual sigue fiel hasta el fin a la exposición crítica ( la *Darstellung*), esto es lo que hace que quede todavía por descubrir y que es de una actualidad que no se debilita... Marx ha estado convencido hasta el fin de la importancia de la política... él revolucionó el pensamiento mostrando que no se podía hacer teoría quitando la sombra de las grandes maquineries del capital Es ese sentido, no se le puede reducir al estado de reliquia histórica, al estado de pensador del capitalismo que pertenece al pasado, porque él ha abierto las vías que se pueden siempre tomar para intentar ir más lejos. Su actualidad es en el fondo paradójica, ella es a la vez candente e inactualizable: candente en la medida en que el capitalismo es más que nunca capitalismo, inactualizable en la medida en que los instrumentos teóricos y políticos faltan por forjarse para actuar eficazmente contra el capital. Esta es la lección que es necesario retener.”<sup>24</sup>

M. Vakaloulis y J.-M. Vincent dirigieron la obra colectiva *Marx après les marxistes*<sup>25</sup> En la que participaron cerca de treinta de intelectuales europeos, quienes debatieron sobre diversos ángulos del legado marxiano. J.-M. Vincent plantea en su texto *Marx, el obstinado*, que Marx “es cuidadoso de preservar los elementos esenciales de la crítica filosófica, tal como la concebía Hegel [pues] el verdadero pensamiento crítico, según Marx, debe hacer la prueba de su capacidad para analizar el mundo social y la manera en la cual los hombres se han insertado... Pero se le debe dar el crédito a la obstinación con la cuales fiel hasta el fin a la exposición crítica.” (pp. 9-44) Michael Löwy se pronuncia por un marxismo crítico y plantea que la renovación crítica del marxismo exige también su enriquecimiento por las formas más avanzadas y más productivas del pensamiento no marxista.” (p. 102) Costanzo Preve se cuestiona si se trata de reconstruir el marxismo o de ir más allá del marxismo p. 77 ss Meter von Oertzen cuestiona si se debe volver a Marx o ir adelante hacia Marx. (p. 183)

<sup>23</sup> VINCENT, J.-M., *Un autre Marx, Après le marxisme*; cf. “Reflexiones sobre el Estado y la economía”, in *El Estado y la economía*, Críticas de la Economía Política, No. 1, Ed. El Caballito, México, 1977; “El Estado en crisis”, in *El Estado y la crisis*, Críticas de la Economía Política, No. 4, Ed. El Caballito, México, 1977; “El Estado y el marxismo contemporáneo”, in *Historia y teoría del Estado*, Críticas de la Economía Política, No. 16-17, Ed. El Caballito, México, 1980

<sup>24</sup> VINCENT, J.-M., *Un autre Marx*, , pp. 237, 56, 57, 94 y 249; cf. VINCENT, J.-M., « Critique de l'économisme et économisme chez Marx », in KOUVELAKIS, E., et. al., *Marx 2000, ACTUEL MARX*, Paris, PUF, 2000, pp. 61-73

<sup>25</sup> VAKALOULIS, M., / VINCENT, J.-M., *Marx après les marxistes*. T. 1 : *Marx à la question* ; T. 2 : *Marx au futur*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; cf. ROCKMORE, T., *Marx after Marxism, The philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, 2002

En el segundo tomo de *Marx après les marxistes*. T. 2, *Marx au futur* Sergio Sevilla plantea que « el abandono de la dialéctica no se hace sin consecuencias para la teoría crítica... la eliminación de la dialéctica modifica profundamente el significado de los conceptos clave de la obra de Marx... Pero el abandono de la razón nos hace perder toda expectativa de liberación.» (T.2, pp 148-159)

En Italia destaca Domenico Losurdo, quien con sus investigaciones y sus relevantes obras filosóficas *Hegel e la Germania* y *Hegel e la liberta dei moderni* reivindica las aportaciones hegelianas, y destruye la falsa imagen que le atribuyó Haym como supuesto “conservador y defensor del Estado prusiano” y que repitieron ciegamente sus ingenuos seguidores.<sup>26</sup> El filósofo Costanzo Preve ha desarrollado amplios trabajos de análisis y crítica del marxismo vulgar, profundizando sus reflexiones a partir del derrumbe de la URSS, mostrando las severas deformaciones escolásticas del estalinismo.<sup>27</sup> Desarrolla serios estudios en su *Storia critica del marxismo*<sup>28</sup> en los cuales caracteriza las etapas de ese movimiento teórico y político en el que no se asume plenamente el pensamiento dialéctico que se proclama. Efectúa un balance crítico sobre la herencia y las perspectivas del legado marxiano en su obra *Marx inattuale. Eredita e prospettiva*.<sup>29</sup> Con esos trabajos como fundamento el filósofo se lanza a proponer un debate radical al interior de la propia tradición marxiana.

Por las consideraciones anteriores, no compartimos *el método* adoptado por Solange Mercier-Josa,<sup>30</sup> quien elabora un trabajo minucioso acerca de estas cuestiones; pero, lamentablemente, se limita básicamente a confrontar los conceptos hegelianos con los comentarios críticos formulados por el joven Marx, acudiendo sólo a la lectura de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y a la propia *Filosofía del derecho*, sin tomarse el trabajo y el esfuerzo de estudiar y confrontar esos textos con las amplias, precisas, y complejas elaboraciones filosóficas hegelianas formuladas en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. En consecuencia, estamos de acuerdo con los conceptos de Karl-Heinz Ilting y David MacGregor –criticados por esa autora– quienes sostienen, el primero, que “Marx parece apenas haber comprendido el sentido de ciertos pasajes claves del texto de Hegel”,<sup>31</sup> y el segundo, que “Marx falló el blanco en su duelo con Hegel... Su texto está jalonado de críticas banales a la lógica hegeliana, a veces tan chatas que sonrojan... no tienen ninguna exactitud. Son en su mayor parte injustificadas, selladas de mala fe... Ya es tiempo de dejar atrás la crítica juvenil de Marx y de enlazarnos al fascinante proyecto de Hegel.”<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> LOSURDO, D., *Hegel e la Germania*, Guerini e Associati, Napoli., 1997

LOSURDO, D., *Hegel e la liberta dei moderni*, Ed. Riuniti, Roma, 1999

<sup>27</sup> PREVE, C., *La fine dell URSS., La fine di una teoría. Il collasso del marxismo storico del novecento*

<sup>28</sup> PREVE, C., *Storia critica del marxismo*, Ed. La Città del Sole, Napoli, 2007

<sup>29</sup> PREVE, C., *Marx inattuale. Eredita e prospettiva*, (2004)

<sup>30</sup> MERCIER-JOSA, S., *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie du droit*

<sup>31</sup> ILTING, Karl-Heinz, “Hegel’s Concept of the State and Marx’s Early Critique” in *The State and Civil Society*, ed. Z.A. Pelczynski (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), pp. 104 et 112-113, (cit Mercier-Josa, S., *Op. cit.*, p. 17 ) ; ILTING, K.H., *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx*, pp. 158; cf. ILTING, K.H., *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, pp. 116-145

<sup>32</sup> Mc GREGOR, D., *Propriété privé et révolution dans la Philosophie du droit de Hegel*, in Mercier-Josa, S., *Op. cit.*

## Marx y el materialismo

El filósofo Costanzo Preve demuestra en su obra *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo* [2007]<sup>33</sup> que Marx no fue, como muchos suponen, un filósofo de orientación *materialista*, sino que se definía explícitamente, se orientaba y se adscribía en la tradición del pensamiento *dialectico* formulado por Hegel. Así demuestra que el recurso al *acento materialista* en sus argumentos respondía a una necesidad de deslindarse frente a concepciones subjetivistas, pero no significaba una ingenua adopción del *materialismo filosófico* con el que ya había saldado cuentas en sus obras juveniles. Sobre esta cuestión Hervé Touboul efectuó la reconstrucción conceptual de los textos juveniles de Marx en su libro *Marx avec Hegel*.<sup>34</sup>

En realidad, la relación que guardan las obras filosóficas de estos pensadores es bastante compleja. Bastaría tener presente que el propio Hegel estudió a los materialistas franceses del período de la ilustración y que presenta un balance crítico de sus obras en sus *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*.<sup>35</sup> Asimismo, sin negar las aportaciones de esta concepción filosófica para destacar la importancia de la dimensión material de la vida humana y del proceso cognitivo, necesitamos recordar el carácter acentuadamente mecanicista de las formulaciones filosóficas planteadas por La Mettrie, D'Holbach, Helvetius y Diderot.<sup>36</sup> Asimismo, revisando la crítica y el distanciamiento que formulan K. Marx y F. Engels en *La sagrada familia*,<sup>37</sup> podemos percatarnos de las limitaciones de esas concepciones y de la complejidad del problema. Si consideramos, además, el balance marxiano planteado en las *Tesis sobre Feuerbach*, identificaremos las insuficiencias fundamentales del materialismo: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la efectividad [*Wirklichkeit*], lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como praxis; no de un modo objetivo.”<sup>38</sup> Contribuyendo a precisar esta cuestión, recientemente han sido publicados algunos trabajos de Jean-Claude Bourdin,<sup>39</sup> en los cuales presenta, problematiza y discute diversos aspectos acerca de las concepciones materialistas.

Como se sabe, la mayoría de los estudiosos de la obra de Karl Marx ha incurrido en la ligereza de atribuir a los manuscritos del joven pensador –editados póstumamente– la misma solidez, credibilidad y autoridad de los textos que escribió cuando era ya un hombre maduro,<sup>40</sup> olvidando que éste, como cualquier otro pensador, en cuanto humano, evolucionó a lo largo de su trayectoria, estimulado por los procesos y experiencias propios

<sup>33</sup> PREVE, C., *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il prato, 2007

<sup>34</sup> TOUBOUL, H., *Marx avec Hegel*, P.U. du Mirail, Toulouse, 2010

<sup>35</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, 3ª. P, sec 2, cap.2 C, pp.382 y ss  
cf. BOURDIN, J-C., *Hegel et les matérialistes français du XVIIIème siècle*, Paris, Meridiens K., 1992

<sup>36</sup> HELVETIUS, *De l'Esprit*; D'HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*; LA METTRIE, *L'homme-machine*;  
DIDEROT, D., *De l'interpretation de la nature*

<sup>37</sup> MARX, K., ENGELS, F., *La sagrada familia*, pp. 192 y ss; *Die heilige Familie*, im *Werke*, B. 2, ss. 7-223

<sup>38</sup> MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach, I; Thesen über Feuerbach*, im *Werke*, B. 3, ss. 533-535

<sup>39</sup> BOURDIN, J-C., *Les matérialistes au XVIII siècle*; *Les matérialismes philosophiques* (CCI Cerisy);  
*Diderot: le matérialisme*; D'HONDT, et al, *Présences du matérialisme* (Colloque de Cerisy);

<sup>40</sup> Vgr. GARZÓN B., J., *Carlos Marx, ontología y revolución*; CERRONI, U., *Marx y el derecho moderno*;  
De GIOVANI, B., *Marx y el Estado*

de su época, los cuales comprenden e incluyen sus propios estudios e investigaciones, así como sus lecturas y polémicas con otros pensadores. Esto no significa que compartamos la pretensión althusseriana de encontrar un “corte epistemológico” entre el joven Marx – “filósofo”– y el Marx maduro o “científico”. Investigadores y estudiosos de la vida y la obra de K. Marx, como Auguste Cornu, Henri Lefebvre, Ernst Mandel y Mario dal Pra han demostrado que la *formación* del pensamiento de Marx fue un proceso mucho más complejo, puesto que vivió las experiencias de los movimientos y los cambios políticos de su época, recibiendo influencias intelectuales de los autores que estudiaba, e incluso de aquellos con los que polemizaba.<sup>41</sup>

Compartimos la estrategia metodológica de Jean Hyppolite en sus *Études sur Marx et Hegel*, donde indicaba que era necesario “intentar repensar la síntesis marxista a partir de la filosofía hegeliana... lo que es ante todo esencial para penetrar la obra y comprender su estructura... toda interpretación puramente *objetivista* del marxismo debe ser descartada... La superación del marxismo no será posible sino después de una seria reflexión sobre las *presuposiciones filosóficas* y la *estructura* de la obra marxista misma.”<sup>42</sup>

No compartimos la posición de aquellos que pretenden ignorar, olvidar, denigrar, despreciar y rechazar las aportaciones de Karl Marx, –como fue el caso del antidialéctico L. Colletti, en su *Tramonto dell’ideologia*–<sup>43</sup> sin las cuales resulta imposible comprender el *sistema-mundo-capitalista-neoliberal* en el que vivimos.<sup>44</sup> Empero, compartimos los conceptos de Oskar Negt, quien argumenta “que todos los filósofos sociales del siglo XX se sostienen sobre los hombros de Karl Marx... Nadie en la historia de la ciencia europea se ha ocupado con tanta intensidad con la lógica del capital y las leyes del movimiento del mercado como Marx... ninguna investigación del actual sistema económico, del modo de producción capitalista y de la producción de mercancías puede arreglárselas sin ocuparse con la teoría social marxista... El capital, por primera vez en el mundo moderno funciona exactamente igual a como Marx lo describía en *El Capital*.”<sup>45</sup> Y ciertamente, los efectos arrasadores de la lógica del capital, la cual se expresa hoy más nítidamente con las políticas *capitalistas-neoliberales*, constituyen una confirmación a la crítica de la economía política formulada por ese filósofo, y en buena medida también parecerían confirmar su caracterización del funcionamiento de los aparatos estatales como “la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”.<sup>46</sup> Ya nos ocuparemos de los matices gramscianos acerca de esta cuestión.

En este sentido, consideramos que en la actualidad sólo podemos apropiarnos de las aportaciones de este filósofo y contribuir a reducir su déficit teórico, en la medida en que

---

<sup>41</sup> CORNU, A., *Carlos Marx. Federico Engels*; LEFEBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx; Marx: sa vie, son oeuvre; El marxismo; Problèmes actuels du marxisme ; Sociologie de Marx*.

MANDEL, E., *La formación del pensamiento económico de Marx*; DAL PRA, M., *La dialéctica en Marx* cf. RUSS, J., *Los precursores de Marx*; BRAVO, G.M. *Los socialistas avant Marx*, 3 t. (Anthologie)

<sup>42</sup> HYPPOLITE, J., *Études sur Marx et Hegel*, pp. 147, 154, 168

<sup>43</sup> COLLETTI, L., *Le déclin du marxisme*, cap 4, pp. 165-175

<sup>44</sup> cf. WALLERSTEIN, I., *Después del liberalismo; El moderno sistema mundial*, (2 vol.), MONTES, P., *El desorden neoliberal*, Valladolid, Ed Trotta, 1996

<sup>45</sup> NEGTE, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 29, 77 y 87

<sup>46</sup> MARX, K., *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras escogidas*, p.37

seamos capaces de tomar cierta distancia crítica, *asumiendo su propio método* para corregir sus limitaciones. Así, por consiguiente, tendríamos que aplicar a Karl Marx sus propias reglas metodológicas y su agudeza crítica, para ponernos en condición de comprender los alcances y los límites de sus aportaciones, conceptos y debates. Esto implica, obviamente, la tarea de medir al propio Marx desde la dialéctica y el criticismo.<sup>47</sup>

### La lógica y la dialéctica en Marx

Estas consideraciones nos conducen a plantearnos de manera más precisa la cuestión de la *relación* y la *diferencia específica* que guardan *la lógica* y *la dialéctica* en la obra de G.W.F. Hegel y en la obra de Karl Marx, particularmente en lo concerniente a los conceptos de Estado, Derecho, libertad y emancipación. Este es el serio problema que se planteaban N. Abbagnano, P. Rossi y N. Bobbio en *La evolución de la dialéctica* [1958] quienes reflexionan respectivamente sobre los diferentes sentidos del concepto de dialéctica, sobre la dialéctica hegeliana y la dialéctica en Marx.<sup>48</sup> Es la misma cuestión que investigó M. dal Pra, en *La dialéctica en Marx*<sup>49</sup> [1965], quien mostró el proceso complejo de apropiación de la dialéctica por el filósofo. Esa es la cuestión que vuelven a discutir los filósofos que reflexionaban en el Coloquio sobre *La lógica de Marx* [1972], Jacques D'Hondt precisaba que Marx no escribió, como se proponía, su propia dialéctica; J. O'Neill al estudiar la Lógica de El Capital concluía que “la totalidad hegeliano-marxista se encuentra en la base del humanismo integral de la ciencia social marxista”; E. Fleischmann, al estudiar la cuestión de la dialéctica en Marx afirmaba que “Marx no es independiente de la dialéctica hegeliana... sin duda alguna Marx se sitúa en la perspectiva exacta de la Lógica hegeliana”; M. Vadée encuentra que en la crítica de la abstracción de Marx y en la crítica de Hegel por Marx “gana todas las esferas de la filosofía hegeliana”; A. Doz al reflexionar sobre el lugar que tiene el pensamiento hegeliano en la obra marxiana encuentra que en Marx existe “una profunda impregnación del pensamiento hegeliano”; F. Ricci, al estudiar la estructura lógica de El Capital encuentra que Marx ha sacado mucho provecho de la Lógica de Hegel.”<sup>50</sup> Dos décadas después Louis Dupré vuelve a poner sobre la mesa este trascendental problema metodológico en su artículo *La dialettica da Hegel a Marx*, en el libro colectivo *Dialettica ed Ermeneutica*.<sup>51</sup> Sobre esta cuestión Hervé Touboul afirma, en su texto *Marx avec Hegel*, que “Marx escribe contra Hegel, pero escribe también con él. Las relaciones intelectuales que ligan a Marx con Hegel ganan en riqueza y en complejidad, abriendo perspectivas nuevas para la elaboración de un marxismo contemporáneo.”<sup>52</sup>

Esta relevante cuestión ya se había destacado desde la segunda década del siglo XX en las obras del joven G. Lukács, en su *Historia y conciencia de clase* (1923) presenta el famoso texto aludido en el que pone a discusión estas cuestiones: *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* (1919) en el que sostenía, como hemos visto, que las cuestiones fundamentales del marxismo se refieren justamente al *método*, es decir, a la *dialéctica*. Esta cuestión, como

<sup>47</sup> cf. RENAULT, E., *Marx et l'idée de critique*

<sup>48</sup> ABAGNANO, et al, *La evolución de la dialéctica*, caps 1 y 8

<sup>49</sup> Dal PRA, M., *La dialéctica en Marx* [1965], Barcelona, Ed. Mtnez Roca, 1971

<sup>50</sup> D'HONDT, J., et al, *La Logique de Marx*, PUF, 1974 ; *De Hegel a Marx*, 4ª. P., pp. 213 y sig .

<sup>51</sup> DUPRÉ, L., *La dialettica da Hegel a Marx*, In *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti, 1993

<sup>52</sup> TOUBOUL, H., *Marx avec Hegel*, P.U. du Mirail, Toulouse, 2010



sabemos, no significa que se sustituya el dogma de la teoría por el nuevo dogma del método, justamente porque la *dialéctica* implica el rechazo de todo tipo de dogmatismo y apriorismo.<sup>53</sup> K. Korsch, con su obra *Marxismo y filosofía* (1923)<sup>54</sup> contribuyó a subrayar y a reforzar la tesis sobre el lugar y el papel fundamental que tiene la *dialéctica* en la obra de Karl Marx, insistiendo en la inseparabilidad de la dialéctica respecto del pensamiento filosófico, político y social, así como del proyecto socialista del filósofo.

H. Marcuse contribuyó al esclarecimiento de estas cuestiones con sus relevantes trabajos *Ontología de Hegel* (1932) y *Razón y revolución* (1941).<sup>55</sup> H. Lefebvre contribuyó a la recuperación del pensamiento dialéctico con algunas de sus importantes obras, tales como *El materialismo dialéctico* (1939), *¿Qué es la dialéctica?* (1940); *Lógica formal. Lógica dialéctica* (1947)<sup>56</sup>, después de haber traducido y publicado sendas selecciones de textos de Karl Marx (1934) y de G.W.F. Hegel (1938). Tiempo después E. Bloch publica su *Sujeto-Objeto. El pensamiento de e Hegel* (1949)<sup>57</sup> obra en la que reivindica el legado hegeliano y subraya su relación con la obra marxiana. La obra de J-P Sartre *Critique de la raison dialectique* (1960)<sup>58</sup> constituyó una valiosísima aportación a las discusiones sobre el carácter dialéctico de la obra marxiana, mostrando además la pobreza del “*marxismo esclerótico*” y pre-dialéctico característico de los partidos comunistas. T.W. Adorno con sus *Tres estudios sobre Hegel* (1956, 1958, 1963) y su *Dialéctica negativa* (1966) criticó aguda y certeramente las vulgarizaciones caricaturescas efectuadas por el *Dia-Mat* con el legado marxiano y el hegeliano, problematizando ciertas cuestiones, con las que no necesariamente coincidimos.<sup>59</sup> En la obra del filósofo checo K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto* se asume el legado dialéctico de Hegel y Marx y se problematizan cuestiones de orden metodológico, epistemológico y ontológico, tales como la *pseudoconcreción*, la totalidad concreta, etc.<sup>60</sup>

Estos son también problemas que se planteaban y derivaban de una manera dogmática y simplista los pensadores que se adscribieron al cientificismo del *Dia-Mat* (*Dialekticeskij materializm*) que constituye una *vulgarización, empobrecimiento y deformación* de la dialéctica, –bien caracterizados por Marcuse–<sup>61</sup> que es la vertiente continuada por sus herederos neostalinistas, tales como L. Althusser, G. Della Volpe, L. Colletti, U. Cerron, N. Poulantzas, A. Negri y sus respectivos seguidores<sup>62</sup> –a pesar de sus conocidas diferencias específicas.

---

<sup>53</sup> LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase* (1923)

<sup>54</sup> KORSCH, K., *Marxismo y filosofía* (1923)

<sup>55</sup> MARCUSE, H., *Ontología de Hegel* (1932); *Razón y revolución* (1941)

<sup>56</sup> LEFEBVRE, H., *El materialismo dialéctico* (1939); *¿Qué es la dialéctica?* (1940); *Lógica formal. Lógica dialéctica* (1947)

<sup>57</sup> BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de e Hegel* (1949)

<sup>58</sup> SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique. Cuestiones de método* (1960)

<sup>59</sup> ADORNO, T.W., *Dialéctica negativa*; (1966) *Tres estudios sobre Hegel*

<sup>60</sup> KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto*; ILIENKOV, E., *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*;

<sup>61</sup> MARCUSE, H., *El marxismo soviético*, cap. 7 *La dialéctica y sus vicisitudes*, pp139-163

<sup>62</sup> STALIN, J., *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*; DELLA VOLPE, G., *Rousseau y Marx*; COLLETTI, L., *El marxismo y Hegel*; ALTHUSSER, L., *Leer El Capital*; *La revolución teórica de Marx*; BALIVAR, É., *La filosofía de Marx*; NEGRI, A., *Marx más allá de Marx [Marx Oltre Marx, 1998]*, Akal, Madrid, 2001

Si consideramos la visión de los primeros diríamos que la diferencia específica de la elaboración marxiana consiste en el *objeto* de análisis, que constituye la *lógica regional* formulada en *El Capital*, de modo que la “inversión” y la “antítesis” consisten justamente en *enfoque* y el *acento* en el estudio de la *lógica de la economía*, que deriva de la crítica de la economía política. Los segundos pretenden que tal inversión y antítesis consiste en *otro tipo de lógica*, a la cual denominan “*materialismo dialéctico*” –concepto que no fue formulado por Marx – la cual no llegan nunca a mostrar o caracterizar de manera satisfactoria, argumentando básicamente que la lógica hegeliana tiene un carácter *idealista* y *metafísico*, mientras que la lógica marxista tendría un carácter *científico*, en tanto *materialista* y *dialéctica*,<sup>63</sup> con lo cual no se rebasa el nivel de una calificación y clasificación triviales.

### **Balance crítico del legado marxiano**

Acerca de la cuestión del *balance crítico* del legado marxiano, Henri Lefebvre, desde *L'Irruption. De Nanterre au Sommet* (1968) planteaba que “la obra de Marx es necesaria pero no suficiente para comprender este tiempo, para aprehender el acontecimiento y, de ser posible, orientarlo.”<sup>64</sup> En *De l'Etat 2* (1976) sostenía que “es tan importante en la actualidad romper la escolástica “marxista” como abrir el pensamiento “marxista” sobre una comprensión del Estado moderno.”<sup>65</sup> En *Une pensée devenue monde* (1980) sostenía que “vale más restituir a Marx en el movimiento general del conocimiento, de la filosofía, del pensamiento crítico, de la mundialidad, que atribuirle el comienzo (...) ¿Qué interés tiene en la actualidad repetir lo que ha dicho o escrito Marx...? ¿Porqué no hacer aparecer en claro, en Marx, lo que no se encuentra sino potencialmente? ¿No es esto descubrir el pensamiento de Marx aplicándole su propio procedimiento?”<sup>66</sup> Lefebvre se plantea la cuestión de fondo: “¿Es necesario abandonar a Marx?. Sin demasiada ironía uno puede ahora preguntarse si el “marxismo” ha existido verdaderamente: Ha habido marxismos y marxistas.”<sup>67</sup> En una de sus últimas obras, *Du contrat de citoyenneté* (1990), planteaba que “es absurdo y vano considerar la obra de Marx como un sistema intangible y verdadero... Se trata de, a partir de él, inventar lo nuevo. De reencontrarle en el devenir y de abrir un porvenir... Consiguientemente, renacimiento del pensamiento y de la acción bajo el signo de Marx.”<sup>68</sup>

Este es el problema que ya proponía el joven filósofo Georg Lukács desde 1918, cuando debatía con la concepción dogmática y el concepto de *ortodoxia* planteados por ciertos *marxólatras*, cuestionando *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*: “Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esta ortodoxia es la convicción científica

---

<sup>63</sup> cf. ROSENTHAL y STRAKS, *Las categorías del materialismo dialéctico*; KOPNIN, *Lógica dialéctica*

<sup>64</sup> LEFEBVRE, H., *La revolución de hoy*

<sup>65</sup> LEFEBVRE, H., *De l'Etat. 2. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, p. 240

<sup>66</sup> LEFEBVRE, H., *Une pensée devenue monde*, pp. 98 y 213

<sup>67</sup> LEFEBVRE, H., *Une pensée devenue monde*, p. 17

<sup>68</sup> LEFEBVRE, H., *Du contrat de citoyenneté*, pp. 17, 19, 21

de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores... Pues suponiendo –aunque no admitiendo– que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista “ortodoxo” serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un momento su ortodoxia marxista.”<sup>69</sup> Ahora bien, tenemos que plantear explícitamente que no se trata de sustituir el dogma de la teoría por el dogma del método, puesto que este *método*, el *método dialéctico*, rechaza por definición todo dogmatismo y apriorismo, pues se propone simplemente, si tomamos la frase de Platón, “comprender lo que es tal como es”<sup>70</sup>, es decir, de comprender las cosas tal y como son.

Así pues, hoy tenemos que asumir el desafío de poner en cuestión y discutir la propia imagen que Marx y los marxistas han tenido de sí mismos. Tal como propone Perry Anderson, en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*: “ajustar cuentas con esta tradición –aprendiendo de ella y rompiendo con ella– es una de las condiciones para una renovación actual de la teoría marxista... El materialismo histórico sólo puede desplegar toda su potencia cuando está libre de toda especie de provincialismo. Y tiene todavía que recuperarla.”<sup>71</sup> Esta cuestión implica también la necesidad de reflexionar críticamente sobre *la propia imagen* que Marx tenía acerca de la relación que guardaba su concepción de la dialéctica con la concepción hegeliana, puesto que él mismo planteó reiteradamente que “en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es,”<sup>72</sup> “en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace;...”<sup>73</sup> “no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí”.<sup>74</sup> Sobre esta misma cuestión H Raurich sostenía que no se puede juzgar a un pensador por el juicio que tiene acerca de su propio pensar: “No existe contradicción radical entre la filosofía de Hegel y la de Marx.”<sup>75</sup> J.M. Ripalda, reflexionando sobre *Los límites de la dialéctica* plantea que “la autointerpretación de Marx no es improbable ni basta para excluir al hegelianismo.”<sup>76</sup> Consiguientemente, hoy ya no se puede seguir repitiendo ingenuamente el juicio que Marx tenía sobre su propia obra y sobre sus relaciones con la obra hegeliana, so pena de incurrir en el dogmatismo y la “*maxolatría*”, lo cual llevará al fracaso irremediablemente.

El método propuesto por A. Gramsci resulta especialmente pertinente para nuestro estudio, y necesitamos asumirlo con toda seriedad: “Si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo... es preciso hacer preliminarmente un trabajo filológico minucioso, ejecutado con el método máximo de escrupulosidad y de exactitud, de honestidad científica, de lealtad intelectual, de ausencia de todo preconcepto y apriorismo, de toma de partido. Es preciso, antes que nada, reconstruir el proceso de desarrollo intelectual del pensador dado,

---

<sup>69</sup> LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, pp.1-2

<sup>70</sup> PLATÓN, *La República*, lib. 4, p. --- +++

<sup>71</sup> ANDERSON, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, p.117.

<sup>72</sup> MARX, K., *La ideología alemana*, p. 55

<sup>73</sup> MARX, K., *El dieciocho brumario...*, en *Obras*, p. 122

<sup>74</sup> MARX, K., *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, p. 36; *Werke*, b. 13, s. 9

<sup>75</sup> RAURICH, H., *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, p. 33

<sup>76</sup> RIPANDA, J.-M., *Los límites de la dialéctica*, p. 92

para identificar los elementos que han quedado estables y “permanentes”, esto es, que son considerados como pensamiento propio, distinto y superior al “material” precedentemente estudiado y que ha servido de estímulo. Solamente estos elementos son esenciales al proceso de desarrollo... Este trabajo preliminar hace posible todas las investigaciones posteriores. En las obras del pensador dado, es preciso distinguir, entre otras, aquellas que ha llevado a término y publicado de las que quedaron inéditas porque no han sido terminadas... Es evidente que el contenido de estas obras póstumas tiene que ser considerado con mucha cautela y discreción, pues no debe ser tenido por definitivo, sino como material en elaboración, provisional.”<sup>77</sup> Esta formulación no requiere mayores aclaraciones, pero nos permite prevenirnos contra todo tipo de sacralización de los textos marxianos.

### La crítica juvenil a la obra de Hegel

La excelente obra de D. Mc Lellan *Marx y los jóvenes hegelianos*<sup>78</sup> nos permite comprender con exactitud el ambiente intelectual en el que el joven filósofo nutrió su pensamiento e inició su elaboración filosófica, al tiempo que muestra ampliamente la amplia deuda que tiene con sus inmediatos predecesores, de quienes aprende y con quienes polemiza. Nos atreveríamos a sostener que esta obra nos permite percatarnos con mayor claridad que, en realidad, el filósofo de Tréveris debate más bien con la imagen que le ofrecen los jóvenes hegelianos, sus contemporáneos, acerca de la obra hegeliana, más que debatir propiamente con la obra de Hegel, la cual, por cierto, apenas comenzaba a leer y medianamente a comprender. En el mismo sentido, la obra de Mario Rossi *La génesis del materialismo histórico*, tanto el volumen dedicado a *La izquierda hegeliana*<sup>79</sup> como el volumen sobre *El joven Marx*,<sup>80</sup> contribuye a comprender ese ambiente intelectual y el proceso de elaboración del joven filósofo, aunque el autor no tome distancia crítica sobre la autoconcepción y autovaloración marxianas.

El filósofo alemán K.H. Ilting en su artículo *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx* [1977]<sup>81</sup> cuestionaba la versión juvenil del filósofo de Tréveris. Sostenía que “sólo sobre la base de una investigación escrupulosa se podría decidir con precisión hasta qué punto es legítima la interpretación y la crítica del joven Marx a la exposición hegeliana del concepto de Estado.”(p. 147) El estudioso mostraba que Marx “ignora casi sistemáticamente el razonamiento y la intención de Hegel... Además, Marx parece no haber comprendido plenamente el significado de importantes apartados del texto hegeliano... Así, Marx llega a conclusiones sobre la filosofía política de Hegel que no corresponden ni a la intención de Hegel a los fines de Marx mismo.” (p. 158) El investigador agregaba que “los errores de interpretación a los que llega Marx se basan en el hecho de que no toma en consideración el conjunto del texto hegeliano,” (p. 161)

---

<sup>77</sup> GRAMSCI, A., *El materialismo histórico...*, p. 81-82

<sup>78</sup> Mc. LELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, cf. pp. 79, 88, 98-99, 105, 128-129

<sup>79</sup> ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*

<sup>80</sup> ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*;

cf. CORNU, A., *Carlos Marx. Federico Engels*, 3t., La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1974.

<sup>81</sup> ILTING, K.H., *Il concetto hegeliano dello stato et la critica del giovane Marx*, pp. 146-167

cf. ILTING, K.H., *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, pp. 116-145

in *Rivista di filosofia*, 7-8-9, ottobre 1977, «Hegel e lo stato», Einaudi, Torino, octubre 1977, No. 7-8-9

concluyendo que estos errores y sus consecuencias en la tradición marxista son “el precio que Marx debe pagar por haberse querido liberar de manera prematura y violenta de la grande sombra de Hegel.” (p. 167) Compartimos plenamente el balance crítico planteado por este filósofo.

Destacados filósofos italianos han trabajado paciente y minuciosamente los nexos de la obra marxiana con la hegeliana, aportando estudios y reflexiones que, sin rechazar el legado crítico y libertario marxiano, muestran las precipitaciones del joven Marx en sus ironías antihegelianas, las cuales han derivado en severas confusiones y deficiencias teóricas y políticas de muchos de los seguidores ingenuos y acríticos del legado marxiano. Recientemente destaca el trabajo de R. Finelli, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*,<sup>82</sup> en el cual estudia con gran detalle la crítica juvenil del filósofo de Treveris, concluyendo que su crítica no pegó en el blanco, y que aquel gran filósofo y sus aportaciones al pensamiento dialéctico siguen incólumes y vigentes. El filósofo R. Fineschi abunda en la misma línea con su trabajo sobre *Marx e Hegel: Contributi a una rilettura*,<sup>83</sup> mostrando que la imagen que se formó el joven autor acerca de la obra de su predecesor no corresponde con la realidad efectiva, es decir, ni aquel filósofo era el prusiano conservador que dibujaba R. Haym, ni sus grandes obras se caracterizan por las carencias, deficiencias, inconsistencias y contradicciones que le atribuía.

Las formulaciones críticas del joven Marx acerca de la concepción de la dialéctica y la formulación filosófica hegeliana sobre *el Estado* son ampliamente conocidas. El joven pensador utiliza fórmulas lapidarias con las cuales pretendía haber liquidado al gran filósofo definitivamente. Recordemos las duras frases juveniles con las cuales pretende dar cuenta de las limitaciones “metafísicas” y “místicas” de la obra hegeliana, puesto que, supuestamente, su idealismo invertía las relaciones causa-efecto y sujeto-predicado; la afirmación de que debe ponerse a aquél filósofo sobre los pies, así como la propuesta de dar un vuelco *materialista* para reformular “científicamente” la dialéctica.

Así, encontramos que en su crítica juvenil, en los manuscritos editados póstumamente con el título de *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*,<sup>84</sup> el joven filósofo proponía un balance en el cual, al mismo tiempo que reconocía las aportaciones hegelianas, tomaba distancia crítica sobre cuestiones que considera inconsistentes: “No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es, como *esencia del Estado*. Lo racional es efectivo, pero esto se halla precisamente en *contradicción con la efectividad irracional*, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es.”<sup>85</sup> Estos juicios contrastan con ciertas expresiones de reconocimiento respecto de las aportaciones hegelianas: Marx acepta así la aportación hegeliana: “el considerar al Estado político como un *organismo*... constituye un gran

---

<sup>82</sup> FINELLI, R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

cf. FINELLI, R., “Di nuovo sull’attualità di Marx”, in *Critica marxista*, n. 4, luglio-ago. 2005, pp. 51-60

<sup>83</sup> FINESCHI, R., *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Ed. Carocci, Roma, 2006

<sup>84</sup> MARX, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Werke*, B. 1, ss. 203-333;

v. español: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. (Tomamos la edición del FCE, con la traducción de Wenceslao Roses, y confrontamos la edición alemana para efectuar algunas pequeñas correcciones)

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 375-376, corr.; *Werke*, B. 1, ss. 266

progreso”<sup>86</sup> Esta valoración se encuentra en contradicción con las simplificaciones tan conocidas y divulgadas de Engels, Lenin y sus seguidores, quienes sostenían una concepción *instrumentalista* del Estado.

Algunas de las formulaciones del joven filósofo acerca de la *burocracia* y del *aparato estatal* son especialmente dignas de consideración, puesto que apuntan las fuertes tendencias a la invasión de los propietarios capitalistas en el terreno propio de la vida universal, es decir estatal, las cuales han sido confirmadas a la largo de la historia y son verificables en el funcionamiento contemporáneo de los aparatos estatales, los cuales se subordinan a los intereses del capital. Empero, estas tesis no constituyen una teoría del Estado-nación. Así tenemos que el filósofo de Tréveris sostenía que “el Estado moderno, en el que los “asuntos generales” y la misión de ocuparse de ellos son un monopolio y en el que los monopolios son, a su vez, los asuntos generales.” (p. 377) En consecuencia, afirmaba que “la constitución política en su más alta expresión es, por tanto, la *constitución de la propiedad privada*.” (p. 410), reiterando así que “la constitución es, por tanto... la *constitución de la propiedad privada*.” (p. 420)

En relación a la burocracia el filósofo sostenía que “la burocracia es el círculo del que nadie puede escapar. Esta jerarquía es una jerarquía del saber... La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real... La burocracia “posee al ser del Estado.” p. 359 Así precisaba que “En la burocracia, la identidad del interés del Estado y del fin privado particular se estatuye de tal modo que el *interés del Estado* se convierte en un interés privado *particular* frente a los otros fines privados.” ( p. 360) En consecuencia Marx se interrogaba “¿en qué consiste la defensa de la sociedad civil contra la burocracia... dónde está la protección contra la “jerarquía”?” (p. 325)

La *crítica metodológica* fundamental que planteaba el joven filósofo consistía en lo que valora como *inconsecuencia* hegeliana con su propia concepción dialéctica: “Ya hemos puesto de manifiesto la inconsecuencia de Hegel (...) Hegel incurre, pues, aquí en una inconsecuencia en su *propia* manera de ver, y una inconsecuencia tal es una *acomodación*.”<sup>87</sup> Hoy tenemos que preguntarnos si el propio joven filósofo no estaba incurriendo también en ciertas inconsecuencias con su propia manera de ver al Estado. Desde esa óptica, Marx planteaba que la conceptualización hegeliana consistía en un *logicismo*, es decir, según su apreciación, una violencia, forzamiento y deformación lógica de la realidad: “El elemento filosófico, aquí, no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que es el Estado el Estado sirve para probar la lógica... Vemos, pues, que toda la filosofía del derecho no es, aquí, más que un paréntesis de la lógica (...) Hegel da *a su lógica un cuerpo político*; no ofrece la *lógica del cuerpo político*.”<sup>88</sup> Como sabemos, esta formulación ha sido asumida dogmáticamente por la mayoría de los marxistas, quienes no se han tomado la molestia de confrontarla con los textos hegelianos. Después de haber estudiado minuciosamente la obra filosófica hegeliana ya no podemos darle un crédito absoluto a estas afirmaciones.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 325 (sub. mío); *Zur Kritik...* s. 210

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 390 y 407; *Zur Kritik ...*, ss. 298, 300

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 331 y 361; *Zur Kritik ...*, ss. 217, 250

El joven Marx planteaba que la obra hegeliana se caracteriza por su carencia de crítica: “*En esta confusión radica toda la falta de crítica de la filosofía hegeliana del derecho (...)* Es el modo acrítico, místico, de *interpretar una concepción* ya superada... Esta *ausencia de crítica*, este *misticismo* constituye el enigma de las constituciones modernas... al igual que el misterio de la filosofía hegeliana y, principalmente, de la *filosofía del derecho* y de la *filosofía de la religión*.”<sup>89</sup> Empero, estas cuestiones también se encuentran en discusión.

Empero, la cuestión más difundida de la crítica marxiana consiste en lo que denomina *la inversión del sujeto*: “En este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general... Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero... el predicado... Convierte en producto, en predicado de la idea, lo que es sujeto... Hegel, en vez de concebirlas como predicados de sus sujetos, sustantiva los predicados y luego, mediante una operación mística, los convierte *a posteriori* en sus sujetos... Lo que debiera ser punto de partida se convierte en resultado místico y lo que debiera ser resultado racional se convierte en punto de partida místico... Ya hemos dicho que Hegel se limita a desarrollar aquí pura y simplemente un formalismo de Estado. El verdadero principio *material*, para él, es la Idea, la *forma* ideal abstracta del Estado en cuanto sujeto, la Idea Absoluta, en la que no se contiene ningún elemento pasivo, ningún elemento *material*.”<sup>90</sup> Aquí encontramos nuevamente que el joven filósofo no había logrado comprender el significado de los conceptos más complejos de la filosofía hegeliana, tales como la *Idea* y la *Idea Absoluta* y, consiguientemente, tampoco puede comprender la conceptualización hegeliana sobre el Estado. Resulta particularmente significativa la crítica sobre lo que valora como confusión entre el Estado-nación y el aparato estatal que, como sabemos, ha sido justamente el error de la mayoría de sus seguidores, e incluso del propio Marx, cuando restringe la aplicación de ese concepto al “*Estado político*” o *aparato estatal*: “para Hegel, el Estado se identifica siempre con el “gobierno (...) pero aquí, Hegel confunde al Estado en cuanto la totalidad de la existencia de un pueblo con el Estado político.”<sup>91</sup> Cuando abordemos este tema en la obra hegeliana discutiremos acerca del tino, la pertinencia y la justificación de esta crítica.

Si nosotros diéramos un crédito absoluto a estas ironías y críticas sarcásticas del joven filósofo llegaríamos a concluir la inutilidad y prescindibilidad de la lectura de la obra hegeliana, la cual parecería ser un conglomerado de frases absurdas e inconsistentes, y de conceptos fantasiosos, carentes de todo fundamento. Sin embargo, el hecho de que haya merecido su atención es indicativo de que pudiera tener alguna relevancia, coherencia y consistencia dignas de consideración. Recordemos y consideremos, además, que cuando el joven Marx escribe estos comentarios no había leído todavía la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, y que sólo había estudiado la sección de *la Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dedicada a la *Lógica*: esto significa, ni más ni menos que no estaba familiarizado con los conceptos y categorías más complejos de la filosofía hegeliana, tales como la *Idea* y la *Idea Absoluta*, a los cuales recurre en este texto con tal ligereza y precipitación que muestra su total incompreensión de las mismas.<sup>92</sup> Sólo hasta la redacción de la *Ideología alemana*

---

<sup>89</sup> *Ibid*, pp. 350, 395; *Zur Kritik ...*, ss. 238, 287

<sup>90</sup> *Ibid*, pp. 323, 325, 328, 336, 353 y 427; *Zur Kritik ...*, ss. 208, 209, 213, 224 u. 242

<sup>91</sup> *Ibid*, pp. 436 y 390, *Zur Kritik ...*, ss. 331, 282

<sup>92</sup> *cf.* RUBEL, M., *Crónica de Marx*

(1846) aparecen citadas las *Lecciones de la Historia de la Filosofía*, las de la *Filosofía de la Historia*, las de la *Filosofía de la religión*, obras que aborda de una manera muy tangencial y con gran ligereza.<sup>93</sup> Obviamente, tampoco conoció las notas recientemente descubiertas, las *Lecciones sobre el derecho natural y la ciencia del Estado*.<sup>94</sup> De esta manera tenemos un panorama más preciso de lo poco que Marx había conocido, estudiado y comprendido del conjunto de la obra hegeliana en ese período de su formación intelectual.<sup>95</sup>

Hacia el final de su vida, empero, Marx redefinió su posición frente a Hegel y se declara “discípulo de aquél gran pensador”. Recordemos lo que escribía en el *Posfacio* a la 2ª. Edición de *El Capital* (1873): “Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana... Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquél gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística... En su forma mistificada, la dialéctica... parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación de la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado percedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.”<sup>96</sup> Recordemos también que posteriormente se expresa de manera todavía más clara acerca de su filiación hegeliana: “Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo.”<sup>97</sup> Consiguientemente, esta declaración sobre su filiación filosófica implica que, aunque en su juventud Marx formuló severas críticas a su maestro, el Marx maduro se asume ante todo como su *discípulo*.

Encontramos, entonces, una franca *contradicción* entre las críticas juveniles y el reconocimiento que formula el hombre maduro acerca de la grandeza de su predecesor. Al joven Marx le sucede lo que a todos los hombres respecto a la generación que les precede: la critican acremente en la juventud, y sólo hasta la madurez pueden valorarla de manera equilibrada y justa. Ahora bien, la cuestión fundamental, planteada en términos dialécticos, consistiría en *explicar y comprender* esa contradicción, así como en determinar cuál de las dos versiones sería imputable al “verdadero” marxismo.

---

<sup>93</sup> MARX, K., ENGELS, F., *La Ideología alemana*, Índice bibliográfico, p. 698

<sup>94</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecons sur le droit naturel et la science de l'Etat* +++

<sup>95</sup> cf. RUBEL, M., *Crónica de Marx*

<sup>96</sup> MARX, K., *Posfacio* a la 2ª. Ed. de *El Capital*, p. 20, *Das Kapital*, ss. 27-28

<sup>97</sup> MARX, K., *El Capital*, t. II, v. 5, p.658



Por fortuna, la obra de Augusto Cornu *Karl Marx y Friedrich Engels: Su vida y su obra* [1955]<sup>98</sup> ha permitido comprender minuciosamente el desarrollo y las influencias que recibió Karl Marx a lo largo de su vida, es decir, su evolución personal, política e intelectual. En el mismo sentido, Mario dal Pra en *La dialéctica en Marx* (1965)<sup>99</sup> se ocupó de mostrar detalladamente la *evolución filosófica* de Karl Marx, desde sus primeros escritos juveniles hasta la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política*, lo cual implica la evolución de su propia *relación, actitud y valoración* de la obra de Hegel, y especialmente de su concepto de *dialéctica*.

## CAPÍTULO 2

### **EL CONCEPTO DE ESTADO EN KARL MARX. Formulación y desarrollo**

En la obra *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*<sup>100</sup> [2007] M. Thwaites Rey compiló un conjunto de textos sobre el tema enunciado. Se publica al inicio un texto de José Ernesto Castillo *La genealogía del Estado en Marx*, en el cual presentan resúmenes de las formulaciones teóricas de K. Marx acerca del Estado a lo largo de su trayectoria intelectual. No se abordan ni se formulan las implicaciones de orden filosófico ni, por consiguiente, la cuestión de la *dialéctica*, tan cara al filósofo de Tréveris. En ese tenor sostiene que “Marx nunca fue un hegeliano puro”. (1ª. Pte, cap. 1, p. 24) Se integra un texto de M. Thwaites Rey, “*El Estado ‘ampliado’ en el pensamiento gramsciano*, en el que se presenta un amplio resumen de la concepción gramsciana acerca del Estado, en el cual se omiten las implicaciones de orden filosófico. (cap. 4, pp. 129-189). Presenta, además, un texto sobre “*El itinerario de Althusser: La ruptura como creación*”, (2ª. Pte, cap. 1) en el cual se ignoran sistemáticamente las críticas más relevantes que fueron formuladas contra la concepción althusseriana, tales como las planteadas autores de la talla de H. Lefebvre, E. Mandel, J.M. Vincent, J.M. Brohm, C. N. Coutinho. Por consiguiente, no se enuncia ninguna crítica sobre la concepción teórica y filosófica de Althusser. Se omiten en esta obra, de título prometedor, muchos de los célebres debates sobre la cuestión del Estado.

Ralph Miliband sostenía en su artículo “*Marx y el Estado*”<sup>101</sup>, que “el propio Marx nunca intentó formular una teoría amplia y sistemática sobre el Estado... Su pensamiento está tan profundamente enterrado bajo la corteza del marxismo oficial, y se invoca su nombre tan a menudo, ignorándolo, tanto por sus partidarios, que vale la pena preguntarse lo que él dijo o pensó realmente acerca del Estado —y no Engels, Lenin o cualquier otro de sus seguidores, discípulos o críticos.” Nos atendremos a esta propuesta metodológica.

Bagio de Giovanni, en su texto *Marx y el Estado* [1973]<sup>102</sup> presentaba un trabajo de orden exegético acerca de la formulación marxiana sobre el Estado en sus textos juveniles de

---

<sup>98</sup> CORNU, A. *Karl Marx y Friedrich Engels. Su vida y su obra*

<sup>99</sup> Dal PRA, M., *La dialéctica en Marx*

<sup>100</sup> THWAITES REY, M., (comp.) *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*, Prometeo, Bs. Aires, 2007

<sup>101</sup> MILIBAND, R., “*Marx y el Estado*”, in *Marx, el derecho y el Estado*, p. 50, Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1969, pp. 49-76; cf. MILIBAND, R., *Marxismo y política*, Siglo XXI, Madrid, 1978; MILIBAND, R., *El Estado en la sociedad capitalista*, Siglo XXI, México, 1970

<sup>102</sup> De GIOVANNI, B., *Marx y el Estado*, in MARRAMAO, G. /De GIOVANNI, B. /LUPORINI, C., *Teoría marxista de la política*, Pasado y Presente, México, 1981, pp. 28-68

crítica a la filosofía hegeliana del derecho y del Estado. A pesar de que su texto resulta muy superior a las elaboraciones en el mundo soviético no supera el método escolástico que pretende resolver las cuestiones teóricas fundamentales con el simple enunciado y resumen de los textos marxianos. Le da pleno crédito a esos textos juveniles de Marx pero, como resulta evidente, no conoce las grandes obras filosóficas de la dialéctica hegeliana y así no logra comprender la relación dialéctica de los movimientos del pensamiento que van de lo abstracto a lo concreto.

Cesare Luporini sostenía en su artículo *Crítica de la política y crítica de la economía política de Marx* [1978] que “se ha visto que en *El Capital* y, en general, en la ‘crítica de la economía política’ de Marx, se llega a lo *político* (lucha de clases) pero no a lo *estatal*... No se ha resuelto, pues, la dificultad teórica, cosa que ha tenido, probablemente, grandes consecuencias limitativas para la doctrina marxista del Estado.”<sup>103</sup> Recientemente Antoine Artous publicó un amplio trabajo sobre *Marx, l’Etat et la politique* [1999]<sup>104</sup> en el cual reconstruye minuciosamente el proceso de elaboración de la teoría del Estado y la política en K. Marx, auxiliándose en trabajos de otros estudiosos.

Fue particularmente aventajada la obra de Henri Lefebvre –reconocido filósofo adscrito a la tradición marxiana, traductor y autor de muchas obras sobre Marx y sobre la dialéctica– quien efectuó un estudio minucioso, una revisión, un análisis y un *balance crítico* del desarrollo de la elaboración teórica sobre el *Estado* formulada por Karl Marx y sus seguidores, así como sobre la *lógica subyacente* a la formulación teórica marxiana. En su obra *De l’Etat 2. Théorie marxiste de l’Etat, de Hegel a Mao* [1976]<sup>105</sup>, concluye que en realidad en la obra de Marx no se encuentra una teoría *orgánica, sistemática, coherente y acabada* sobre el Estado, sino más bien tres esbozos teóricos claramente distinguibles, que fueron escritos y elaborados en coyunturas diferentes: “No existe, en Marx y Engels, una teoría “marxista” del Estado, sino varios esquemas teóricos sensiblemente divergentes... las notas críticas de Marx contra Hegel y el hegelianismo... no constituyen una teoría del Estado... A aquél que busca en las obras de Marx una teoría del Estado, es decir un cuerpo doctrinal coherente y completo que concierne al Estado, le decimos sin ambages que eso no existe.”<sup>106</sup> Así sostiene que en la obra de Karl Marx “la teoría del Estado comporta la crítica radical del Estado, así como la teoría de lo político comporta la crítica de lo político, y la teoría económica la crítica de la economía política”<sup>107</sup> De esta manera puntualiza acerca de la aportación marxiana y critica la interpretación economicista aclarando que “con Marx se ha visto que el Estado no se concibe sin analizar la realidad llamada económica: producción y fuerzas productivas, relaciones de producción y de propiedad, etc. Contra la mayor parte de los marxistas, se ha mostrado que el Estado moderno no se reduce a un reflejo de lo económico.”<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> LUPORINI, C. “*Crítica de la política y crítica de la economía política de Marx*” [1978]; cf. LUPORINI, C., “*Lo político y lo estatal*...”, in *Marx y su crítica de la política*, Nuestro Tiempo, México, 1980 in MARRAMAO, G., et al, *Teoría marxista de la política*, Pasado y Presente, México, 1981, p. 107

<sup>104</sup> ARTOUS, A., *Marx, l’Etat et la politique*, Paris, Ed. Syllepse, 1999

<sup>105</sup> LEFEBVRE, H., *De l’Etat 2. Théorie marxiste de l’Etat, de Hegel a Mao*

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pp. 117, 206, 212

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 213

<sup>108</sup> LEFEBVRE, H., *De l’Etat 4. Les contradictions de l’Etat moderne*

Consideremos entonces detenidamente la evolución de los conceptos del joven Marx: en su tesis doctoral, *Diferencia... en Demócrito y Epicuro* (1841), el joven filósofo planteaba que “hay una ley psicológica según la cual el espíritu teorético, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, como voluntad que surge del reino de las sombras de Amenti y se vuelve contra la realidad material existente en él... Sin embargo, esta *realización inmediata* de la filosofía está, por su esencia íntima, afectada de contradicciones... Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida... Lo que se le opone y lo que ella rechaza es siempre lo que ella misma es, sólo que los factores se hallan invertidos.”<sup>109</sup> Así muestra su filiación y su deuda respecto de los conceptos hegelianos, con los cuales formula sus reflexiones.

Poco después, en sus *Manuscritos del 44*, se expresa ya en términos que muestran la influencia feuerbachiana y su distanciamiento respecto de Hegel: “la solución de esas antítesis *teóricas sólo* es posible de un modo *práctico*, mediante la energía práctica del hombre, por lo cual esta solución no es solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea *efectiva* de la vida, que la *filosofía* no podía resolver, precisamente porque la filosofía sólo concebía esta tarea como un problema *puramente* teórico.”<sup>110</sup>

Asimismo, en los propios *Manuscritos de 1844* nuestro joven filósofo formula su programa de trabajo crítico y propone un balance de la filosofía hegeliana: “En los *Anales Franco-Alemanes*, he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del Estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Al preparar el trabajo para darlo a la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado... Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar sólo había podido condensarse en su totalidad en un *solo* estudio... Me propongo, pues, abordar en sucesivos estudios, por ejemplo, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y, por último en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material. El lector encontrará que en el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la economía política y el Estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma economía política trata *ex profeso* de estos temas.”<sup>111</sup>

En su balance acerca de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx muestra su reconocimiento de las aportaciones hegelianas, y al mismo tiempo su propia confusión e incompreensión de las mismas: “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final... es pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre

---

<sup>109</sup> MARX, K., *Diferencia... en Demócrito y Epicuro*, pp. 84.85

<sup>110</sup> MARX, K., *Manuscritos 1844*, en *Escritos de juventud*, p. 557, 623

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Ergänzungsband*, ss. 467, 623

<sup>111</sup> *Ibid*, p.47-48

objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio *trabajo*. La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir como un ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas*... y se comporta ante ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia... Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce el *abstracto espiritual*.”<sup>112</sup> En realidad, si analizamos y estudiamos con precisión la formulación hegeliana, si bien podemos constatar que no efectúa una explicitación precisa y minuciosa sobre la cuestión, la crítica de la supuesta consideración reductivista de un trabajo *sólo abstracto espiritual* no resulta ni correcta, ni justa, ni equilibrada.

Cuando aborda la caracterización de la obra *sistemática* nuestro filósofo vuelve a mostrar precipitación e incompreensión, producto del sesgo feuerbachiano materialista –no dialéctico– de su lectura “La *Enciclopedia* de Hegel comienza con la lógica, con el *pensamiento especulativo* puro, y termina con el *saber absoluto*, con el espíritu autoconsciente, que se capta a sí mismo, filosófico, absoluto, es decir, con el espíritu sobrehumano abstracto, la *Enciclopedia* toda no es más que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su auto-objetivación. El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta... La *naturaleza* tal como es para este pensamiento abstracto, ella es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y él la capta también externamente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado; finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico, religioso, todavía no vale para sí mismo hasta que, por último, como *saber absoluto*, se encuentra y relaciona consigo mismo en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto, y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde, pues su existencia real es la *abstracción*.”<sup>113</sup> Cuando analizamos las grandes obras hegelianas, y especialmente la *Enciclopedia*, constatamos que los juicios del joven filósofo adolecen de precipitación, de ligereza, superficialidad, de imprecisión y de falta de comprensión.

Estas limitaciones, errores e incompreensión en la lectura de la obra hegeliana se traducen, consiguientemente, en la *incompreensión materialista de la dialéctica de la vida estatal*, y específicamente en la incompreensión de la obra específica: “En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el *Derecho Privado* superado es igual a *Moral*, la moral superada igual a *familia*, la familia superada igual a *sociedad civil*, la sociedad civil superada igual a *Estado*, el Estado superado igual a *Historia Universal*. En la *realidad* siguen en pie Derecho privado, moral, familia, sociedad civil, Estado, etc., sólo que se han convertido en *momentos*, en existencias y modos de existir del hombre que carecen de validez aislados, que se disuelven y se

---

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 190; cf. D’HONDT, J., “Marx et la Phénoménologie”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juill.-sept. 2007, no. 3 pp. 289-311

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 187

engendran recíprocamente, etc., *Momentos del movimiento*.”<sup>114</sup> Empero, las agudas e ingeniosas ironías de ninguna manera constituyen una *refutación o superación* de los conceptos hegelianos: el joven filósofo no ha logrado todavía comprender ni la *estructura lógica* ni el *movimiento dialéctico y didáctico* de las *categorías de la libertad* que Hegel presenta en esa obra.

Necesitamos continuar rastreando las reflexiones marxianas sobre el *Estado* en las obras juveniles. Para tal efecto, resulta conveniente hacer un repaso de sus conceptos, tal como los formula en los *Anales franco-alemanes*,<sup>115</sup> con el fin de percatarnos de su evolución: En su *Carta a Ruge* de agosto de 1843 el joven filósofo se expresa en conceptos en los que encontramos claramente su consonancia y su compatibilidad con la obra hegeliana: “Por lo que se refiere a la vida real, lo que contiene en todas sus formas *modernas* los postulados de la razón, es precisamente, el *Estado político*, aun cuando todavía no conscientemente sensible a los postulados socialistas. Presupone en cualquier caso la realización de la razón... De este conflicto del Estado político consigo mismo, puede, consecuentemente, derivarse la verdad social... De modo que el Estado político expresa, dentro de su forma *sub specie rei publicae* todas exigencias, las luchas, las verdades sociales... La reforma de la conciencia consiste sólo en hacer conciente al mundo de sí mismo... Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad...”<sup>116</sup>

En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) publicada en los *Deutsch-französische Jahrbücher*,<sup>117</sup> el joven filósofo desarrolla sus conceptos, mostrando su espíritu libertario y su aguda conciencia crítica sobre los nuevos problemas que han surgido con el desarrollo del capitalismo. Resulta también evidente la influencia de la lectura de la crítica feuerbachiana de la *filosofía de la religión* de Hegel. Así vemos cómo desplaza la crítica de la religión a la crítica del derecho y de la política: “el *hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Ese estado y esa sociedad producen la religión, una *conciencia invertida* del mundo, porque Estado y sociedad son un mundo invertido... La miseria *religiosa* es, por un lado, la *expresión* de la miseria efectiva, y por otro, la *protesta* contra la miseria efectiva. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es *el opio* del pueblo... La superación de la religión, en cuanto *ilusoria* dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha *efectiva*. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir *que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. Así pues, la crítica de la religión es, *en germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*... La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 199

<sup>115</sup> MARX, K., RUGE, A., *Anales franco-alemanes*, p. 68; *Deutsch-französische Jahrbücher*, in *Werke*, B. 1, ss. 337-409

<sup>116</sup> MARX, K., *Carta a Rouge*, 08/ 1843, en *Anales...*, p. 68; *Escritos de juventud*, p. 459

<sup>117</sup> MARX, K., *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Anales franco-alemanes*, pp. 101-116, corr: W, Al, St., B.G.; *Deutsch-französische Jahrbücher*, *Werke*, B. 1, ss 378-392

como un hombre desengañado y que ha entrado en razón para que gire en torno a sí mismo y en torno a un sol auténtico... La *misión de la historia* consiste, por lo mismo, una vez desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar el *más acá*. Y en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus *formas* no santas. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política* (...) *No podéis superar la filosofía sin realizarla.*”<sup>118</sup>

La *crítica de la política* y del *aparato estatal* –que no se aplica al Estado-nación– es desarrollada en la misma época en su artículo sobre *La cuestión Judía* (1844), en el cual muestra nuevamente su agudo ingenio y su espíritu libertario, que se expresa en sus conceptos sobre la emancipación: “El Estado es un mediador entre el hombre y la libertad del hombre... El Estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la efectividad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera... reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, en su inmediata efectividad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo efectivo es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida efectiva individual e inmerso en una inefectiva universalidad... En cierto modo, esos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el Estado. Esos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de *derechos cívicos*... Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad...”<sup>119</sup>

La elaboración de su concepción *materialista* se explicará más claramente en *La Sagrada familia*: “No es, pues, el *Estado* el que mantiene en cohesión los *átomos* de la sociedad burguesa, sino el que sean esto, *átomos*, solamente en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación, ... Solamente la *superstición política* puede imaginarse... que la vida

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 101-108

<sup>119</sup> *Anales franco-alemanes*, “*La cuestión Judía*”, pp. 223-249 ; *Deutsch-französische Jahrbücher*, Werke, B. 1, ss. 347-377

burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa... lo que hay que demostrar,... es cómo el Estado, la propiedad privada, etc., convierten a los hombres en abstracciones o los hacen.”<sup>120</sup> Encontramos, así, la acentuación en la dimensión material de la vida humana, pero al mismo tiempo, una desdialéctización de la relación sociedad civil-Estado, la que se presenta como una *inversión* con la cual se pretende superar la concepción hegeliana, lo cual dista mucho de haber sido demostrado.

Esa conceptualización de acento materialista se plasmará más amplia y claramente en otra obra editada póstumamente, *La Ideología alemana*: “...por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos” (...) “La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado.... Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política.”<sup>121</sup> En esta formulación constatamos una confusión entre los conceptos de *Estado* y de *aparato estatal*.

Así encontramos que la *crítica de la economía política* contribuye a desvelar las entrañas del aparato del Estado: “... las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina... los burgueses pagan bien a su Estado y hacen que la nación pague por ello, para poder pagar mal sin peligro; se aseguran por medio de un buen pago, un poderoso protector, una policía en los servidores del estado... En el Estado *moderno*, la dominación de la burguesía, descansa sobre la *libertad del trabajo*... La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple “voluntad”, su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado.”<sup>122</sup> Nuevamente constatamos una confusión entre los conceptos de *Estado* y *aparato gubernamental*

Después de esta revisión del proceso de elaboración marxiana del concepto de *Estado* intentemos un balance de este desarrollo conceptual: nos encontramos así —como sostenía H. Lefebvre—<sup>123</sup> no con *una teoría* orgánicamente estructurada, sino con *tres grandes esquemas*:

---

<sup>120</sup> MARX, K.-ENGELS, F., *La sagrada familia*, pp 187 y 258;

MARX, K.-ENGELS, F., *Die heilige Familie*, im *Werke*, B. 2, ss. 7-223

<sup>121</sup> MARX, K.,-ENGELS, F., *La Ideología alemana*, pp. 35, 38, y 72; *Die deutsche Ideologie*, *Werke*, B. 3,

<sup>122</sup> *Ibid*, pp 81, 231, 235, 386; cf. p. 664

<sup>123</sup> LEFEBVRE, H., *De l'Etat. 2. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, cap. VII, pp. 212-256

1.- Primer esquema.- las fórmulas en que se plantea la cuestión en el *Manifiesto del partido comunista*, donde se identifica al Estado con el aparato estatal, se han vuelto un lugar común: “El Estado es la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa... El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.”<sup>124</sup> Se trata, evidentemente, de una formulación de tipo aparatista, reduccionista e instrumentalista. Asimismo, es ampliamente referido el *esquema* de niveles que propone en su *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*: “Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel... bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política... El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [*Urbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.”<sup>125</sup> Sabemos también que el filósofo se proponía, en la *Introducción de 1857* a la obra referida, “estudiar las “formas del Estado y de la conciencia en relación con las relaciones de producción”<sup>126</sup>

2.- Segundo esquema.- La concepción que expresa Marx en *El 18 brumario*, en cuyo caso el aparato estatal se encuentra “por encima” de la sociedad: “En un país como Francia... el poder ejecutivo dispone de un ejército de funcionarios... el Estado tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos... este cuerpo parasitario adquiere, por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnisciencia, una capacidad acelerada de movimientos y una elasticidad que sólo encuentran correspondencia en la dependencia desamparada, en el carácter caóticamente informe del auténtico cuerpo social... De este modo, la burguesía francesa veríase forzada, por su situación de clase, de una parte, a destruir las condiciones de vida de todo poder parlamentario, incluyendo, por tanto, al suyo propio, y, de otra, a hacer irresistible el poder ejecutivo hostil a ella... Y sin embargo, el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: los campesinos parcelarios.”<sup>127</sup> En este esquema el aparato estatal aparece separado y por encima de la sociedad, representando a los campesinos parcelarios, e independiente de la burguesía.

3.- Tercer esquema.- Los conceptos planteados en los *Grundrisse*, en el texto de las *Formen*, muestran una concepción más compleja, una identidad entre *comunidad* y *estado*, cuando se refiere al *modo de producción asiático*: “La comunidad –como estado– es la relación recíproca entre estos propietarios iguales... En este caso, sigue siendo presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado.... La comunidad, si bien es aquí un *producto histórico*... como algo reconocido como tal y que por lo tanto *tiene un origen*, es

---

<sup>124</sup> MARX, K.,-ENGELS, F., *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras escogidas*, p. 53

<sup>125</sup> MARX, K., *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, p. 35

<sup>126</sup> *Op. cit.*, p. 30

<sup>127</sup> MARX, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, pp. 132-133 y 176



*supuesto de la propiedad del suelo...* pero esta pertenencia es mediada por su ser miembro del estado, por el ser del estado.”<sup>128</sup> Estos conceptos se encuentran en consonancia con la formulación presentada en *El Capital*: “en los estados despóticos el trabajo de supervisión e intromisión del gobierno en todos los aspectos, comprende...tanto la ejecución de las actividades colectivas que emanan de la naturaleza de toda entidad comunitaria, como las funciones específicas que surgen del antagonismo entre el gobierno y la masa del pueblo.”<sup>129</sup> En este caso encontramos una clara distinción entre los conceptos de Estado y de gobierno.

Tenemos, entonces, —como fue planteado por H. Lefebvre en su obra *De l’Etat. 2. Théorie marxiste de l’Etat de Hegel à Mao*—<sup>130</sup> no una teoría del Estado, sino tres esbozos o esquemas formulados frente a situaciones diferentes. Por consiguiente, aquella teoría reduccionista tan difundida y generalizada, que proponía un origen, una línea evolutiva y un concepto de *Estado-aparato*, no corresponde a la formulación conceptual de Karl Marx, sino a la de Federico Engels.

B. Bourgeois publicó un excelente trabajo en la revista *Actuel Marx* justamente sobre el tema de *La logique de l’Etat selon Marx*. El especialista en filosofía clásica alemana y traductor de la *Enciclopedia* concluye su estudio afirmando que “la lógica marxiana del Estado nos parece bien confirmar que Marx —el cual siempre pensó, todavía hasta el fin, *delante de Hegel*, pero desde el inicio, *contra Hegel*—está todavía más cerca de aquél cuando parece que está más lejos, es decir, que él es bien su *verdadero* discípulo.”<sup>131</sup>

### CAPÍTULO 3

#### **EL CONCEPTO DE DERECHO EN K. MARX**

E. B. Pashukanis publicó en 1924 su obra *La teoría general del derecho y el marxismo*,<sup>132</sup> en la que presentó sus reflexiones sobre la ideología y el derecho, relación y norma, mercancía y sujeto, Derecho y moralidad, Derecho y violación del derecho, así como las tareas de la teoría general del derecho. Pashukanis planteaba que “la desaparición de ciertas categorías... del derecho burgués no significa su remplazo por las nuevas categorías del derecho proletario (p 40) Así sostenía que “esa relación social sui generis cuyo reflejo inevitable es la forma jurídica... es la relación de los propietarios de mercancías entre sí.” p. 67-68. Esta cuestión implica que “la relación jurídica entre los sujetos no es sino el reverso de la relación entre los productos del trabajo convertidos en mercancías.” p. 71 Consiguientemente, “es preciso retener el hecho de que la Moral, el Derecho y el Estado son formas de la sociedad burguesa... El proletariado debe tener una actitud fríamente crítica no sólo frente a la moral y al Estado burgués, sino también frente a su propio Estado y a su propia Moral... el proletariado debe explotar en sentido de sus intereses de clase a esas formas heredadas de la sociedad burguesa, agotándolas así completamente.” (p 169)

---

<sup>128</sup> MARX, K., *Fundamentos para la crítica de la economía política*, v. I, pp. 437-438

<sup>129</sup> MARX, K., *El Capital*, tomo 3, vol. 7, p. 491; *Das Capital*, B. 3, s. 397

<sup>130</sup> LEFEBVRE, H., *De l’Etat. 2. Théorie marxiste de l’Etat de Hegel à Mao*, CAP. VII, pp. 212-256

<sup>131</sup> BOURGEOIS, B., *La logique de l’Etat selon Marx*, in *Actuel Marx*, No. 9, PUF, Paris, 1991, pp. 143 ss

<sup>132</sup> PASHUKANIS, E. B. *La teoría general del derecho y el marxismo*, (1924).

cf. La TORRE, M., *Diritto e potere nella tradizione marxista: un bilancio*, in *RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*, 1999, pp. 387-416

Hubert Rottleuther emprendió y coordinó la edición de la obra colectiva *Probleme der marxistischen Rechtstheorie* (Frankfurt, 1975),<sup>133</sup> en la que participó una decena de especialistas en el tema, quienes asumen la existencia de serios problemas en la denominada teoría marxista del derecho. Oskar Negt publicó su artículo *10 Thesen zur marxistischen Rechtstheorie*, en el que afirma que “Marx y Engels no escribieron ninguna teoría del Derecho separada, aun cuando con sus análisis sobre las relaciones jurídicas, efectuaron la primera verificación de la interpretación materialista de la historia.” (s.34) Wolf Paul, en su artículo *Der aktuelle Begriff marxistischer Rechtstheorie* se cuestiona acerca de “¿cómo se determinan las relaciones entre Marx y el marxismo en interdependencia con la teoría marxista del derecho? ¿queda aún la teoría marxista del derecho como una unidad conceptual consistente e idéntica?” (s. 75) Dietrich Böhler en su artículo *...Probleme einer Rechts- und sozialphilosophie nach Marx* advierte que “el déficit de fundamentación del pensamiento marxista del Derecho marcha libremente *in actu* en la crítica del Derecho.” (s. 94)

J. Atienza y J. Ruiz Manero, en su texto *El Marxismo y filosofía del Derecho* [1993]<sup>134</sup> efectuaron una reseña histórica de las principales formulaciones teóricas, de orientación marxista acerca “del *marxismo y ciencia del derecho*”, (pp. 67-138). Caracterizan así el pensamiento jurídico soviético de Pasukanis; presentan los conceptos del marxismo jurídico italiano de U. Cerroni, y resumen los conceptos del marxismo althusseriano y su conocimiento jurídico. Desarrollan además un capítulo sobre el debate de la crítica de Kelsen al marxismo (pp. 139-194) y otro sobre *Marx y los derechos humanos* (pp. 23-66). Empero, no se abordan explícitamente, ni se discuten, ni se desarrollan las implicaciones de orden filosófico y específicamente de la dialéctica.

K. Marx, como se sabe, nunca escribió un tratado de *Derecho*, aunque tuvo una formación universitaria justamente en esa disciplina. Desde su juventud se ocupó más bien de efectuar una *crítica de la función del Derecho* en la sociedad capitalista, tal como se desarrollaba en su época, lo cual quedó plasmado desde sus artículos periodísticos en la *Rheinische Zeitung*. Destaca particularmente su artículo acerca de los *Debates sobre la ley castigando los robos de leña* (25 Oct. 1842), en el cual desentraña los intereses de fondo y las serias incongruencias jurídicas sobre el particular: “La ley no se halla exenta del deber de decir la verdad...Y si la ley llama robo de leña a un acto que apenas constituye una transgresión, la ley *miente*, y el pobre es inmolado a una mentira legal... Al negar la diferencia entre tipos esencialmente distintos del mismo delito, negáis el delito como algo *diferente del derecho*, y destruí el derecho mismo, ya que todo delito tiene algo en común con el derecho... Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario de los pobres de todos los países.”<sup>135</sup>

Son ampliamente conocidos los textos dedicados a la crítica de la filosofía hegeliana del Derecho, tanto el texto publicado en *Los Anales franco-alemanes* bajo el título de

---

<sup>133</sup> ROTTLEUTHER, H., et al., *Probleme der marxistischen Rechtstheorie* (Frankfurt, 1975),

<sup>134</sup> ATIENZA, J./RUIZ MANERO, J., *El Marxismo y filosofía del Derecho*, Fontamara, México, 1993; cf ATIENZA, M., *Marx y los derechos humanos*, Ed. Palestra, Lima, 2008

<sup>135</sup> MARX, K., *Debates sobre la ley castigando los robos de leña*, in *Escritos de juventud*, pp. 248-254

*Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, como los *manuscritos juveniles* publicados póstumamente bajo el título *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*]. Este manuscrito, en el que se manifiesta la gran agudeza del joven filósofo, ha sido tomado por muchos marxistas como una verdadera *teoría del Derecho*, lo cual nos parece exagerado y bastante discutible, cuando analizamos las principales tesis y los conceptos que el filósofo fue formulando a lo largo de sus escritos, en sus obras más significativas. Estamos de acuerdo con las conclusiones de Ricardo Guastini, quien, en su minucioso estudio sobre la concepción jurídica plasmada en esos artículos, infiere que “puede observarse que el pensamiento jurídico del Marx que hemos estudiado... por más articulado y rico que sea, no cobra, por cierto, la forma de un “sistema”, la forma de una teoría jurídica orgánica y completa.”<sup>136</sup>

En las obras posteriores el filósofo formula tesis críticas, de corte materialista, sobre la función del derecho en la sociedad capitalista, pero tampoco se construye una *teoría jurídica* propiamente dicha. Así encontramos que en *La ideología alemana* Marx formuló algunas tesis sobre el origen y la función del Derecho: “El derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural.” (p. 72) Asimismo, estudia épocas históricas primitivas en las que encuentra que “en la historia del derecho, vemos cómo, en las épocas más primitivas y más toscas, estas relaciones individuales, materiales, bajo su forma más crasa, constituyen sin más el derecho. Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase... al mismo tiempo, la división del trabajo confía la salvaguardia de los intereses encontrados de los deferentes individuos a unas cuantas personas, con lo que desaparece también la imposición bárbara del derecho.” (p. 403) En ese mismo tenor encuentra ciertas relaciones entre las relaciones de producción y las relaciones jurídicas, concluyendo que “las relaciones de producción de los individuos que hasta ahora han venido dominando no tienen más remedio que manifestarse también en el plano de las relaciones políticas y jurídicas.”<sup>137</sup>

En el *Manifiesto del partido comunista* se presenta una tesis en la que se acentúa la dimensión materialista y el carácter de clase del Derecho: “Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.”<sup>138</sup> Empero, esta tesis se caracteriza por una severa simplificación que raya en el reduccionismo.

En el *Prólogo a la contribución a la Crítica de la economía política* Marx formuló una tesis con la cual pretendía explicar el Derecho como parte de la superestructura y como expresión de las condiciones materiales de la sociedad civil, es decir, la Economía Política: “Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel... bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la

---

<sup>136</sup> GUASTINI, R., *El léxico jurídico del Marx liberal*, México, U.A.P., 1984

<sup>137</sup> MARX, K., - ENGELS, F., *La ideología alemana*, P. 430

<sup>138</sup> MARX, K., -F.ENGELS, F., *Manifiesto del partido comunista*, p. 54-55; *Manifest...*, s. 13

Economía Política... El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [*Überbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.”<sup>139</sup>

En el mismo tono materialista Marx formula, en su obra máxima, *El Capital*, varias tesis en las que muestra que los conceptos jurídicos tienen una relación efectiva con los procesos de la economía capitalista. Empero, reiteramos, con esos conceptos no se logra construir un cuerpo teórico orgánico que logre constituir, propiamente hablando, una *Teoría del Derecho*: Así caracteriza el contrato, como relación jurídica, advirtiendo que “esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no–, es una *relación de voluntades* en la que se refleja la relación económica. El contenido de tala *relación jurídica* o *entre voluntades* queda dado la relación económica misma.”

El contenido de tal *relación jurídica*, o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma”<sup>140</sup> En el mismo tenor caracteriza las nociones jurídicas, tanto del obrero como del capitalista, explicando que “Sobre esta *forma de manifestación*, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar.”<sup>141</sup> Asimismo devela cómo las formas jurídicas se reducen a expresar contenidos de orden económico: “las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones económicas como actos volitivos de los participantes, como manifestaciones de su voluntad común y como contratos a cuyo cumplimiento puede obligarse a una de las partes por intervención del Estado, no pueden determinar ese propio contenido como meras formas del mismo, sino que solamente lo expresan.”<sup>142</sup>

En los *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie* encontramos solamente algunas referencias a conceptos jurídicos, tales como al Derecho romano, y los conceptos de persona jurídica, propiedad y derecho de herencia. Empero no se formula una *Teoría del derecho* y de sus relaciones con la producción.<sup>143</sup>

En plena madurez, en 1875, Marx redactó el breve texto polémico conocido como *Crítica del programa de Gotha*, en el cual formuló algunas tesis en las que caracteriza el derecho burgués, o sea, el Derecho en la época de la economía capitalista. Empero, una vez más constatamos que estas tesis no constituyen por sí solas una *Teoría del Derecho*. El filósofo pregunta: “¿No surgen... las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?” y más adelante sostiene que “este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa ...El derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual... *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.*”<sup>144</sup>

Después de analizar y valorar estos textos y conceptos podemos concluir que *no puede seguirse sosteniendo el mito de la existencia de una teoría marxista del Derecho*, a pesar de

---

<sup>139</sup> MARX, K., “Prologo” a *Contribución a la crítica de la economía política*

<sup>140</sup> MARX, K., *El Capital*, t. I, v. 1, cap. II, p. 103; *Das Kapital*, B. I, s. 99

<sup>141</sup> MARX, K., *El Capital*, t. I, v. 2, cap. XVII, p. 657-658; *Das Kapital*, B. I, s. 562

<sup>142</sup> MARX, K., *El Capital*, t. III, v. 7, p. 435; *Das Kapital*, B. III, s. 352

<sup>143</sup> MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, v. I, pp. 182, 184, 249, 419 y 431

<sup>144</sup> MARX, K., *Crítica del programa de Gotha*, in *Obras escogidas*, pp. 339.342

que las tesis formuladas por K. Marx no carezcan de referentes reales, son empíricamente comprobables y contribuyen a comprender la progresiva subordinación de los procesos jurídicos a los intereses de la clase capitalista. Esas tesis nos permiten comprender, efectivamente, cómo opera el capital, los empresarios y sus agentes, tanto en el aparato jurídico como en las diversas esferas del aparato estatal. Nos permiten, ciertamente constatar el proceso histórico de la intromisión e invasión del capital en la vida jurídica, en la violencia del Derecho abstracto, para someter al aparato jurídico a las necesidades de la lógica del capital, como constatamos cotidianamente en el despliegue del proyecto totalitario neoliberal, etc. Consiguientemente, si hemos constatado que no existe una *Teoría del Derecho* en la obra de K. Marx, sino un conjunto de *tesis* sobre *la función del derecho*, luego entonces, resulta insostenible que este filósofo haya elaborado una teoría del Derecho que hubiera *superado* la teoría del Derecho plasmada en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Como se sabe, Federico Engels en sus trabajos de divulgación difundió conceptos simplificadores y mecanicistas sobre el surgimiento y la función del derecho, tales como su *L. Feuerbach*, y así contribuyó a propagar la supuesta conformación de una *Teoría marxista del Derecho*.<sup>145</sup>

Finalmente, a partir de esta reseña conceptual, compartimos la valoración de Antoine Artous en su obra *Marx, l'Etat et la politique*,<sup>146</sup> en la que analiza la formulación marxiana que concibe “el derecho como “*expresión del modo de producción*”. (pp. 103-148) Este politólogo y militante, después de minuciosos análisis, concluye subrayando que en los textos marxianos existe “una *subestimación del momento jurídico de emancipación*.”<sup>147</sup>”

#### CAPÍTULO 4

#### **EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN MARX**

Raya Dunayevskaya en su obra *Marxismo y libertad* planteaba que sostenía que “la libertad humana es el principio por el cual luchó Marx, y su filosofía puede calificarse con justeza como un *nuevo humanismo*... El marxismo, o es una teoría de la liberación o no es nada”<sup>148</sup> Se trata de una tesis fundamental, formulada por una filósofa que estudia las luchas históricas revolucionarias, desde las guerras de independencia en América hasta la revolución cultural china. La filósofa planteaba la necesidad de “regresar a los orígenes filosóficos de Marx en la dialéctica hegeliana” (p 19). H. Marcuse subrayaba en el *Prefacio* de esa obra que, dado que “la teoría marxista es una interpretación de la historia... una de las tareas más urgentes para comprender la situación contemporánea es volver a examinar la teoría marxista...La dialéctica histórica que une teoría y práctica... no es un sistema dogmático... sino la fuerza unificadora que resulta de la dinámica histórica plenamente asimilada.”(pp. 9-13) Algunos de los principales escritos de esta filósofa radical han sido compilados y publicados en *El poder de la negatividad*,<sup>149</sup> libro en donde profundiza en el estudio de la obra hegeliana y su relación con la construcción teórica de Karl Marx. Más tarde publicó su *Filosofía y revolución* (1973), obra en la que despliega

---

<sup>145</sup> MARX, K., / ENGELS, F., *Obras escogidas*, pp. 663ss., “Feuerbach...”; 734, carta a J. Bloch; 739, carta a K. Schmidt; p. 747, carta a W. Borgius,

<sup>146</sup> ARTOUS, A., *Marx, l'Etat et la politique*, Syllepse, París, 1999

<sup>147</sup> *Ibid*, pp. 149-156

<sup>148</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *Marxismo y libertad*, pp.183 y 17

<sup>149</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *El poder de la negatividad*, Ed. Juan Pablos, México, 2009

su capacidad para criticar las carencias y debilidades filosóficas de las figuras más relevantes que se reclamaban adscritos al legado marxiano. La revolucionaria se planteaba cuestiones de gran actualidad para nuestro interés teórico, filosófico y político: ¿Por qué Hegel? ¿Por qué hoy?, indicando que “lo que tenemos que hacer es examinar la filosofía hegeliana tal como es, es decir, su *movimiento*; y no necesitamos hacerlo en beneficio de Hegel, sino en nuestro propio beneficio. Nosotros necesitamos una filosofía que nos ayude a enfrentar el desafío de la época.” (p. 20)<sup>150</sup> Así subraya que “el Marx maduro, al igual que el Marx joven, consideraba a la dialéctica hegeliana como la fuente de toda dialéctica, incluida la suya propia.” (p. 85) En este trabajo asumimos las reflexiones, los intereses y las formulaciones filosóficas de esta filósofa crítica y revolucionaria.

Guy Planty-Bonjour dirigió la obra colectiva *Droit et liberté selon Marx*.<sup>151</sup> (1986) en la que se publicaron excelentes artículos sobre estos importantes temas. El texto de Bernard Bourgeois *Marx y los derechos del hombre* muestra que, a pesar de sus críticas sarcásticas ante las falacias y la hipocresía burguesas, el filósofo se pronunciaba por *los derechos del hombre y del ciudadano*. El texto de Jacques D’Hondt *El derecho y la libertad de la persona según Marx* subraya que “Marx no renuncia de ningún modo a los logros burgueses de la libertad, de la persona humana, de los derechos del hombre... Él cree que podrá aparecer algún día... un derecho socialista que consagrará el florecimiento de la libertad, de la persona, de los derechos efectivos. Pero va más lejos: él sueña con una sociedad reconciliada consigo misma.” (p 83-84). Jean-Yves Calvez en su texto *Force et fragilité de l’idée de liberté chez Marx* señala que aunque “Marx no pasa por ser un filósofo de la libertad... la cuestión de la libertad, empero, ocupa un lugar importante en su pensamiento... Marx ha concedido mucho valor a la libertad.” Existen insuficiencias de las formulaciones de ese filósofo en el conjunto de sus obras, de manera que “en Marx la filosofía de la libertad permanece inacabada: la libertad es frecuentemente presentada como central, hasta en las obras de madurez; ...pero el alcance de la libertad no parece enteramente aprehendido...; por otra parte, su advenimiento verdadero parece siempre problemático y lejano, esperando hasta el mañana de la revolución. En breve, la libertad es una meta —es la meta— ... Una tensión que no es nunca resuelta y que hace la fuerza y la debilidad, a la vez, de la idea de libertad en Marx. Lo mismo se puede decir del marxismo después de Marx.”<sup>152</sup>

Para comprender mejor esta cuestión necesitamos recordar las principales formulaciones conceptuales del joven Marx en sus artículos de *la Gazeta renana*<sup>153</sup> en los cuales explicita diferentes ángulos de su concepto de libertad. Se trata del momento liberal, no anulado, sino *dialécticamente recogido y superado* [*Aufhebung*]. Estos artículos bastarían para mostrar claramente la apuesta marxiana por la libertad, con lo cual se evidencia la falsedad de las apreciaciones de K. Popper y seguidores, quienes atribuyen a nuestro filósofo la paternidad del totalitarismo del mundo “soviético”. “La primera condición inexcusable de la libertad es el conocimiento de sí mismo”(…) “La censura es una forma de la falta de

<sup>150</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución*, México, Siglo XXI

<sup>151</sup> PLANTY-BONJOUR, G., et al, *Droit et liberté selon Marx*, Paris, PUF, 1986

<sup>152</sup> CALVEZ, J-Y. *Force et fragilité de l’idée de liberté chez Marx*, in PLANTY-BONJOUR, G., et al, *Droit et liberté selon Marx*, p 144.

<sup>153</sup> Textos publicados en MARX, K., *Escritos de juventud*, México, F.C.E. Para simplificar la redacción y el aparato de citas indicamos las páginas de la edición citada y omitimos las fechas de los artículos referidos.

libertad” (...) “La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.” (...) “La esencia de la prensa libre es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional y moral... pues sólo puede ser humanamente bueno lo que es una realización de la libertad.” (...) “La *ley de prensa* es, por tanto, el *reconocimiento legal de la libertad de prensa*. Es *derecho*, porque es la existencia positiva de la libertad... Allí donde la ley es una ley real, es decir, una existencia de la libertad,, es la existencia real de la libertad del hombre.” (...) “La falta de libertad es, por tanto, el verdadero peligro de muerte para el hombre... La prensa libre es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material... Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría.” (...) “la libertad no consiste solamente en *lo que*, sino en *cómo* viva, no sólo en hacer lo que es libre, sino también en hacerlo libremente. (...)”<sup>154</sup>

El joven filósofo precisa sus conceptos planteando que “libertad industrial, libertad de la propiedad, libertad de conciencia, libertad de la prensa o de los tribunales: son todas *especies* del mismo género, de la *libertad por antonomasia*... Cada esfera determinada de libertad es la libertad de una determinada esfera... en el sistema de la libertad cada uno de los mundos que la forman sólo al girar de sí misma gira alrededor del sol central de la libertad.” (...) “La falta de la libertad de prensa hace ilusorias todas las demás libertades.” (...) “(el Estado no puede construirse partiendo de la religión, sino partiendo de la razón de la liberad.” (...) “el derecho humano es la existencia de la libertad.” (...) “el verdadero liberalismo... deberá espirar a una forma de gobierno que responda a una conciencia del pueblo totalmente nueva, más profunda, más desarrollada y *más libre*. (...)”<sup>155</sup>

En *El Capital*, como se sabe, Marx reflexionaba sobre el concepto de *libertad* y su relación con la necesidad: “El reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos... La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquél reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”<sup>156</sup>

<sup>154</sup> *Op. Cit.*, Pg.173; p 193; p 194; p 196; p 201; p 203; p 205 ++

<sup>155</sup> *Op. Cit.*, Pg. 211; p 218; p 235; p 253; p 285

<sup>156</sup> MARX, K., *El Capital*, III p 759; *Das Kapital*

En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx formuló una tesis famosa sobre la relación entre Estado y libertad: “La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella...”<sup>157</sup>

Acerca de esta cuestión el filósofo italiano Stefano Petrucciani publicó en la revista *Actuel Marx* el artículo “*Sur le problème de la liberté chez Marx*”<sup>158</sup> en el que analiza justamente este problema. Sus conceptos son tan claros y precisos que nos permiten concluir esta cuestión. El estudioso plantea que Marx “muestra que la realización rica e integral de la libertad de los individuos exige una transformación radical de las estructuras fundamentales, económicas y políticas, de esta sociedad: repartición de la propiedad y aparatos estatales... Las instituciones sociales traicionan en los hechos este valor de la libertad a la cual rinden homenaje verbalmente... Él critica constantemente las relaciones existentes en la medida en que constituyen una limitación de la libertad de los individuos y por consiguiente una forma de servidumbre.” (pp.12-13) Consecuentemente colige que “Marx tiene razón cuando sostiene que no hay sino una libertad, que puede ser definida... como poder sobre las condiciones de su propia existencia... Toda libertad queda vacía si faltan las condiciones de su ejercicio.” (p. 14) En ese sentido el especialista sugiere que “es necesario superar dos formas de no-libertad características de la sociedad capitalista: La no-libertad de una regulación social inconsciente y la no-libertad que caracteriza la suerte de aquellos que no poseen los medios de producción y por consiguiente no pueden ser considerados como dueños de su vida... La no-libertad reside entonces en el hecho de que los individuos son dominados por las fuerzas salidas de su cooperación, que no son controladas ni organizadas racionalmente, sino mediatizados por el mercado, y quedan entonces en el estado de “*quasi-nature*”... La segunda forma de no-libertad es la no-libertad de los proletarios, los cuales, en la sociedad capitalista, son privados por la violencia de los medios de producción... y por consecuencia son obligados a vender su fuerza de trabajo...” (p.16)

El filósofo marxiano subraya que “la herencia insuperable que nos deja Marx reside precisamente en la crítica de estas dos formas de no-libertad, en tanto dominación de clase y en tanto enajenación... Marx tiene el mérito de haber mostrado de una vez por todas que los derechos a la libertad son totalmente insuficientes si son limitados por las relaciones de propiedad que constituyen la negación de las condiciones materiales indispensables para la libertad... Es necesario, por otra parte, reconocer a Marx el mérito de haber mostrado que la regulación por el mercado de la cooperación, desde entonces planetaria, entre los individuos, es el lugar de contradicciones catastróficas, que hacen absolutamente necesaria la introducción de elementos de dirección consciente, y de regulación política y estatal de las dinámicas económicas.” (p. 18) En ese marco sostiene que “los derechos que garantizan la libertad son absolutamente insuficientes si no son completados por derechos económicos y sociales, destinados a asegurar incluso a los no-propietarios la posesión de sí mismos, por garantías que les son acordadas por la colectividad: derecho al trabajo, a la salud, a la habitación, a una justa distribución, etc.” (p. 19)

---

<sup>157</sup> MARX, K., *Crítica del Programa de Gotha*, in *Obras escogidas*, p. 348

<sup>158</sup> PETRUCCIANI, S., “*Sur le problème de la liberté chez Marx*”, in *ACTUEL MARX*, No. 19, *Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 11-25



Finalmente, Petrucciani destaca con agudeza que “la libertad es ante todo libertad jurídica garantizada por reglas fundamentales del Estado de derecho. La libertad es libertad política, participación de los ciudadanos a las decisiones y a las elecciones a través de instrumentos de la democracia.” (p. 24) Consiguientemente, el autor concluye criticando la concepción dominante (la *rational choice*) recalcando que “no se puede aceptar la exclusión y la dominación, la limitación de la soberanía de los ciudadanos. Esto significa que se trata de asegurar a cada uno, por sus derechos sociales y sus derechos de ciudadanía, el derecho de participar a la riqueza social acumulada por el trabajo de todas las generaciones precedentes. Las libertades del mercado, se puede decir, no son verdaderas libertades si no son efectivamente *oportunidades abiertas* a todos los individuos, y no formas de coacción... Marx veía precisamente encarnarse el reino de la libertad en el sentido auténtico del término (*das wahre Reich der Freiheit*)... La libertad de todos los individuos no se realiza sino por el juego móvil de las diferentes dimensiones de la democracia, la justicia, los derechos... es necesario ir más allá de la concepción de Marx, pero es imposible dar vuelta atrás ignorando la crítica formulada por Marx.”<sup>159</sup> Compartimos plenamente estos conceptos.

## CAPÍTULO 5

### EL CONCEPTO DE EMANCIPACIÓN EN K. MARX

R. Dunayevskaya sostenía que “Marx... creó la filosofía de la emancipación más grande: el humanismo, y la creó sobre la base de la dialéctica.”<sup>160</sup> Jean-Claude Bourdin en su artículo *La critique du droit et de la politique chez le jeune Marx: l'idée d'emancipation* efectúa un balance del despliegue de estos conceptos en las obras del filósofo... “la emancipación humana, que se encuentra constantemente opuesta a la emancipación política, no puede explicarse sino a partir de ese punto de vista que hace del individuo lo real humano ... el Proletariado sufriente será percibido como el signo de la posibilidad de esta emancipación, y su sujeto activo, revelando así que la emancipación humana está comprendida en el seno de la sociedad, puesto que el Proletariado es en ella, en su existencia concreta, la disolución. Este es el punto en el que la emancipación deviene la tarea práctica revolucionaria ... La idea de emancipación sigue, entonces, solidaria de las nociones de alienación, de escisión, y de apropiación de las fuerzas propias del hombre. Pero, evidentemente... se trata... de un devenir por el cual los individuos organizan sus fuerzas, las componen según el modelo de una intersubjetividad que permite a cada hombre encontrar en otro hombre la realización de su libertad...”<sup>161</sup> Estos trabajos constituyen importantes referentes para analizar críticamente los escritos y conceptos marxianos sobre la libertad y la emancipación.

---

<sup>159</sup> *Op. Cit.*, p. 25; cf. PETRUCCIANI, S., « *Éthique du discours et philosophie politique* », in *ACTUEL MARX*, No.10, *Ethique et politique*, Paris, PUF, 1991, pp 15-43

<sup>160</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *El Poder de la negatividad. ...dialéctica en Hegel y Marx*, p. 183

<sup>161</sup> BOURDIN, J.-Cl. “*La critique du droit et de la politique chez le jeune Marx: l'idée d'emancipation.*”

in *Droit et liberté selon Marx*, Paris, PUF, 1986, pgs 185-186 ; cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “*Racionalidad y emancipación en Marx*”, in *De Marx al marxismo...*, Itaca, México, 2011, pp. 25 ss.

## El despliegue del concepto de emancipación

Recordemos que en *La cuestión Judía* (1844)<sup>162</sup> Marx mostraba su agudo ingenio y su espíritu libertario, que se expresaba, justamente, en sus conceptos sobre la *emancipación*: “Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.” (p. 225) El joven filósofo sostenía firmemente que “No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación política se trata*; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de emancipación que se postula.” (p. 227) Consiguientemente, sostenía que “la limitación de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse de un vínculo sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*. (p 230) En el mismo sentido puntualizaba que “no cabe duda que la emancipación política supone un progreso enorme, y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual... Y claro está que nos estamos refiriendo a la emancipación efectiva, a la emancipación práctica.” (p. 234) Empero, aclaraba que “la emancipación *humana* no equivale a la *emancipación política*.” (p 240), puesto que “la emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado extraño al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil... *Toda* emancipación es la *reducción* del mundo humano de las relaciones, al *hombre mismo*.... Sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “*forces propres*” como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.”<sup>163</sup>(pp. 246, 249)

Así nos percatamos que el filósofo avanza en la formulación de su concepción política emancipadora en sus reflexiones de su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “Evidentemente, el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material tiene que derrocar mediante la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominen*, y argumenta y demuestra *ad hominen*, cuando se hace radical: ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo... La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de invertir todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... No basta con que el pensamiento acucie hacia su efectucción; es necesario que la misma efectividad acucie hacia el pensamiento.”<sup>164</sup>(pp 109, 10, 11)

---

<sup>162</sup> MARX, K., *Anales franco-alemanes*, “*La cuestión Judía*” (1844)

<sup>163</sup> *Anales franco-alemanes*, “*La cuestión Judía*”, pp. 223-249 ;

*Deutsch-französische Jahrbücher*, in *Werke*, B. 1, ss. 347-377

<sup>164</sup> MARX, K., “*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*”, in *Anales franco-alemanes*, pp. 109-111; “*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*”, in *Deutsch-französische Jahrbücher*, in *Werke*, B. 1, ss. 378-391

En consecuencia, Marx reflexiona sobre las fuerzas sociales que encarnan el movimiento histórico de la emancipación: “¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? En el hecho de que se emancipe *la parte de la sociedad civil* que instaure su dominación *general*, en el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, a partir de su *especial situación*. Esa clase libera al resto de la sociedad, pero sólo en el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase... Ninguna clase [*Klasse*] de la sociedad civil puede desempeñar ese papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante universal*, en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en que esa clase es efectivamente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase en particular reivindicar para sí la dominación universal.”<sup>165</sup> (p. 113)

Consiguientemente, Marx identifica al proletariado como clase universal, portadora de una misión revolucionaria: “Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la emancipación de una clase en particular de la sociedad civil, para que *un* estamento valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en un estamento, que un determinado estamento resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario para ello que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación universal. Para que un estamento sea *par excellence* el estamento de liberación, es necesario que otro estamento sea el estamento de sujeción por antonomasia... ¿Dónde reside, entonces, la posibilidad *positiva* de emancipación alemana? En la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil; de un estamento que sea la disolución de los estamentos; de una esfera que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho *especial*, puesto que, contra ella no se ha cometido ningún desafuero en particular, sino el desafuero *en sí, absoluto*; que ya no puede apelar a ningún título *histórico*, y que se limite a reivindicar su título *humano*...; de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse en el resto de las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emancipar a todas ellas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre. Esta descomposición de la sociedad, en cuanto estamento particular, es el *proletariado*... Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal precedente*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución *de hecho* de ese orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad*, lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya está personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad.”<sup>166</sup>

Consiguientemente, el joven filósofo concluye planteando la identidad dialéctica entre la misión del proletariado y la filosofía: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*... La *emancipación del alemán es la emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p113

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 115-116

es la *filosofía*, su *corazón* es el *proletariado*. La filosofía no puede llegar a efectuarse sin la superación del proletariado, y el proletariado no puede superarse sin la efectuación de la filosofía.”<sup>167</sup>

Asimismo, recordemos que en *La sagrada familia*<sup>168</sup> el joven filósofo y su amigo F. Engels reflexionaban acerca de la relación dialéctica existente entre el proletariado y el capital: “Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman, en cuanto tales, un todo. Ambas son modalidades del mundo de la propiedad privada. La propiedad privada... en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener su *propia existencia*, y con ella la de su antítesis, el proletariado... Y a la inversa, el proletariado... está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada.” En ese marco precisaban que “la clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma enajenación humana... Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destructiva*.... El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado... Al vencer el proletariado, no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y, entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada.” Consiguientemente concluían acerca del proceso de liberación: “Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación... Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer con arreglo a ese *ser* suyo.” Estos son los conceptos formulados por K. Marx. Otros son los conceptos de quienes inventaron e instituyeron el “*marxismo*”.

## CONCLUSIONES

Como hemos podido constatar, las tesis formuladas por K. Marx acerca del *Estado*, del *Derecho*, de la *Libertad* y de la *Emancipación* no constituyen ni alcanzan el nivel o rango propios de una “*teoría*” ni del Estado, ni del Derecho, ni de la Libertad, ni de la Emancipación. Consiguientemente, tal como fueron planteadas en los escritos del filósofo de Tréveris, no pueden ser conceptuadas ni consideradas, propiamente, como “*teorías*”. Por consiguiente, tampoco es posible valorarlas como “*opuestas*” o *excluyentes* respecto de las conceptualizaciones formuladas por G.W.F Hegel en su obra filosófica, ni en su Filosofía del Estado, del Derecho y de la Libertad. Pensando dialécticamente, diríamos que las tesis marxianas logran organicidad, y se elevan al rango de “*teorías*” y de *Verdad* en la medida en que se integren a la formulación filosófica —*dialéctica*—elaborada por Hegel. Al afirmar esto no pretendemos negar objetividad, validez y certeza a las tesis marxianas, pues la simple observación de la experiencia de la historia contemporánea confirma su objetividad, si consideramos particularmente los resultados objetivos de las promesas y proyectos supuestamente “*democráticos*” del capitalismo *liberista*, es decir, del capitalismo realmente existente. Encontramos que tales promesas han sido las coartadas ideológicas, discursivas

---

<sup>167</sup> *Ibidem*

<sup>168</sup> MARX, K. / ENGELS, F., *La Sagrada Familia*, pp 100-102

y publicitarias de los dueños del capital. En la realidad se ha establecido el gobierno puro y duro de los monopolios. Los medios masivos de comunicación han secuestrado el pensamiento, han confiscado la ciudadanía, la democracia, el Estado, el sistema del Derecho y las instituciones; han reducido la “Libertad” a su mínima expresión, es decir, a la “libertad del mercado”, lo que se ha traducido en la precariedad, el desempleo, el hambre, la miseria y el sufrimiento para millones de seres humanos. Estos resultados le dan la razón a K. Marx, y particularmente a su proyecto y su concepto de *Emancipación*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS DE K. MARX**

MARX, K., *Das Kapital*, Berlin, Dietz Verlag, 1980

MARX, K./ENGELS, F., *Marx Engels Werke*, (40 Band) Berlin, Dietz Verlag, 1974

MARX, K., *Cuadernos de Paris*, Ítaca, México, 2011

MARX, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971.

MARX, K., *El capital*, México, Siglo XXI, 1975. (8 vol.)

MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 tomos México, Siglo XXI, 1971.

MARX, K., *Introducción general a la crítica de la economía política*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973

MARX, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Moscú, Ed. Progreso, s/f.

MARX, K., *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

MARX, K., *Marx, escritos de juventud*, México, FCE, 1982.

MARX, K., *Miseria de la filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

MARX, K., *Oeuvres choisies* (choix de N. Guterman et H. Lefebvre), 2 t., París, Gallimard, 1963.

MARX, K., *El pensamiento de Marx* (antología. sel. U. Cerroni), Barcelona, Ed. Sebal, 1980

MARX, K., *Sociología y filosofía social* (Antología), Barcelona, Ed. Península, 1967

MARX, K. / ENGELS, F., *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo, 1966.

MARX, K. / ENGELS, F. *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1973.

MARX, K. / ENGELS, F. *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967.

MARX, K. / ENGELS, F. *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1969.

MARX, K. / RUGE, A., *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

### **OBRAS SOBRE MARX Y EL MARXISMO**

ADLER, M., *La concepción del estado en el marxismo*, México, Siglo XXI, 1982.

ALMEYRA, G., et al , *Ética y rebelión. A 150 años del Manifiesto comunista*, México, Ed. La Jornada, 1998

ALTIERI, A. et al., *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, México, UAP, 1980.

ANDERSON, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.

ARTOUS, A., *Marx, l' Etat et la politique*, Paris, Syllepse, 1999

ARTOUS, A., et al, *Marxisme et démocratie*, Paris, Syllepse, 2003

ATIENZA, M., *Marx y los derechos humanos*, Ed. Palestra, Lima, 2008

BALIBAR, È., *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2000.

- BENSAID, D., *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique*, Paris, Fayard, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Bs.As., Herramienta, 2003.  
 \_\_\_\_\_ *Le sourire du Spectre. Nouvel esprit du communisme*. Paris, Ed. Michalon, 2000
- BENSAID, D., WEBER, H., *Mayo 68: un ensayo general*, México, E. Era, 1969
- BERGER, D., et al., *Marx après les marxismes*, v. 2, Paris, L'Harmattan, coll. Futur antérieur, 1997.  
 DURAND, J-P, et al, *Marx après les marxismes*, v.1, Paris, L'Harmattan, coll. Futur antérieur, 1996
- BOBBIO, N., *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999.  
 \_\_\_\_\_ *Teoría general de la política*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.  
 BOBBIO, N., et al., *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, México, UAP, 1978.
- BRAVO, G.M., *Les socialistes avant Marx*, 3 tomes, (choix de textes), Paris, Maspero, 1979.
- CALVEZ, J-Y., *La pensée de Karl Marx*, Ed. Du Seuil, Paris, 1970. *Édition revue et abrégée*  
 CALVEZ, J-Y., *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus, Madrid, 1964.
- CORNU, A., *Carlos Marx/Federico Engels*, 3t., La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1974.
- CHATELET, F., *Los marxistas y la política*, 3 t., Madrid, Taurus, 1977.
- D'ALBERGO, S., *Diritto e Stato. Trascienza giuridica e marxismo*, Sandro Teti, Ed., Roma, 2004
- Dal PRA, M., *La dialéctica en Marx*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971.
- D'HONDT, J., *De Hegel à Marx*, Paris, PUF, 1972.  
 D'HONDT, J., *De Hegel a Marx*, Bs Aires, Amorrortu, 1974.  
 \_\_\_\_\_ D'HONDT, J. et al., *La logique de Marx*, Paris, PUF, 1974.
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Ed. Trotta, 1995  
 DERRIDA, J., *Marx & Sons*, Pris, PUF, Col. Actuel Marx, 2002
- DEUTSCHER, I., *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Era, 1975.
- DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución*, México, Siglo XXI Ed., 1977  
 DUNAYEVSKAYA, R., *Marxismo y libertad*, Fontamara, México, 2007  
 DUNAYEVSKAYA, R., *El poder de la negatividad*, Ed. Juan Pablos, México, 2009
- DUPRÉ, L., *La dialettica da Hegel a Marx*, In *Dialettica ed Ermeneutica*, Napoli, Ed. QuattroVenti, 1993
- DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. U de G., Guadalajara., México, 1991
- ECHEVERRÍA, B., *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, Méxiso, 1986  
 ECHEVERRÍA, B., *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*, Ítaca, México, 2011
- ESCAMILLA H., J., *El concepto del Derecho en el joven Marx*, UAM-A, México, 1991
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Madrid, 2012
- FINELLI, R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004

- FINESCHI, R., *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Ed. Carocci, Roma, 2006
- GARZÓN B., J., *Carlos Marx: Ontología y revolución*, México, Grijalbo, 1974.
- GOULDNER, A. W., *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Universidad, 1983
- GUASTINI, R., *El léxico jurídico del Marx liberal*, UAP, Puebla, 1984
- HAARSCHER, G., *L'ontologie de Marx*, Belgique, Université de Bruxelles, 1980.
- HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Ed. Taurus, 1981
- HANNE, D., et al, *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005
- HÉLLER, A., *Teoría de la historia*, Barcelona, Ed. Fontamara, 1982
- HELLER, A. / FEHER, F., *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Ed. Península, 1985
- HELLER, A. / FEHER, F., *Marxisme et démocratie*, Paris, Ed.F. Maspero, 1981
- HOBBSAWM, E., et al, *Historia del marxismo*, (8 vol.), Barcelona, Ed. Bruguera, 1979
- HYPPOLITE, J., *Études sur Marx et Hegel*, París, Librairie Marcel Rivière, 1955.
- HYPPOLITE, J. et al., *¿Marx superado?*, Buenos Aires, Distribuidora Baires, 1974.
- ILIENKOV, E.V. et al., *Problemas actuales de la dialéctica*, Madrid, Alberto Corazón Ed., 1971.
- INSTITUT G. FELTRINELLI, *Histoire du marxisme contemporain*, 6 vol., París, UGE, 1976
- KOLAKOVSKY, L., *Las principales corrientes del marxismo*, (3 tomos), Alianza U., Madrid, 1976, 1982, 1983
- KORSCH, K., *Escritos políticos*, 2 t., México, Ed. Fontamara, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975
- \_\_\_\_\_ *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Teoría marxista y acción política*, México, Siglo XXI, 1979.
- KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.
- KOUVELAKIS, E. et al., *Marx 2000*, París, PUF, 2000.
- LABICA G. et al., *Étudier Marx*, París, CNRS, 1985.
- LABRIOLA, A., *Del materialismo histórico*, México, Grijalbo, 1971.
- \_\_\_\_\_, *La concepción materialista de la historia*, México, Ed. El Caballito, 1973
- LEFEBVRE, H.,
- \_\_\_\_\_ *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Paris, U.G.E., 1976.
- \_\_\_\_\_ *De l'Etat 4. Les contradictions de l'Etat moderne*, Paris, U. G. E., 1979
- \_\_\_\_\_ *El marxismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961.
- \_\_\_\_\_ *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Pléyade, 1974.
- \_\_\_\_\_ *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Marx, sa vie, son oeuvre*, Paris, PUF, 1964.
- \_\_\_\_\_ *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 1958.
- \_\_\_\_\_ *Qué es la dialéctica*, Buenos Aires, Pléyade, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Síntesis del pensamiento de Marx*, Barcelona, Nova Terra, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966
- \_\_\_\_\_ *Sociología de Marx*, Barcelona, Península, 1969.
- \_\_\_\_\_ *Une pensée devenue monde*, París, Fayard, 1980.

- LOEWY, M., *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, París, Le Sycomore, 1979.
- LÖWY, M., *El marxismo olvidado*, Barcelona, Fontamara, 1978.
- LÖWY, M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México, Siglo XXI, 1972
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- LUKÁCS, G. *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2004.
- LUKÁCS, G., *Ontología dell'essere sociales*, Roma, Ed. Riuniti, 3 vol., 1981
- LUKÁCS, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt u. Neuwied, Luchterhand Verlag, 1984
- LUKÁCS, G. / TERTULIAN, N., *Ontología del ser social*, México, UACH, México, 1991.
- MANDEL, E., *Introducción al marxismo*, Madrid, Akal Editor, 1979.
- \_\_\_\_\_ *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, París, Maspero, 1967
- \_\_\_\_\_ *La formación del pensamiento económico de Marx*, México, Siglo XXI, 1972
- \_\_\_\_\_ *Marxismo abierto*, Barcelona, Grijalbo, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Tratado de economía marxista*, México, Ed. Era, 1972
- MARCUSE, H., *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Ed., 1969
- MARIÁTEGUI, J.C., *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1967.
- MARRAMAIO, G. et al., *Teoría marxista de la política*, México, Siglo XXI, 1981.
- Mc LELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca, 1971
- MERCIER-JOSA, S., *Entre Hegel et Marx*, París, Ed. L'Harmattan, 1999
- MERLEAU-PONTY, M., *Humanismo y terror*, Bs. Aires, Ed. Leviatán, 1986
- MERLEAU-PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Bs. Aires, Pléyade, 1974
- MÉSZÁROS, I., *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Ed. Era, 1978
- MUGUERZA, J. et al., *La filosofía hoy*, Barcelona, Ed. Crítica, 2000
- MUSTO, M., *Tras las huellas de un fantasma*, Siglo XXI ed., México, 2011
- NEGRI, A., *Marx más allá de Marx [Marx Oltre Marx, 1998]*, Akal, Madrid, 2001
- NEGT, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- PALTI, E.J., *Verdades y saberes del marxismo*, Bs. Aires, F.C.E., 1985
- PASHUKANIS, E.B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, México, Grijalbo, 1976
- PANNEKOEK, A., *Lenin filósofo*, Buenos Aires, Ediciones Pasado y Presente, 1973.
- PANNEKOEK, A. et al., *Crítica del bolchevismo*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1976
- PLANTY-BONJOUR, G., et al, *Droit et liberté selon Marx*, París, PUF, 1986
- PREVE, C., *La fine dell'URSS., La fine di una teoría. Il collasso del marxismo... del novecento*, CRT, 1999
- PREVE, C., *Marx inattuale. Eredita e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004
- PREVE, C., *Storia critica del marxismo*, Ed. La Città del Sole, Napoli, 2007
- PREVE, C., *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il prato, 2007
- PRIOR OLMOS, A., *La libertad en el pensamiento de Marx*, Valencia, Universidad de Murcia, 1988.
- RAULET, G., *Marx*, París, Ellipses, 1997.



- RAURICH, H., *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Buenos Aires, Marymar, 1968.
- RENAULT, E., *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.
- RICCIUTE, S., *Marx oltre il marxismo... ricostruzione critica di un pensiero*, Franco Angeli, Roma, 2012
- RIPALDA, J.M., *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- ROCKMORE, T., *Marx After Marxism*, Blackwell Publishes, 2002
- ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegelian*, Madrid, A. Corazón, 1971.
- ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*, Madrid, A. Corazón, 1971
- ROTTLEUTHNER, H., et al, *Probleme der marxistischen Rechtslehre*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1975
- RUBEL, M., *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Marx, critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.
- \_\_\_\_\_ *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- RUSS, J., *Los precursores de Marx. Quiénes fueron, qué pensaron*, Barcelona, Nova Terra, 1976.
- SANCHEZ VÁZQUEZ, A., *De Marx al marxismo en América Latina*, Ítaca, México, 2011
- SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, t. I, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960
- SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, t. II, *L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Ed. Gallimard, 1985
- SARTRE, J-P., *Critica de la razón dialéctica*, ( 2 vol.), Bs. Aires, Ed. Lozada, 1963
- SOUBISE, L., *Le marxisme après Marx*, Francia, Editions Aubier Montaigne, 1967.
- TEXIER, J., *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, coll. *Actuel Marx*, 1998
- TOUBOUL, H., *Marx avec Hegel*, P.U. du Mirail, Toulouse, 2010
- TROTSKY, L., *En defensa del marxismo*, México, Ed. Juan Pablos, 1973
- UCHIDA, H., *Marx Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York, 1988
- VADÉE, M., *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- VINCENT, J.M., *Un autre Marx. Après les marxismes*, Lausanne, Editions Page deux, 2001.
- VRANICKI, P., *Storia del marxismo*, Roma, Editore Riuniti, 1973, [1971], 2 vol.
- \_\_\_\_\_ *Historia del marxismo*, México, Ed. Cultura Popular, 1979
- WELLMER, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ed. Ariel, 1979
- WETTER, G., *El materialismo dialéctico. Su historia... en la URSS*, Ed. Taurus, Madrid, 1963
- MARXISMUS ARCHIV, B. I, *Marxismus und Politik*, Makol Verlag, Frankfurt am Main, 1971
- .
- .
- .

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

- BLACKBURN, R., et al, *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Ed. Crítica, 1993; México, Ed. Cambio XXI – FCPS/UNAM, 1994
- BOURDIN, J-C., et al, (Cerisy), *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Ed. Kimé, 1997
- BOURDIN, J-C., et al, *Les matérialismes au XVIIe siècle*, Paris, Éd. Payot, 1996
- BOURDIN, J-C., *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 1998
- FEUERBACH, L., *Aportes para la crítica de Hegel*, Bs. Aires, Pléyade, 1974  
FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, México, Ed. Juan Pablos, 1971
- FICHTE, J.G., *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991  
FICHTE, J.G., *Fundamentos del derecho natural*, Madrid, C:E: Constitucionales, 1994
- D'HONDT, J., et al, Colloque de Cerisy, *Présences du matérialisme*, Paris, L'Harmattan, 1999
- D'HELVETIUS, *De l'Esprit*, Verviers, Belgique, Éd. Gérard & Co., 1973  
D'HELVETIUS, *Del espíritu*, Madrid, Ed. Nacional, 1984
- D'HOLBACH, *Premières oeuvres*, Paris, Éd. Sociales, 1972  
\_\_\_\_\_ *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Ed. Nacional, 1982
- DIDEROT, *De l'interprétation de la nature*, Paris, Éd. Sociales, 1971  
\_\_\_\_\_ *Escritos filosóficos*, Madrid, Ed. Nacional 1995
- DE LA METTRIE, J-O., *Textes choisis*, Paris, Éd. Sociales, 1974  
\_\_\_\_\_ *El hombre máquina*, Bs.Aires, EUDEBA, 1962  
\_\_\_\_\_ *Obra filosófica*, Madrid, Ed. Nacional, 1983
- DURKHEIM, E., *Lecciones de sociología*, México, Ed. Quinto sol, 1985
- LEFEBVRE, H., *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'Arche, 1983
- LUXEMBURGO, R., *Obras Escogidas*, (2 vol.), Madrid, Ed. Ayuso, 1978
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, México, Ed. REI, 1991  
MACHIAVELLI, N., *Il Príncipe*, Milano, A. Mondadori Ed., 1986
- MODONESI, M., *Subalternidad, antagonismo autonomía. Marxismo y subjetivación política*, CLACSO, Bs. Aires, 2010
- MONTES, P., *El desorden neoliberal*, Valladolid, Ed. Trotta, 1996
- POMEAU, R., *Diderot*, Paris, PUF, 1967
- WALLERSTEIN, I., *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Ed. Icaria, 1999  
WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Ed., 1979  
WALLERSTEIN, I., *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI Ed., 1996

## **REVISTAS**

***ARCHIVES DE PHILOSOPHIE***, 1994, T. 57, Cahier 1

LOSURDO, D., *Économisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et Engels*, pp. 141-155

## CRÍTICAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

1. *El Estado y la economía*, México, El Caballito, 1977, pp. 3-22
4. *El Estado y la crisis*, México, El Caballito, 1982
- 12/13 *Estado y capital*, México, El Caballito, 1979.
- 16/17 *Historia y teoría del Estado*, México, El Caballito, 1980.
- 18/19 *Ciencia, filosofía e ideología*, México, El Caballito, 1981

## DIALÉCTICA

- 11 *¿Crisis del marxismo?*, México, UAP, 1981.
- 12 *¿Crisis del marxismo? 2*, México, UAP, 1982.
- 17 *¿Tiene aún futuro la filosofía del marxismo?*, México, UAP, 1985

## ACTUEL MARX

- 1 *L'état du marxisme*, Paris, PUF, 1987
- Preve, C., *Quelle forme philosophique pour le marxisme ?*, pp. 28-35
- 8 *Liberté Égalité, Différences*, Paris, PUF, 1990
- Texier, J., *Marx, penseur égalitaire ?*, pp. 45-66
- 10 *Ethique et politique*, Paris, PUF, 1991
- Petrucciani, S., *Éthique du discours et philosophie politique*, pp. 15-43
- Honneth, A., *Éthique du discours et concept implicite de la justice*, pp. 44-51
- Losurdo, D., *Tension morale et primat de la politique chez Hegel*, pp. 52-80
- 19 *Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1996 ACTUEL MARX
- Petrucciani, S., *Sur le problème de la liberté chez Marx*, pp. 11-25
- Cefai, D., *Merleau Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la redécouverte de la démocratie*, pp. 69-80
- Kail, M., *Marx et la politique*, pp. 81-92
- 28 *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?* Paris, PUF, 2000
- Quiniou, Yvon, *Problèmes de la philosophie politique : scientificité, normativité, émancipation*, pp. 83-95
- Renault, E., *Philosophie politique ou critique de la politique ?*, pp. 97-114
- 31 *Le capital et l'humanité*, Paris, PUF, 2002
- Amin, S., *Mondialisation ou apartheid à l'échelle mondiale?*, pp. 13-40
- Bensaid, D., *L'Humanité au-delà du capital*, pp. 139-146
- 32 *Les libéralismes au regard de l'histoire*, Paris, PUF, 2002
- Bach, R., *«La démocratie purgée de tous ses inconvénients»*, pp. 73-82
- 33 *Le nouvel ordre impérial*, Paris, PUF, 2003
- Gilardi, P., *Un scénario autoritaire*, pp. 41-55
- Duménil, G. et Lévy, D., *Néolibéralisme-Néomilitarisme*, pp. 77-99
- Amin, S., *Le capitalisme sénile*, pp. 101-120
- 40 *Fin de néolibéralisme ?*, Paris, PUF, 2006
- Amin, S., *Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ?*, pp. 102-122
- 42 *L'Amérique Latine en lutte, hier et aujourd'hui*, Paris, PUF, 2007
- Löwy, M., *Le marxisme en Amérique latine de José Mariátegui aux Zapatistes du Chiapas*, pp. 25ss

TEXIER, J., *Révolution et démocratie chez Marx*, Paris, PUF, 1998  
4<sup>e</sup>. P., N. 5, « Le dépérissement de l'Etat est-il aussi celui de la démocratie ? », pp. 271-284

ACHCAR, G. et al., *Le marxisme d'Ernst Mandel*, Paris, PUF, 1999  
Löwy, M., *L'humanisme révolutionnaire d'Ernest Mandel*, pp. 33-47

KOUVELAKIS, E., et al., *Marx 2000*, Paris, PUF, 2000  
Vincent, J.-M., *Critique de l'économisme et économisme chez Marx*, pp. 61-73  
*Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001

VAKALOULIS, M., *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, Col. ACTUEL MARX, 2001  
Ch. XIII, *L'individualisme post-moderne*, pp. 207-216

p. 221, « ... face au capitalisme post-moderne la reprise du projet d'émancipation sociale des dominés reste la tâche fondamentale de la période qui vient de s'ouvrir... »

HARRIBEY, J-M. et LÖWY, M., et al, *Capital contre nature*, Paris, PUF, Col. Actuel Marx, 2003  
Rousset, P., « Crise écologique, internationalisme et anticapitalisme à l'heure de la mondialisation », pp. 203-214

DERRIDA, J., *Marx & Sons*, Paris, PUF, Col. ACTUEL MARX, 2002

VV. AA. *Philosophie et révolution : de Kant à Marx*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2003

VV. AA., *Sartre, Lukács, Althusser : les marxistes en philosophie*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2005

### **CRITIQUE COMMUNISTE**

180 *Retour sur la mobilization...*, Paris, Juillet 2006

181 *Jeunesse, précarité et nouvelle done politique*, Paris, novembre 2006

185 *Élections municipales*, Paris, décembre 2007

### **LES CAHIERS DE CRITIQUE COMMUNISTE**

\* *Marxisme et démocratie*, Paris, Syllepse, 2003

\* *Marx et l'appropriation sociale*, Paris, Syllepse, 2003

\* *Le marxisme face au capitalisme contemporain*, Paris, Syllepse, 2004

\* *Droit et émancipation* Paris, Syllepse, 2005

\* *Classe ouvrière, salariat, lutes des classes*, Paris, Syllepse, 2005

\* *Travail, critique du travail, emancipation*, Paris, Syllepse, 2006

### **CONTRETEMPS**

5 *Propriétés et pouvoirs*, Paris, Textuel, 2002

20 *Marx hors limites : une pensée devenue monde*, Paris, Textuel, 2007

*REVUE D'ESTHÉTIQUE*, no. 1, 1981

Launay, M. et Jimenez, M., (coord.), *Walter Benjamin*

*REVUE D'ESTHÉTIQUE*, no. 1, 1985, Jimenez, M. et al., *Adorno*

*RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*, 1999

La Torre, M., *Diritto e potere nella tradizione marxista: un bilancio*, pp. 387-416

*REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*, Juill.-sept. 2007, no. 3

D'Hondt, J., *Marx et la Phénoménologie*, pp. 289-311

### **CRITICA MARXISTA (italia)**

**n. 4, luglio-ago, 1986**, Calabi, L., *Crisi capitalistica e critica dell'economia politica*, pp. 61-76

Franco, V., *Etica e ontologia in Lukács*, pp. 135-150

**n. 5, sett.-ott., 1986**, Di Lisa, M., *Antinomia del capitalism e ruolo dello Stato in Marx*, pp. 149-178

**n. 6, nov.-dic., 1986**, Izzo, F., *Marx tra materialismo storico e critica dell'economia politica*, pp. 139-150

Trincia, F. S., *La concezione della dialettica*, pp. 207-216, n. 6, nov.-dic., 1986 + +

Valentini, F., *Un breve scritto su Hegel*, pp. 227-230

**n. 2-3, mar-giugno, 1987**, Chiarante, G., *Società civile e riforma intellettuale e morale*, pp. 55-66

Izzo, Francesca, *Filosofia della prassi e concezione della modernità*, pp. 141-166

Monasta, C., *Intellettuale e direzione politica*, pp. 203-222

Prestipino, G., *Politica della riforma intellettuale e morale*, pp. 249-280

Tortorella, A., *Consenso e libertà*, pp. 307-314

**n. 6, nov.-dic. 1987**, Badaloni, N., *Egemonia e azione politica: una discussione critica*, pp. 5-18

Oneili, V., *Hegel e il Novecento*, pp. 184-188

- n. 2, mar- aprile, 1988**, Turco, L., *Il tempo delle donne e la riforma della politica*, pp. 5-32  
Chiarante, G., *Tra politica e scienza*, 121-150
- n. 1, genn.-febb. 1990**, Chiarante, G., *Sulle radici della crisi del "socialismo reale"*, pp. 65-74  
Mancina, C., *Dalla fine di un'epoca il bisogno di una nuova identità*, pp. 163-162
- n. 3, maggio-giugno 1990**, Finelli, R., *Soggetto e differenza. Il marxismo e la fil. del postmoderno*, pp. 131ss  
Petrucciani, S., *L'idea di comunismo dopo la rivoluzione del 1989*, pp. 169-178  
La Porta, L., *Lukács e la questione degli intellettuali*, pp. 179-184  
Infranca, A., *La controversia ermeneutica*, pp. 185-188
- n. 4, jug.-ago. 1990**, Ranieri, U., *Per uscire da sinistra dalla crisi del comunismo*, pp. 75-82  
Baratta, G., *Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci*, pp. 95-108
- n. 5/6, sett.-dic., 1990**, Altan, C.T., *La crisi del sistema politico*, pp. 225-236  
Ottolenghi, di F., *Sinistra e cultura: la nuova preistoria*, pp. 337-352
- n. 1, genn.-febb. 1991**, La Grassa, G., *Capitalismo contemporaneo e ruolo della teoria marxista*, pp. 150-151  
Infranca, A., *L'ultimo Lukács*, pp. 173-177
- n. 6, nov.-dic., 1991**, Lichtner, M., *Hegel, Marx e la logica del moderno*, pp. 149-172  
Infranca, A., *Filosofia classica e lavoro nei "Prolegomeni" di Lukács*, pp. 173-190
- n. 1, genn.-febb. 1992**, Petrucciani, S., *Tre concetti di libertà*, pp. 48-56  
Finelli, R., *Horkheimer-Adorno*, pp. 79-80
- n. 2, mar- aprile, 1992**, Badaloni, N., *Le "tre libertà" e il marxismo*, pp. 53-57  
Finelli, R., *Gramsci, Marx e il post-moderno*, pp. 58-65
- n. 3-4, maggio-ago. 1992**  
Losurdo, D., *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, pp. 53-63  
Bidet, J., *La teoria della modernità e i problema del comunismo*, pp. 64-77
- n. 5, sett.-ott., 1992**, Trincia, F.S., *Apologia della libertà*, pp. 65-77
- n. 1, gen.-feb., 1994**, Finelli, R., *Etica e materialism storico*, pp. 76-78
- n. 2-3, marzo-giugno 1994**, Buffò, G., *La dittatura del linguaggio unico*, pp. 58-59
- n. 4, jug.-ago. 1994**, Texier, J., *Marx oggi: sedici domande a Derrida*, pp. 52-58  
La Porta, L., *Gramsci e Lukács oggi*, pp. 71-72
- n. 1, gen.-feb., 1995**, Barbagallo, F., *Stato, nazione e democrazia*, pp. 17-22
- n. 1-2, genn., aprile 1996**, Vita, V., *Il sistema delle comunicazioni*, pp. 24-30  
Rao, G., *Costituzione, politica e sistema delle comunicazioni*, pp. 66-72
- n. 3, maggio-giugno 1996**, Cavarero, A., *Politica ed esistenza in Hannah Arendt*, pp. 45-52  
Vander, F., *Hegel e la democrazia*, pp. 75-77
- n. 4, julio-ago. 1996**, Löwy, M., *Gli intellettuali latinoamericani e la critica sociale della modernità*, pp. 47ss
- n. 4, luglio-ago. 1997**, Baratta, G., *Lotte di egemonia nell'epoca di "Americanismo e postfordismo"*, pp. 47ss  
Pietroforte, S., *La nascita della dialettica hegeliana*, pp. 71-73
- n. 5/6, sett.-dic., 1997**, Losurdo, D., *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*, pp. 72-82
- n. 1, genn.-febb. 1998**, Mortellaro, I., *La lotta per l'egemonia al tempo del mercato unico mondiale*, pp. 12-20  
Boccia, M.L., *Declino della politica*, pp. 43-49  
Tosel, A., *Forza e limiti della filosofia della prassi*, pp. 63-73  
Zangheri, R., *Dal materialismo storico alla filosofia della prassi*, pp. 74-78
- n. 4, luglio-ago., 1998**, George, S., *La mondializzazione e i pericoli per la democrazia*, pp. 17-22  
Losurdo, D., *Uguaglianza, universalità, differenza*, pp. 55-66
- n. 5, sett.-ott., 1998**, Coutinho, Ch.C., *Attualità e limiti del "Manifesto"*, pp. 20-24  
La Grassa, G., *Oltre Marx, con le categorie di Marx*, pp. 25-36  
Liguori, G., *Stato e "mondializzazione" in Gramsci*, pp. 47-58
- n. 1-2, genn., aprile 1999**, Ravaioli, C., *L'utopia come strumento politico*, pp. 112-115
- n. 3, maggio-giugno 1999**, Losurdo, D., *Progresso/reazione o emancipazione/de-emancipazione?*, pp. 45-54
- n. 4, julio-ago. 1999**, Serra, M., *Pensiero negativo come filosofia pratica*, pp. 62-68  
Infranca, A., *Etica come liberazione*, pp. 71-72
- n. 5, sett.-ott., 1999**, Tosel, A., *La mondializzazione capitalistica o la filosofia che non pensa più*, pp. 59-66  
Infranca, A., *Un futuro per la politica*, pp. 75-76

- n. 3/4, **marzo-giugno 2001**, Losurdo, D., *Idea di época storica in Marx e analisi del nostro tempo*, pp. 85-94
- n. 5, **sett.-ott., 2001**, Infranca, A., *La "coda del diavolo". Aricò, Gramsci e l'America latina*, pp. 41-48
- n. 6, **nov.-dic., 2001**, Orlandi, C., *Spazi di confronto tra Marx e Gramsci*, pp. 75-76
- n. 1, **genn.-febb., 2002**, Infranca, A., *Dialettica contro dogmatismo. Su un inèdito di Lukács*, pp. 57-65
- Dell'Orco, S., *Adorno e l'"interpretazione dell'Odissea"*, pp. 66-75
- n. 3, **maggio-giugno 2002**, Bevilacqua, E., *Globalizzazione e relazioni di mercato. Per una lettura multidimensionale*, pp. 77-80
- n. 4, **giugno-ago., 2002**, Ercolani, P., *La miseria della filosofia impolitica*, pp. 61-68
- Foglio, G., *Dentro la crisi della sinistra*, pp. 78-80
- n. 1, **genn.-febb., 2003**, Garibaldi, F., *Neoliberalismo e crisi del vecchio blocco*, pp. 41-44
- n. 2, **marzo-aprile 2003**, Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*, pp. 45-54
- Burgio, A., Sulla, ... *Tra disordine mondiale e autocoscienza collettiva*, pp. 55-67
- n. 3-4, **maggio-ago., 2003**, Losurdo, D., *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, pp. 31-44
- n. 1, **genn.-feb. 2004**, Tortorella, A., *Per ricostruire la sinistra*, pp. 3-8
- n. 2-3, **marzo-giugno 2004**, Losurdo, D., *Società civile et Stato: Hegel, Marx e i due liberalismi*, pp. 45-58
- n. 4, **luglio-agosto 2004**, Giordano, F., *Contro la crisi della politica*, pp. 31-32
- Tortorella, A., *Un'altra idea della politica*, pp. 40-46
- n. 5, **sett.-ott., 2004**, Viansino, G., *Stati Uniti; la forza senza egemonia della nuova Roma*, pp. 43-55
- Vander, F., *La democrazia nell'epoca della globalizzazione*, pp. 76-78
- n. 6, **nov.-dic., 2004**, Favilli, P., *La storia e lo spettro di Marx*, pp. 37-44
- Duichin, M., *Marx dopo il marxismo secondo Rockmore*, pp. 50-56
- n. 2-3, **marzo-giug. 2005**, Reale, M., *Marx e la società moderna*, pp. 93-96
- n. 4, **luglio-ago. 2005**, Finelli, R., *Di nuovo sull'attualità di Marx*, pp. 51-60
- n. 2, **marzo-aprile 2006**, Milito, S., *Religione ed emancipazione in Ernst Bloch*, pp. 61-70
- n. 3-4, **Maggio-ago. 2006**, Ferrara, G. *La sinistra e il futuro della democrazia*, pp. 24-30
- n. 6, **nov-dic. 2006**, Tortorella, A., *I nuovi fondamenti di un discorso per il socialismo*, pp. 2-6
- n. 2, **marzo-aprile 2007**, Coutinho, C.N., *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma*, pp. 21ss
- n. 5, **sett.-ott. 2007**, Mastroianni, R., *Globalizzazione e nuova sinistra di trasformazione*, pp. 27-34
- Vander, F., *La ricerca della sinistra*, pp. 35-40
- Corradi, C., *Il futuro del marxismo: crisi o sviluppo?*, pp. 69-72
- n. 3-4, **maggio-ago. 2007**, Prestipino, G., *Egemonia e democrazia tra Stato e società civile*, pp. 53-62
- n. 4, **luglio-ago. 2008**, Bellanca, N., *Il capitalismo e oltre: sull'attualità di Marx*, pp. 69-78
- n. 5, **sett.-ott. 2008**, Bandoli, F., *La costruzione di una nuova sinistra*, pp. 18-21
- No. 6, **nov.-dic. 2008**, Bellofiore, R., *La crisi del neoliberismo reale*, pp. 18-26



## Segunda parte      Segunda sección

### LOS DOS MARXISMOS

Como ha mostrado Alvin W. Gouldner en su obra *Los dos marxismos*<sup>1</sup> (1980), en la *historia del marxismo* se han desarrollado dos concepciones diferentes y paralelas, al interior del marxismo: una, que puede denominarse *marxismo crítico-dialéctico (filosófico)*, y otra que es el *marxismo cientificista y materialista*. La primera es representada por algunos pensadores a quienes ubica Michel Löwy en *El marxismo olvidado* (1979): Rosa Luxemburg, Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse. La segunda la representan los teóricos del *Dia-Mat* –(*Dialekticeskij materializm*), del “*marxismo vulgar*” que se proclama *dialéctico* pero que constituye una nueva versión de materialismo vulgar– que ya hemos mencionado. Estas dos corrientes proponen paradigmas ontológicos, epistemológicos y metodológicos claramente diferentes, que se expresan en la formulación sobre cuestiones de la teoría del Estado.

#### CAPÍTULO 1

#### EL “MARXISMO” CIENTIFICISTA

#### **Engels, Kautsky, Bernstein, Lenin, Bujarin, Stalin y los “marxistas” cientificistas**

Si tenemos presente la línea de continuidad mostrada por los más lúcidos herederos del *pensamiento dialéctico* de Karl Marx, encontramos que históricamente se ha desarrollado *otra concepción* paralela caracterizada por su *cientificismo*. El origen de esta corriente nos lleva al *Anti-Düring* de Federico Engels, que se continúa en las obras de K. Kautsky, V.I. Lenin, N. Bujarin, Stalin, y se prolonga hasta G. Della Volpe, L. Colletti, U. Cerroni, pasando por Louis Althusser, Nicos Poulantzas y seguidores, y recientemente por A. Negri. Esta genealogía filosófica puede rastrearse estudiando la *historia del marxismo*, tarea que ha sido efectuada y promovida ya en la obra de G. Wetter, G., *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema...* (1947);<sup>2</sup> en el amplio texto de Predrag Vranicki *Storia del marxismo* (1971);<sup>3</sup> en los trabajos de Francois Châtelet y colaboradores *Los marxistas y la política* (1975);<sup>4</sup> en la obra colectiva del Institut Giangiacomo Feltrinelli *Histoire du marxisme contemporain* (1976);<sup>5</sup> en la obra de Leszek Kolakovsky *Las principales corrientes del marxismo* (1976);<sup>6</sup> así como en la obra de Eric J. Hobsbawm y colaboradores *Historia del Marxismo* (1979)<sup>7</sup>

Las fuentes fundamentales a las que se remiten todos estos autores consisten en el *Anti-Düring* y el *Ludwig Feuerbach* de Federico Engels, obra en la cual se propone justamente una interpretación de corte cientificista del pensamiento de Karl Marx. Engels sostenía así:

---

<sup>1</sup> GOULDNER, A., *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Universidad, 1983

<sup>2</sup> WETTER, G., *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema...*, (1947), Taurus, Madrid, 1963;  
cf. WETTER, G., / LEONHARD, W., *La ideología soviética*, Ed. Herder, Barcelona, 1971

<sup>3</sup> VRANICKI, P., *Storia del marxismo*, Roma, Editore Riuniti, 1973, [1971], 2 vol.

<sup>4</sup> CHÂTELET, F., et al., *Los marxistas y la política*, 3 tomos, Madrid, Taurus, 1977

<sup>5</sup> INSTITUT G. FELTRINELLI, *Histoire du marxisme contemporain*, 6 tomos, París, UGE, 1976

<sup>6</sup> KOLAKOVSKY, L., *Las principales corrientes del marxismo*, 3 tomos

<sup>7</sup> HOBBSAWN, E., et al., *Historia del Marxismo*, Barcelona, Ed. Bruguera, 8 tomos



“Marx y yo fuimos probablemente los únicos en salvar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana, transportándola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia...La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento.”<sup>8</sup> De esta manera Engels introduce una concepción científicista, naturalista y cuasi positivista, en la cual quedan borradas las diferencias específicas entre el mundo natural y el humano. Asimismo, en su *Dialéctica de la naturaleza* se expresa en términos similares y propone un concepto de corte empirista sobre la teoría del conocimiento, que dará lugar a la *teoría del reflejo* sostenida por Lenin y sus seguidores: “En esta obra se concibe la dialéctica como la ciencia de las leyes más generales de todo movimiento. Esto significa que sus leyes deben regir tanto para el movimiento en la naturaleza y en la historia humana como para el que se da en el campo del pensamiento... la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, así en la naturaleza como en la historia.”<sup>9</sup>

En la formulación de F. Engels del concepto Estado –que no es la concepción “marxista”– propone una formulación de corte reduccionista –el *Estado* reducido al *aparato estatal*– y una evolución lineal, planteada en su famoso texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*: “Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es la “realidad de la idea moral” ni “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar (...) Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida.”<sup>10</sup> En el mismo sentido se expresa en el *Prefacio a La guerra civil en Francia*: “En realidad, el Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo la monarquía.”<sup>11</sup>

La concepción de **Labriola** resulta particularmente clara “No es ocasión de detenerse aquí a declarar la pretendida antítesis entre ciencia y filosofía... filosofía no quiere decir ciencia o doctrina aparte de cosas propias y particulares, sino que es simplemente un grado, una forma, un estadio del pensamiento con respecto a las mismas cosas que entran en el campo de la experiencia. La filosofía es, por esto, anticipo genérico de problemas que la ciencia tiene que elaborar... la doctrina materialista es en el fondo la teoría objetiva de las revoluciones sociales.” En consecuencia sostiene que Marx y Engels se encontraban “liberados del escolasticismo hegeliano.”<sup>12</sup>

<sup>8</sup> ENGELS, F., *Anti-Düring*, pp. XXXIV, 131; *Herrn Eugen Dürings Umwälzung...*, im Werke, B. 20

<sup>9</sup> ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, p. 172, 228, cf. Pp. 41,49,179

<sup>10</sup> ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en Obras escogidas, pp. 621-622  
*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, im Werke, B. 21

<sup>11</sup> ENGELS, F., *Prefacio a MARX, K., La guerra civil en Francia*, en Obras escogidas, p. 273

<sup>12</sup> LABRIOLA, A., *Del materialismo histórico*, pp. 62, 109, 146

**Y. Plejanov**, por su parte, explicita aun más claramente su concepción materialista: “En cuanto respecta a Marx, es preciso señalar, en primer término, como de gran importancia para la comprensión del *aspecto filosófico* de su doctrina, la característica de la *dialéctica materialista*, expuesta por él mismo, en oposición a la dialéctica *idealista* de Hegel... Es necesario, sin embargo, reconocer que la teoría del conocimiento de Marx proviene en línea recta de la de Feuerbach, o si se prefiere, es propiamente hablando, la de Feuerbach, pero profundizada de manera genial por Marx”<sup>13</sup>

**E. Bernstein** irá más lejos en su concepción evolucionista, mecanicista, científicista y fatalista: “Mientras Hegel concebía la dialéctica como el desarrollo espontáneo del concepto, en Marx y Engels la dialéctica del concepto se convirtió en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real. De este modo, la dialéctica hegeliana se “colocó” en los pies, mientras que la primera se puso a la cabeza... en esto consiste el gran riesgo científico de la dialéctica hegeliana.” “Ser materialista significa, ante todo, referir todos los fenómenos o movimientos necesarios de la materia. *Estos movimientos* de la materia se realizan según la doctrina materialista desde el comienzo hasta el fin *como un proceso mecánico*, siendo cada proceso individual el resultado necesario de los hechos mecánicos precedentes. Estos hechos mecánicos son los que determinan en último resultado todos los fenómenos, incluso aquellos que parecen producidos por ideas... La aplicación del materialismo a la interpretación de la Historia significa, por consiguiente, ante todo, que los sucesos y desarrollos históricos *son inevitables*.”<sup>14</sup>

**K. Kautsky** explicita claramente su concepción materialista: “Me fundo en la concepción materialista fundada por Marx y Engels... Ninguna concepción del mundo constituye una filosofía de la *acción* en mayor medida que el materialismo dialéctico (...) Es verdad que el nuevo materialismo dialéctico constituye un materialismo de tipo particular... Y una concepción de la ética que nazca de esta filosofía puede presentarse como ética materialista”<sup>15</sup>

### **El joven V.I. LENIN**

La concepción que V.I. Lenin formulara en su *Materialismo y empiriocriticismo*<sup>16</sup> expresa, en ese momento, su desconocimiento de la dialéctica hegeliana: se trata de una concepción materialista-empirista, pero no dialéctica. En sus *Cuadernos filosóficos*<sup>17</sup> encontramos las múltiples notas con las reflexiones que le suscita la lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel; sin embargo, una vez más nos podemos percatar de que la óptica materialista con la que pretende interpretar y apropiarse de la herencia hegeliana le impide la plena comprensión de esa obra y lo bloquea para lograr su apropiación. Se trata de una lectura sesgada de la obra de Hegel, efectivamente de corte materialista, pero que le impide la

<sup>13</sup> PLEJANOV, Y., *Cuestiones fundamentales del marxismo*, pp. 26 y 37, ver: “*dialéctica materialista*” p. 59, 61, 158; *Estado* p. 52, 92, 115

<sup>14</sup> BERNSTEIN, E., *Las premisas del socialismo... II. El marxismo y la dialéctica hegeliana*, pp. 13-14;

cf. BERNSTEIN, E., *Socialismo evolucionista* elementos científicos del socialismo marxista p. 9 y s

<sup>15</sup> KAUTSKY, K., *Ética y concepción materialista de la historia*, pp. 3-5, 78-79;

<sup>16</sup> LENIN, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*

<sup>17</sup> LENIN, V. I., *Cuadernos filosóficos*

comprensión y la apropiación del pensamiento dialéctico. Así, la concepción leninista sobre el Estado, de tipo reduccionista, se encuentra sellada y encerrada en los límites de un materialismo y un empirismo que le impiden comprender el terreno de la subjetividad humana, y por tanto, de la dimensión subjetiva de la vida estatal.

**N. Bujarin** planteaba su concepción científicista, materialista mecánica, de corte claramente positivista: “Si consideramos los fenómenos naturales y sociales... siempre podemos comprobar, si observamos atentamente, una cierta regularidad en estos fenómenos... Lo mismo ocurre en la vida social, es decir, en la vida social humana... Se ha observado que en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad “definida”, una ley natural “fija”. La determinación de esa ley natural es la primera tarea de la ciencia... Esta regularidad... se manifiesta en los fenómenos naturales y sociales.”<sup>18</sup> En el mismo tono positivista precisa: “Hemos visto que en la vida social, como en la de la naturaleza, se cumplen ciertas leyes... En una palabra, la voluntad y el sentimiento del hombre dependen del estado de su organismo y las circunstancias en que se encuentre. Su voluntad, como todo el resto de la naturaleza, está condicionada por ciertas causas y el hombre no constituye una excepción en el mundo... El determinismo constituye la única concepción justa.”<sup>19</sup>

En el mismo sentido explicita su concepción del Materialismo dialéctico, identificando lo *psíquico* con lo *espiritual*: “llamamos fenómenos materiales...[a los que] tienen extensión, ocupan espacio, son percibidos por nuestros sentidos... Sin embargo, el pensamiento del hombre no puede ser tocado ni visto... Estos fenómenos son llamados “psíquicos” o “espirituales” ... la materia existe objetivamente, con independencia del espíritu... Hemos visto que los fenómenos psíquicos son una propiedad de la materia organizada de cierto modo... *Así, el espíritu no puede existir sin la materia, mientras que la materia puede muy bien existir sin el espíritu; la materia existió antes que el espíritu; el espíritu es una propiedad especial de la materia organizada de una manera determinada.*”<sup>20</sup> Visiblemente este autor no tiene la menor idea acerca del significado del concepto hegeliano de Espíritu y, así, formula y debate su propia concepción del idealismo, pero no con la concepción hegeliana. Como se sabe, N. Bujarin fue el divulgador y vulgarizador más conocido de la concepción reduccionista sobre el Estado: En *El ABC del comunismo* (1920) planteaba los conceptos simplistas y reduccionistas acerca del Estado que reiteraría en todas sus obras: “el Estado no es otra cosa sino una *asociación de capitalistas*... el Estado capitalista es una asociación de emprendedores que garantizan la explotación... El conjunto de todos estos servidores de la burguesía, que se extienden por todo el país y lo dominan , se llama Estado.”<sup>21</sup>

En otra obra posterior (1920) se expresaba Bujarin en términos similares, haciendo patente su concepción reduccionista sobre el Estado: “para la preservación de este sistema es necesaria una organización que domine no sólo las cosas, sino fundamentalmente también a los *hombres*. Tal organización es el *Estado*... la función básica del Estado consiste en el mantenimiento, consolidación y ampliación del proceso de explotación, en cuanto se trata

---

<sup>18</sup> BUJARIN, N., *Teoría del Materialismo Histórico.*, Cap I, pp. 39-40

<sup>19</sup> BUJARIN, N., *Teoría del M. H.*, Cap. II, cap. 1, pp. 51-55

<sup>20</sup> BUJARIN, N., *Teoría del M. H.*, cap. II, cap.I; cap.III, *Mat. Dial.*, pp. 69-71

<sup>21</sup> BUJARIN, N., *El ABC del comunismo*, pp. 35-36

de la dominación de una minoría... La función social de este Estado (y en consecuencia también su “esencia”) consiste en la defensa, afianzamiento y la ampliación de aquellas *relaciones de producción* que corresponden a los intereses de la clase dominante... La organización estatal es la organización más profunda de la clase, en la que se concentra toda su fuerza, en la que están concentrados los instrumentos de la presión mecánica y de las medidas coercitivas, es decir, en la que la clase dominante está organizada como *clase*... Pero no hace a la “esencia” del Estado el hecho de que sea un aparato centralizado, sino que este aparato centralizado corporiza cierta relación entre las clases, a saber, la relación de dominación, de fuerza, de opresión y de esclavizamiento.”<sup>22</sup>

En su *Teoría del materialismo histórico* (1922) desarrollaba más explícitamente sus conceptos economicistas, reduccionistas y deterministas, planteando que “la organización estatal es “esencialmente” una organización de la “clase dominante”... El Estado, además, es una organización colosal, que abarca una nación entera y gobierna millones de hombres... en líneas generales la estructura de la autoridad estatal corresponde exactamente a la estructura económica de la sociedad... la estructura del aparato de Estado refleja la estructura económica de la sociedad... La más notable de estas contradicciones es el antagonismo de las clases. Este antagonismo “exige” un poderoso regulador capaz de controlarlo. El poder estatal, con sus elementos auxiliares, sus decretos, y leyes, constituye ese regulador... En realidad, el derecho, las costumbres y la moral que imperan en una sociedad dada coinciden siempre con las relaciones económicas, tienen las mismas bases.”<sup>23</sup> En el mismo sentido y en el mismo tono explicitaba que “la organización estatal es una *organización exclusivamente de clase*, es la clase social que se ha “constituido en poder político”, es la violencia social organizada y “concentrada” de la clase... Pero es evidente que la “esencia” del Estado no está en la *cosa*, sino en la relación *social*: no en la administración centralizada como tal, sino en la *envoltura clasista* de dicha administración.”<sup>24</sup> Como sabemos, esta es la concepción contra la que debatía A. Gramsci, y es justamente la que se continuará con el estalinismo.

## **J. STALIN, fundador del “marxismo-leninismo”, ideología religiosa de la burocracia**

La biografía elaborado por Isaac Deuscher sobre *Stalin*<sup>25</sup> así como el trabajo de Maximilien Rubel *Stalin*<sup>26</sup> nos permiten una comprensión precisa sobre la el carácter y la personalidad de este personaje. R. Dunayevskaya en su *Marxismo y libertad* sostiene que Stalin “llevó a cabo, con una brutalidad sin precedentes, la *contrarrevolución* más grande de la historia. Pero Stalin es sólo el nombre de un fenómeno mundial.”<sup>27</sup> Además el trabajo del propio L. Trotsky nos permite lograr la caracterización de este personaje, digno de estudio desde el ángulo de la psicopatología.

---

<sup>22</sup> BUJARIN, N., *Teoría económica del período de transición*, cap. 2, *Economía, poder estatal...*, pp. 12-14

<sup>23</sup> BUJARIN, N., *Teoría del materialismo histórico*, cap. VI, ap. 4, pp. 159-165

<sup>24</sup> BUJARIN, N., *Teoría del materialismo histórico*, cap. VIII, ap. 7, *Clases y lucha de clases*, pp. 301-302

<sup>25</sup> DEUSCHER, I., *Stalin*, México, Ed. Era

<sup>26</sup> RUBEL, M. *Stalin*, Biblioteca ABC

<sup>27</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *Marxismo y libertad*, cap. XIV, p 283

El reciente trabajo de D. Rayfield, *Stalin y los verdugos*,<sup>28</sup> nos permite apreciar el tipo de monstruos que se producen en una época de crisis y decadencia. Muy especialmente, en este caso, necesitamos considerar la particular historia de Rusia,<sup>29</sup> sin cuya consideración resultaría imposible comprender a estos monstruosos personajes. El proverbial atraso de esa nación respecto al desarrollo histórico de Europa en los aspectos religioso, cultural, político, social y económico, que se conjugaron para producir al mismo tiempo personajes sublimes y otros verdaderamente monstruosos. Stalin es uno de estos últimos. Es necesario destacar que Stalin no es un filósofo, y que tampoco es un teórico consistente y relevante; en todo caso podemos clasificarlo como un mediocre ideólogo de la burocracia parasitaria y retrógrada.

El propio J. Stalin formuló sus pobres conceptos sobre la dialéctica y el materialismo: En su *Anarquismo y socialismo* (1907) planteaba que “exponer el marxismo significa exponer a la vez el materialismo dialéctico... Porque su *método* es dialéctico y su *teoría* materialista... El método dialéctico afirma que el movimiento tiene doble forma: evolutiva y revolucionaria... La historia de la ciencia demuestra que el método dialéctico es un método auténticamente científico... Y esto significa que el espíritu de la dialéctica penetra toda la ciencia contemporánea... Engels ve una gran diferencia entre el método de Hegel y su sistema...”<sup>30</sup> En su trabajo *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (1938) planteaba que “El materialismo dialéctico es la concepción filosófica del Partido marxista-leninista... El materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico... *El materialismo filosófico marxista...* se opone al idealismo, que considera al mundo como encarnación de la “idea absoluta”... La ciencia que estudia la historia de la sociedad puede adquirir, pese a toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, la misma precisión que la biología... El marxismo es la ciencia de las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad.”<sup>31</sup> Las simplificaciones de tipo positivista saltan a la vista

Un texto particularmente revelador del carácter dogmático y religioso del leninismo fundado por Stalin es su *Discurso* pronunciado en enero de 1924 con motivo de la muerte de Lenin: al resaltar y elogiar diferentes aspectos de las aportaciones del difunto líder, en seis ocasiones formula una declaración de corte por demás religioso “*Te juramos, camarada Lenin, que cumpliremos con honor este tu mandamiento.*” Este dogmatismo, como sabemos, será la característica del “pensamiento” de los autodenominados “marxistas-leninistas”. Obviamente, esta concepción no tiene nada que ver con el legado del pensamiento crítico de Karl Marx, ni mucho menos con el pensamiento dialéctico de Hegel, a quien tanto despreciaron los seguidores de Stalin.

**Galvano della Volpe** explicita claramente su científicismo de corte positivista: “La reacción unilateral, puramente negativa y polémica, que se produce en tantos intelectuales marxistas hacia el positivismo y el científicismo en general, hacia los “hechos” y la ciencia moderna, nos parece un típico residuo de preconceptos idealistas... es el *galileísmo moral*

---

<sup>28</sup> RAYFIELD, D., *Stalin y los verdugos*, México, Ed. Taurus, 2005

<sup>29</sup> GOEHRKE, C., *Rusia*, México, S. XXI Ed., 1976, ----; KOYRÉ, A., *La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIX siècle*; Gallimard, Paris, 1976; PLANTY BONJOUR, G., *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974

<sup>30</sup> STALIN, J., *Anarquismo y socialismo* (1907)

<sup>31</sup> STALIN, J., *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo dialéctico*, pp. 5, 14, 19 y 95 (Ap)

del marxismo-leninismo (...) De acuerdo a este método histórico-científico la ética debe desarrollar, ante todo, la crítica histórico-sociológica marxista de la dialéctica “mixtificada” de Hegel <sup>32</sup>

**Lucio Colletti** en *El marxismo y Hegel* rechaza tajantemente la herencia del *pensamiento dialéctico* de Hegel, pretendiendo que la filosofía marxiana no tiene nada que ver con aquella.<sup>33</sup> Resulta sintomático y significativo que, en su *Tramonto del'ideologia* terminará rechazando también el legado marxiano, mostrando justamente su propia incapacidad para comprender la dialéctica.<sup>34</sup>

**Umberto Cerroni** estuvo adscrito a la concepción científicista del marxismo italiano, lo que se tradujo en una concepción reduccionista sobre el Estado y el derecho.<sup>35</sup> En su libro *Marx y el derecho moderno*<sup>36</sup> dedicó un capítulo a *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público*.(1961) Continúa con el rechazo de la dialéctica hegeliana, planteando explícitamente que “la dirección principal de las investigaciones está representada por la crítica a la concepción tradicional que considera a Marx como discípulo de Hegel ... Marx supera con mucho a los marxistas... aparece como la grande alternativa de un pensamiento que injerta la filosofía en la ciencia, la teoría en la historia, la libertad en la igualdad.”<sup>37</sup> Sostiene que los estudios italianos, en realidad, han apuntado a la integral independización de la misma dialéctica de Marx respecto de la prisión del “residuo hegeliano” (p. 7) Así sostenía que Marx criticó la dialéctica hegeliana “para destruir el planteamiento mismo de la dialéctica lógico-abstracta” (p. 117) Después de repetir, ingenua y acriticamente, los comentarios juveniles de los manuscritos de la crítica juvenil de Marx a la filosofía del derecho hegeliana concluía que “aquí está el verdadero alcance de la “vuelta al revés” marxista de la dialéctica hegeliana: una vuelta al revés que es destrucción.” (p. 143) No podía ser más claro su rechazo de la dialéctica, lo cual compartía con su maestro G. della Volpe y con su colega Lucio Colletti quien, después de rechazar a Hegel a nombre de Marx, terminó por rechazar al propio Marx, en su *Tramonto del'ideologia*.

En el capítulo denominado *Marx y el derecho moderno* (1962) atribuye a ese filósofo una concepción totalmente ajena y contraria a la dialéctica, de corte típicamente positivista, afirmando que “la calificación más generalmente aceptable que puede darse de la teoría de Marx... es la de que se rebela como una crítica del apriorismo y como un intento de construcción científico-experimental de las categorías” (p. 13) Sostenía así, en el mismo tenor, que “Marx pasa a formular un método nuevo, basado en la esencialidad y positividad del objeto... la construcción científica debe estar fundada sobre la recíproca funcionalidad de la idea y del objeto” (p. 14) Consiguientemente concluía que “llegamos aquí a las raíces del *materialismo* en Marx, de la transformación de la dialéctica idealista en dialéctica materialista o científica” (p. 15, n. 4)

---

<sup>32</sup> DELLA VOLPE, G., *Rousseau y Marx*, p. 113, 115 y 175. cf. PRESTIPINO, G., “La “pseudo-riforma” dell'evolpiana de la dialettica”, in *Realismo e utopia*, Ed. Riuniti, Roma, Pte. 2ª., cap. V, No. 7, pp. 488ss

<sup>33</sup> COLLETTI, L., *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México, 1977

<sup>34</sup> COLLETTI, L., *Le déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984, cap 4, pp. 165-175

<sup>35</sup> cf. CERRONI, U., *Teoría política y socialismo; Introducción al pensamiento político*

<sup>36</sup> CERRONI, U., *Marx y el derecho moderno* [1962], México, Editorial Grijalbo, 1975

<sup>37</sup> CERRONI, U., *Marx y el derecho moderno*, pp. 9-10

En ese mismo sentido el autor sostenía que “para Marx, la experimentabilidad de las categorías... significa sustancialmente la adopción, en las ciencias morales y en las ciencias sociales, de los cánones del conocimiento científico *stricto sensu*... Exige... la extensión a las ciencias morales y sociales del método científico-experimental... Si se considera que los objetos de las ciencias morales son objetos humanos o históricos y que, por lo tanto, la lógica se acopla necesariamente con la sociología, se tendrá el cuadro de conjunto de la unificación general del método que Marx demanda: la fundación de una única ciencia positiva, que posee el mismo método en cuanto tiene el mismo objeto de estudio, naturalmente unívoco, incluso en el caso de las ciencias morales y sociales para las que se propone como objeto humano en cuanto humano-*natural*, o sea duraderamente positivo.” (p. 18)

Consecuentemente, el italiano afirmaba que “en conclusión, cuando la positividad de la sociedad se delega a su afirmación como *relación social determinada* con la *naturaleza*, como tipo histórico-natural determinado, la sociedad no se volatiliza en la *idea* de la misma. Nuestro conocimiento de ella se vuelve real y científico: cesa de ser autoconocimiento del sujeto, para plantearse conscientemente como *relación social*. Está claro que en tal perspectiva queda sin fundamentos toda la tradición *filosófica* que a partir de la separación entre naturaleza y sociedad, necesidad y libertad, causalidad y finalidad, procedía a la diferenciación de las ciencias naturales y sociales y de sus métodos, no obstante que después, inevitablemente, registraba un retorno *no reconocido* de la naturalidad como soporte de los valores y la degradación de éstos a simple naturaleza.” (p. 22)

En el mismo sentido proponía que “la historicidad de todo el proceso de formación de las categorías, quedaría subvertida en la medida en que la científicidad del análisis se resolviese de nuevo en una invención filosófica, o sea, en la investigación especulativa sobre los tipos jurídicos modernos reducidos a modelos de la *juridicidad*, en los términos de una *filosofía del derecho*.” (p. 102) Asimismo propone que “en otras palabras, deben considerarse como no disímiles de aquellas categorías propias de la ciencia físico-natural, en cuanto *hipótesis experimentales*, formas-funciones cuya capacidad generalizadora se conforma a la penetración efectiva, científica de objetos reales.” (p. 106) Consiguientemente deducía, en tono positivista, que “no sólo la estructura del pensamiento, sino la misma estructura de las relaciones que realizan la conexión consciente de los hombres en la sociedad, adquieren para Marx la estructura típica del experimento.” (p. 107) En consecuencia concluye que “en primer lugar, ella se orienta hacia una neta separación del derecho de la filosofía, en cuanto lo refiere a una relación humano-*natural* que por su materialidad se distingue de la esfera de los valores.” (p. 107) Por lo tanto afirmaba que “de tal modo, la reconocida mediación *real* de sociedad y naturaleza permite la mediación científica de idea y realidad, de valor y hecho, de validez y efectividad, evitando la reducción naturalista del derecho y su reabsorción filosófica... la determinación naturalista de la relación social no sólo impone el restablecimiento del principio de causa en las disciplinas sociales, sino que induce luego a una reorganización unitaria de éstas, a fin de

no dispersar la especificidad de su problemática.” (p. 108) Queda demostrada así la esencial esterilidad del *cientificismo* pseudomarxista para construir una teoría científica del derecho. En el marco de ese paradigma queda de manifiesto su extremada impotencia filosófica y teórica, además de su falta de claridad, destacada ya por M. Atienza y J. Ruíz Manero.<sup>38</sup>

### **LOUIS ALTHUSSER, el estructural-marxismo y el Estado**

El caso de Louis Althusser es particularmente representativo de la concepción reduccionista, científicista y antidualéctica, propia de los partidos autodenominados “comunistas”, de tradición estalinista o neoestalinista. Como se sabe, Althusser pretendió desarrollar la teoría marxista a partir de la aplicación del neopositivismo estructuralista, dando lugar a lo que se conoció como “estructural-marxismo” plasmado en sus principales obras *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*.<sup>39</sup> Esa concepción se tradujo también en una formulación reduccionista en su concepto sobre el Estado. Su obra, ciertamente, tuvo una gran influencia en su época, de modo que contribuyó a reforzar las concepciones científicistas, positivistas, antihumanistas, antihistoricistas y, por consiguiente, antidualécticas. Por esa razón necesitamos ocuparnos de caracterizar y criticar *Las malsanas “lecturas” de Althusser* (D. Avenas), y remitirnos a las críticas y refutaciones que formularon teóricos de la izquierda radical y de la corriente dialéctica que reivindicó el legado marxiano y el hegeliano.

C.N. Coutinho identificó y subrayó “las contradicciones de Louis Althusser” indicando que, “al intentar distinguir el auténtico marxismo de sus innumerables falsificaciones modernas, Althusser termina por vaciarlo completamente, por colocar en el lugar de la riqueza del pensamiento de Marx una nueva versión del estructuralismo.” (p.136)

Así precisa que “como heredero del agnosticismo de la ‘miseria de la razón’, Althusser debe dejar de lado todos esos problemas decisivos de la vida humana... Al estrechar el ámbito de estas categorías, Althusser las utiliza con el objeto de enmascarar una actitud neopositivista y agnóstica... Como consecuencia de tal agnosticismo, Althusser no puede responder a las cuestiones esenciales de nuestro tiempo. Sus conceptos pobres y esquemáticos no pueden iluminar una praxis apropiadora, capaz de quebrar la sólida preponderancia de la manipulación en el capitalismo de consumo.”<sup>40</sup>

El filósofo Henri Lefebvre, estudioso y severo crítico del estructuralismo, señaló y refutó “las paradojas de Althusser” puntualizando que “el dogmatismo staliniano siempre ha condenado las obras de juventud de Marx... La autosatisfacción de la filosofía burocratizada la ha hecho objeto de desprecio y de disgusto universales. Para el dogmatismo renovado por el pensamiento llamado estructuralista, es decir, por L.

---

<sup>38</sup> ATIENZA, J./RUIZ MANERO, J., “*El marxismo jurídico italiano: U. Cerroni*”, in *Marxismo y filosofía del Derecho*, Distrib. Fontamara, México, 1993, pp. 105-112

<sup>39</sup> ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, “*Sobre la dialéctica materialista*”, p. 132 ss, Ed. Siglo XXI, México, 1970; COTTEN, J-P, *La pensée de Louis Althusser*, Privat, París, 1979; ALTHUSSER, L. *et al.*, *Para leer El capital*, Ed. Siglo XXI, México, 1969; ALTHUSSER, L., *La filosofía como arma de la Revolución*, Pasado y Presente, Argentina, 1972; ALTHUSSER, L., *Para una crítica de la práctica teórica...*, Ed. Siglo XXI, Argentina, 1974; ALTHUSSER, L., *Filosofía y marxista*, Ed. Siglo XXI, México, 1988

<sup>40</sup> COUTINHO, C.N., *El estructuralismo y la miseria de la razón*, cap. V “*Las contradicciones de Louis Althusser*”, p. 136, (pp. 180-181), Ed. Era, México, 1973



Althusser, el corte no es menos absoluto... Pone antes la científicidad que la historicidad... ¿En qué se convierte la dialéctica, método y reflexión teórica, si se afirma que Marx no ha sido jamás hegeliano, que el hegelianismo del joven Marx no es más que una ideología, el mito de un incierto ‘vivido’? (p. 184) En ese sentido precisaba que “en Marx como en Hegel, el método no se separa del contenido, del saber del cual es la forma... El conocimiento se constituye así en *totalidad*... No hay corte, discontinuidad, separación entre contenido y forma del saber... sino relación dialéctica... La noción de corte y la de epistemología tienden a reducir, hasta a destruir, la dialéctica como método, como movimiento y concepto del movimiento.”<sup>41</sup> El filósofo A. Sánchez Vázquez subrayaba que “el proyecto originario de Althusser era político-epistemológico... Pero el resultado fue separar la teoría de la práctica... Su error, franca y abiertamente reconocido, fue el teoricismo.”<sup>42</sup>

Althusser expresó su concepción acerca del Estado y la política en su texto *Positions*: “El Estado es entonces ante todo lo que los clásicos del marxismo han llamado *el aparato de Estado*... Para resumir sobre este punto la “teoría marxista del Estado”, podemos decir lo que los clásicos del marxismo han afirmado siempre: 1) el Estado es el aparato represivo del Estado; 2) es necesario distinguir el poder del Estado del aparato del Estado; 3) el objetivo de la lucha de las clases concierne al poder del Estado, y, por vía de consecuencia la utilización, por las clases... del aparato de Estado en función de sus objetivos de clase; y 4) el proletariado debe apoderarse del poder del Estado para destruir el aparato del Estado burgués existente... fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado.”<sup>43</sup>

En ese mismo tono se expresaba en su participación en los debates con la izquierda italiana, publicados en el texto *Discutir el Estado*, en el que critica simplistamente los conceptos de A. Gramsci: “me parece que a pesar de su profundo sentido de la historia, Gramsci más oscureció que iluminó este punto ciego que hay en Marx, cuando retomó la vieja distinción burguesa entre sociedad política y sociedad civil... He aquí el punto que me parece esencial: el hecho de que la lucha de las clases (burguesa o proletaria) *tenga por escenario el Estado* (hic et nunc) *no significa que la política deba definirse en relación con el Estado*.”<sup>44</sup>

Los marxistas italianos y alemanes participantes en esos debates criticaron duramente la concepción althusseriana. Suzanne de Brunoff sostenía que “si bien el marxismo ‘oficial’ está en crisis, Karl Marx goza de buena salud”<sup>45</sup> Danilo Zolo replicaba que “Althusser replantea... los elementos esenciales de la doctrina política marxista-leninista. Y los plantea chata y dogmáticamente.” (p. 85) Precisaba así que “lo que hace doctrinaria y estéril la crítica de Althusser ‘es el desmañado llamamiento a una presunta ortodoxia marxista... [pero] sobre todo la inconsistencia analítica de la contraposición entre ‘política proletaria’ y ‘política burguesa’, entre ‘esfera de la política’ y ‘esfera del Estado’ ... Se trata de un

---

<sup>41</sup> LEFEBVRE, H., *Estructuralismo y política*, “Las paradojas de Althusser”, pp. 181 ss., (pp. 185-186), Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1973

<sup>42</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ciencia y revolución (El marx. de Althusser)*, Alianza, Madrid, 1978, p. 193

<sup>43</sup> ALTHUSSER, L., *Positions*, pp. 77, 81, Ed. Sociales, París, 1976

<sup>44</sup> ALTHUSSER, L., et al, *Discutir el Estado*, pp. 13-14, ALTHUSSER et al., *Discutir el Estado*, Folios Ed., México, 1982

<sup>45</sup> DE BRUNOFF, S., *Teoría del estado y teoría del poder en Marx*, pp. 149 ss.

‘marxismo escolástico’ ... Se trata de la incompatibilidad entre el marxismo escolástico y una ciencia del poder en las sociedades del capitalismo maduro.”<sup>46</sup> (pp. 90-92)

Cesare Luporini reconocía que “Marx no logró desarrollar de manera *específica*, precisamente para el modo de producción capitalista, el concepto del Estado como función de la reproducción social... Así... Marx no ha podido absorber... la oposición de uso descriptivo, heredada de Hegel, “sociedad civil-Estado político”. (p.127) Empero, Luporini replicaba que Althusser establece una “separación sofisticada y adialéctica de los sectores y de las ‘instancias’.” (p. 131) Puntualizaba que “esto quiebra el espinazo a la dialéctica revolucionaria, porque hace imposible todo diseño estratégico creíble.”(p.132) Consiguientemente, concluía que “por más amplia que sea la esfera de lo político’... deberá tener que ver siempre con el Estado.”<sup>47</sup> ( p. 137)

G. Vacca afirmaba que “Althusser, subordinado también a la concepción burguesa de la política, en su intento de escapar de ella, recae en una visión ‘demoníaca’ de ésta, totalmente emotiva y fundamentalmente anárquica.”<sup>48</sup> (p. 30) E. Altvater y O.Kallscheuer puntualizaban críticamente que “la concepción de Althusser... es [una] formulación reduccionista.” (p. 161) Concluyendo que “el análisis marxista del Estado no puede ser una simple ‘teoría del Estado’... deberá incluir en su totalidad los procesos sociales de reproducción de la dominación burguesa.”<sup>49</sup> (p. 168) Norberto Bobbio, en su artículo “¿Teoría del estado o teoría del partido?” mostró las severas deficiencias de la teoría política de N. Poulantzas. (pp. 76 ss.)

La izquierda radical francesa también criticó y replicó severamente la concepción althusseriana. Ernst Mandel, reconocido economista, investigador marxista, y dirigente político de la *IVe. Internacional*, después de refutar uno por uno los errores de L.A., señala con precisión sus severas confusiones teóricas, metodológicas y filosóficas, a pesar de que pretendía corregir las insuficiencias de Marx en *El Capital*. Tales confusiones, errores teóricos e incomprensiones se derivan de su rechazo de la dialéctica.<sup>50</sup> (pp. 213-215)

Jean-Marie Brohm mostraba “los avatares de la dialéctica o los diversos aspectos de la *hegelofobia*” indicando que “también hoy la marejada del antihegelianismo cumple las mismas funciones socio-políticas. Se trata de borrar del marxismo todo carácter revolucionario y para emplear una expresión de Althusser, todo ‘izquierdismo teórico’, y por supuesto, todo izquierdismo político. La empresa de Althusser revela su verdadero carácter: se trata de una tentativa de normalización neoestalinista, encaminada a transformar el marxismo en una ‘ciencia pura’ de la historia y en una filosofía trascendental del materialismo dialéctico.” (p. 64) Precisaba así que “la operación política de Althusser se nos aparece de este modo como una empresa de *despolitización del marxismo y de ‘desproletarización’* del materialismo histórico” (p. 66) Consecuentemente, subrayaba,

---

<sup>46</sup> DANILLO ZOLO, “La cuestión del Estado... y la crisis del marxismo escolástico”, in Althusser, L. et al., *Discutir el Estado*

<sup>47</sup> LUPORINI, C., *Senderos... en el último Althusser*, pp. 121 ss.

<sup>48</sup> VACCA, G., *Forma-estado y forma-valor*, pp. 22 ss

<sup>49</sup> ALTVATER, E. Y KALLSCHEUER, O., *Estado y ... relaciones de dominación capitalista*

<sup>50</sup> E. MANDEL, *Althusser corrige a Marx*, pp. 207-224, in MANDEL, E., et al., *Contra Althusser*, Ed. Madrágora, España, 1975

“comprobamos de este modo *adonde* conduce *políticamente* la negación de la esencia revolucionaria de la dialéctica materialista, heredera de la dialéctica hegeliana. Ambas son ‘esencialmente críticas y revolucionarias’.” (p. 68) destacando la íntima relación entre la dialéctica hegeliana, dialéctica marxista, (p. 97 ss)<sup>51</sup>

Jean-Marie Vincent, caracterizaba *El teoricismismo althusseriano y su rectificación*,<sup>52</sup> al cual criticaba señalando que Althusser, en su caótico “vagabundeo epistemológico” (p. 175) “se halla afectado de ceguera ante uno de los descubrimientos fundamentales del marxismo” (p. 178) es decir, del legado dialéctico hegeliano en la obra de Marx. “Por consiguiente, los largos desarrollos sobre el objeto de *El capital* y sobre la ruptura epistemológica fundamental, representada por la obra de Marx de la madurez, desembocan en un resultado singularmente decepcionante, en el fondo de naturaleza tautológica.” (p. 198) Consiguientemente, después de exhibir uno por uno los sofismas teoricitas de L.A., subrayaba que Marx asume la dialéctica hegeliana como método: “la dialéctica materialista se adapta perfectamente a la dialéctica hegeliana, le sigue las huellas, por así decir, desde la agitación de las cosas y de la inquietud de los hombres hasta la reconciliación del espíritu... La dialéctica materialista, por tanto, no puede ser más que una dialéctica revolucionaria, pues no puede conformarse con la crítica intelectual del mundo de las formas objetivas, sino que debe efectuar una crítica práctica, destructora de las formas objetivas de la sociedad capitalista.” (pp. 183-185) Consiguientemente concluía que “la ruptura epistemológica desemboca en un resultado singularmente decepcionante, en el fondo de naturaleza tautológica.” (p. 198)

Denise Avenas y Alain Brossat, exhibieron y denunciaron *Las malsanas “lecturas” de Althusser*.<sup>53</sup> Estos estudiosos y críticos subrayaban que “Althusser se ve llevado a mantener... *a distancia*... la historia, en su contenido concreto, político. Con ello recae, aunque no lo admita, en la ideología, en una interpretación científicista y formalista del marxismo... Se trata de una nueva forma de revisionismo... con las apariencias del rigor científico”. p. 154 Evidenciaron también que “con el pretexto de criticar el historicismo... acentúa un modo de inteligibilidad ahistórico y antidialéctico de la teoría marxista... Se trata de *evacuar el devenir*.” p. 156 Demostraron así que “lo que está fundamentalmente viciado... es la perspectiva de Althusser... Su *utillaje conceptual implica una negación de la esfera política*.” p. 157 Resaltaban que “Althusser se enfrenta con la advertencia de Marx de no tratar a Hegel como un ‘perro muerto’, y con... su deuda con la dialéctica hegeliana.” p. 159 Enfatizaban que en Marx, a pesar de las tesis althusserianas son “conservados... sus conceptos fundamentales, la superación, el salto cualitativo, el motor de la contradicción, todo lo que en la dialéctica hegeliana es ‘crítico y revolucionario’, o también su ‘núcleo racional’.” p. 162 Consecuentemente denunciaron que “Althusser procede a una *reducción* de la dialéctica a un puro mecanismo formal, a un puro sistema de relaciones... (que) niega el aspecto revolucionario del marxismo, que es, precisamente, considerarlo una ‘guía para la acción’. La finalidad de la operación consiste en negar el ‘sujeto’ de la historia... no existe sujeto consciente... ‘la historia es un proceso sin sujeto,

---

<sup>51</sup> J-M BROHM, *Louis Althusser y la dialéctica materialista*, pp. 57-116, In MANDEL, E., *et al.*, *Contra Althusser*,

<sup>52</sup> J-M VINCENT, *El teoricismismo y su rectificación*, pp. 173-206, In MANDEL, E., *et al.*, *Contra Althusser*

<sup>53</sup> AVENAS, D. *Las malsanas “lecturas” de Althusser*, in MANDEL, E., *Contra Althusser*, pp. 153-171

que la dialéctica implícita en la historia no es el resultado de la acción de un sujeto.” p. 167 Demostraron así que, finalmente, “el sistema althusseriano desemboca... *en una nueva forma de economicismo*.” p. 168 Por consiguiente muestran que “si se niega el papel del sujeto en la historia no se puede entender el *paso* de un orden social a otro, ni tampoco articular la *teoría* revolucionaria con la *práctica*... Se cae en el revisionismo cientificista.” p. 169 Consiguientemente concluían que “la producción de Althusser constituye una importante regresión teórica con respecto a obras como *Historia y conciencia de clase*... en la perspectiva de la unidad entre lo teórico y lo práctico... Althusser olvida el aspecto esencial de la teoría marxista, el que hace de ella una *teoría política*... *El Capital* constituye el instrumento teórico más elaborado con el cual fundar una práctica revolucionaria. Y Marx lo concibió de esta manera, en relación con su propia práctica política.” p. 171

## N. POULANTZAS, el Estado y el Derecho en el estructural-marxismo

Nicos Poulantzas, recordaba su recorrido intelectual y político en su obra *Repères*, en el texto *I Parcours*...<sup>54</sup> de corte autobiográfico (p. 11 ss.). Relataba su trayectoria intelectual con una ocurrente confrontación: *II Gramsci: entre Sartre et Althusser* (1965), p. 35 ss.) Presentaba además una formulación sintética de su teoría del Estado en su texto *2. L'État dans le rapport classes dominantes/classes dominées*, (p. 63 ss.)

En 1964 Poulantzas publicó su concepción básica sobre “*La teoría marxista del Estado y del derecho*”<sup>55</sup>, en la que ofrecía un resumen de las conocidas tesis de Marx, Engels, Lenin y Pashukanis, reiterando los prejuicios ordinarios en contra de la filosofía hegeliana y su filosofía dialéctica del Derecho y del Estado. En 1965 publica su texto sobre *Introducción al estudio de la hegemonía en el Estado*,<sup>56</sup> en el que pretende recuperar, para el estructuralismo, el concepto de *hegemonía*, con escasas referencias críticas a la formulación gramsciana. En 1967 publicó un artículo sobre *Marx y el derecho moderno*,<sup>57</sup> en el cual pretendía reconstruir la respectiva concepción marxista desde y con la concepción estructuralista.

En su conocido libro *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* [1968]<sup>58</sup> elaboró y publicó su teorización estructuralmarxista. Desde la primera página de ese texto el autor explicitaba su filiación con la concepción epistemológica cientificista y estructuralista de Louis Althusser.<sup>59</sup> También se refería a sus bases metodológicas provenientes de las obras de G. della Volpe, H. Cerroni y M. Rossi. (pp. 150 y 167) Recurría al adjetivo “*historicista*”, de manera elemental y pueril, para descalificar y rechazar, sin argumentación alguna, las aportaciones de H. Lefebvre, H. Marcuse y M. Rubel. p. 150 Rechazaba sin argumento la distinción hegeliana de los conceptos de

<sup>54</sup> POULANTZAS, N., *Repères*, F. Maspero, París, 1980

<sup>55</sup> POULANTZAS, N. “*La teoría marxista del Estado y del derecho*” [1964], in., *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, [1967], Pasado y Presente, Argentina, 1969

<sup>56</sup> “*Introducción al estudio de la hegemonía...*”, in *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*,

<sup>57</sup> POULANTZAS, N., “*Marx y el derecho moderno*”, in., *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, cf. POULANTZAS, N., *Sobre el Estado capitalista*, Ed. Laia, Barcelona, 1977 [París, 1974]

<sup>58</sup> POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1969

<sup>59</sup> Op. cit., p. 1, n 1; p. 10 n 4 y p. 38

*sociedad civil y Estado* alegando y pretextando su carácter historicista. (pp. 151, 155) Sostenía que existe una ruptura entre las obras juveniles de Gramsci y sus obras de madurez. (pp. 170-171) Así proponía depurar en la obra teórica gramsciana las previamente denostadas “secuelas del historicismo”. Evidentemente, con tal artificio el autor exhibía su total incomprensión del fundamento dialéctico de los conceptos gramscianos, marxianos y hegelianos. (p. 173) Poco tiempo después resume sus conceptos en una entrevista sobre los “*Problemas actuales de la investigación marxista sobre el Estado*”<sup>60</sup>

En realidad Poulantzas rechazaba la *dialéctica* y la propia filosofía arguyendo que “es justamente uno de los méritos del marxismo el de haber descartado... los grandes sobrevuelos metafísicos de la llamada filosofía política, las vagas y brumosas teorizaciones generales y abstractas que pretenden rebelar los grandes secretos de la Historia, de la Política, del Estado y del Poder.”<sup>61</sup> No efectuaremos un resumen ni un balance crítico de su teoría, efectuado ya por R. Milliband, E. Mandel y J-M. Vincent.

**Göran Therborn** participa del legado científicista y estructuralmarxista, lo cual queda evidenciado en su obra *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal*.<sup>62</sup> Su filiación con la obra de Louis Althusser fue clara y explícita, así como su deuda conceptual con la obra de N. Poulantzas.<sup>63</sup> Su propia formulación epistemológica, de corte científicista, fue publicada en su obra *Ciencia, clase y sociedad*,<sup>64</sup> en donde hace explícita su filiación con la teoría althusseriana y dellavolpiana.<sup>65</sup>

### **ANTONIO NEGRI, ¿Oltre Marx? o ¿Retro Marx?**

Antonio Negri ha promovido una nueva moda científicista, similar a la althusseriana, de la cual adopta sus argumentos característicos. Pretende refutar la dialéctica y la filosofía hegeliana desde el racionalismo de Spinoza, ignorando, obviamente, la crítica y superación hegeliana del spinozismo. En su obra *Fin de siglo*, [1992] planteaba ya que “el spinozismo está en la base de nuestro razonamiento: porque sólo el materialismo permite avanzar.”<sup>66</sup>

Se hubiera esperado que en su texto *El poder constituyente* formulara una teoría del Estado, pero se reduce a reseñar, comentar y discutir —con la amplitud de un texto de 450 páginas— pasajes históricos de la vida estatal europea. Sin embargo, evade los debates y las formulaciones propiamente teóricas. Discurre así, en ese tenor, evidenciando su científicismo: “También yo estoy convencido de que la filosofía de Spinoza nos permite

<sup>60</sup> POULANTZAS, N., / J-P COIN, *Para un análisis marxista del Estado*, Pre-textos, España, 1978

<sup>61</sup> POULANTZAS, N., *L'état, le pouvoir, le socialisme*, PUF, París, 1978, p. 22; trad. esp. Estado, poder y socialismo, Siglo XXI, 1979, p. 17.

<sup>62</sup> THERBORN, G. *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal...*, Siglo XXI ed., Madrid, 1979; cf. THERBORN, G., *From Marxism to Post-Marxism?* Verso, N.Y., 2008

<sup>63</sup> Sobre Althusser, cf. pp. 22, 5, 22, 39n., 206n., 216n., 275n ; sobre Poulantzas, cf. pp. 8, 19, 22, 23, 30, 155n., 173n., 187, 188 n., 197n., 247 n., 290n., 336n.

<sup>64</sup> THERBORN, G., *Ciencia, clase y sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1980

<sup>65</sup> Sobre Althusser, cf. pp. 10, 35, 44-61, 67, 68, 107, 341, 353, 354, 387, 401, 421, 424; sobre G. della Volpe, cf. pp. 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43.

<sup>66</sup> NEGRI, A., *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 39

fijar un primer esquema del concepto de poder constituyente y salvaguardarlo de malentendidos y mixtificaciones. Porque el esfuerzo de pensar ‘una causalidad que de cuentas de la eficacia del Todo sobre las partes y de la acción de las partes en el Todo’ hace de Spinoza el único o casi el único testigo’ del pensamiento ‘de un Todo sin conclusión’ de un poder constituyente sin limitaciones.” p. 46<sup>67</sup>

De manera similar, en su texto *La forma-Estado*, en la *Primera parte*, parecía prometer un desarrollo teórico con su título “*Metodología y marco de referencia*” (pp. 15 ss), y sin embargo, no aborda cuestiones propiamente metodológicas ni formula una conceptualización sobre el tema que da título a su obra. Hacia la 4ª parte, en el capítulo X se pregunta si “¿*Existe una doctrina marxista del Estado?*” y se responde negando la existencia de tal teoría: “A mi modo de ver, en el marxismo la problemática del Estado se articula, a grandes rasgos, en torno a los siguientes puntos: Definición de un método para el análisis materialista y dialéctico de las instituciones.” pp. 83-84 Sin embargo, en realidad no formula ninguna cuestión de orden metodológico.<sup>68</sup>

En su obra *Marx Oltre Marx*, [1998] (*Marx más allá de Marx*) Negri prefiere hablar de “el método de la tendencia antagonista” (Lección 3) para evitar el recurso al concepto hegeliano-marxiano de *dialéctica*. Afirma que “la dialéctica es tan insuficiente como el mero materialismo para definir el método revolucionario. Materialismo y dialéctica nos han ofrecido totalidad y diferencia y el sentido del nexo estructural que subjetivamente se extiende entre éstas.” (p. 59) Así, consecuentemente, plantea que “Marx no es un hegeliano: deja con ganas esta cualificación a la floritura socialista o a los economistas vulgares. Marx es marxista, por consiguiente, materialista y dialéctico, pero sobre todo revolucionario”. (p. 60)<sup>69</sup> En realidad, lo que propone A. Negri, bajo la pretensión de ir *Más allá de Marx*, consiste en retrotraernos a los debates de una filosofía que lleva *más atrás de Marx*.

NEGRI, A. y HARDT, M., *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002

## CAPÍTULO 2

### A MEDIO CAMINO: V.I. LENIN, L. TROTSKY y G. LUKÁCS

#### V.I. LENIN

No nos ocuparemos los datos biográficos de V.I. Lenin, aunque necesitamos identificar algunos aspectos de su biografía intelectual. Sabemos del proceso complejo de su vida. intelectual y política. L. Trotsky escribió su *Vida de Lenin*, en la cual recoge los datos de la infancia y la juventud de este dirigente revolucionario.<sup>70</sup> I. Deutscher muestra el proceso de *los años de formación*.<sup>71</sup> D. Shub estudió el proceso de su participación política y sus expresiones en el terreno teórico, mostrando que, a lo largo de su trayectoria, existe una

<sup>67</sup> NEGRI, A., *El poder constituyente*, Libertarias/Prodhufi, España, 1994

<sup>68</sup> NEGRI, A., *La forma-Estado*, Akal, Madrid, 2003, (sub. míos)

<sup>69</sup> NEGRI, A., *Marx más allá de Marx [Marx Oltre Marx, 1998]*, Akal, Madrid, 2001

<sup>70</sup> TROTSKY, L., *Vida de Lenin*, México, Ed. Juan Pablos

<sup>71</sup> DEUTSCHER, I., *Lenin: los años de formación*, Ed. Era

correspondencia entre los aspectos psicológicos, intelectuales y políticos.<sup>72</sup> G. Lukács estudió *la coherencia de su pensamiento* entre los diversos aspectos de su elaboración teórica.<sup>73</sup> M. Lowy mostró que la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel le llevó a una ruptura política y teórica con su propio pasado: “la lectura crítica de Hegel ayudó a Lenin a liberarse de una teoría abstracta y petrificada...: la pseudoortodoxia predialéctica de la II Internacional.”<sup>74</sup> Empero, Raya Dunayevskaya mostró un aspecto poco grato para los leninistas: se trata de *la ambivalencia filosófica de Lenin*.<sup>75</sup> Esto significa, coloquialmente, que Lenin se quedó *a medio camino*: si bien es cierto que logró superar una visión científicista, en realidad no logró arribar a una concepción propiamente *dialéctica*, lo cual, obviamente, se tradujo en sus conceptos sobre la política y el Estado.

La concepción que V.I. Lenin formuló en su *Materialismo y empiriocriticismo*<sup>76</sup> expresa su desconocimiento de la dialéctica hegeliana en ese momento: se trata de una concepción materialista-empirista, pero no dialéctica. Basta con considerar la concepción dogmática que supone que “la teoría de Marx es una verdad objetiva...la filosofía marxista (está) forjada en acero, de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva.” (pgs 110 y 260) En sus *Cuadernos filosóficos*<sup>77</sup> encontramos múltiples notas con las reflexiones que le suscita la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel; sin embargo, una vez más nos percatamos de que la óptica materialista con la que pretende interpretar y apropiarse de la herencia hegeliana le impide la plena comprensión de la dialéctica y lo bloquea para lograr su apropiación. Se trata de una lectura sesgada, de corte materialista, de la obra de Hegel, que le impide la plena comprensión y apropiación del pensamiento dialéctico. Así, la concepción leninista, de tipo reduccionista, sobre el Estado, se encuentra encerrada en los límites de un materialismo y un empirismo que le impiden comprender el terreno de la subjetividad humana, y por tanto, de la dimensión subjetiva, propiamente *política* de la vida estatal.

Los conceptos planteados por V.I. Lenin en *El Estado y la revolución* –tan conocidos y difundidos– se caracterizan por su formulación reduccionista, que conceptúa al Estado simplemente como “un órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase por otra dominante”, pero no comprende la cuestión del Estado-nación. Después de citar a Engels asume plenamente su concepción: “el Estado es el producto y la manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables”... “El Estado es una organización especial de la fuerza, es una organización de la violencia para la represión de una clase cualquiera... Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, en último resultado, necesariamente, una dictadura de la burguesía.” consiguientemente, plantea una exclusión mutua entre el *Estado* y la libertad: “Mientras existe el Estado, no existe libertad. Cuando haya libertad,

---

<sup>72</sup> SHUB, D., *Lenin* (2 vol.), Madrid, Alianza Ed.; cf. ARVON, H., *Lenine*, Paris, Ed. Seghers, 1970

<sup>73</sup> LUKÁCS, G., *Lenin: la coherencia de su pensamiento*

<sup>74</sup> LOWY, M., *Dialéctica y revolución*, 3ª. P., LENIN., cap VII “De la Gran Lógica...a Petrogrado” p. 137

<sup>75</sup> DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución*, 1ª. P., cap 3 “...la ambivalencia filosófica de Lenin”

<sup>76</sup> LENIN, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*

<sup>77</sup> LENIN, V. I., *Cuadernos filosóficos*

no habrá Estado.”<sup>78</sup> En realidad, podemos constatar que, considerando las fuentes a las que recurre, la concepción de Lenin es más bien un *engelsianismo* que un *marxismo*. (+ y nada dialéctico)

Resulta particularmente sintomático que la concepción leninista se asemeje tanto a la formulación positivista de Emilio Durkheim, quien, en sus *Lecciones de sociología* propone simplemente que el Estado “es un grupo de funcionarios sui generis, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad el Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que tienen valor para la colectividad... El Estado es, hablando rigurosamente, el órgano mismo del pensamiento social.”<sup>79</sup> Esto quiere decir que los materialistas y los positivistas comparten el reduccionismo que no reconoce el carácter del Estado como *organismo*, sino que lo reduce, uno al *órgano* de dominación, y otro, al *órgano* del pensamiento social. M. Liebman en *La prueba del poder: el leninismo bajo Lenin*<sup>80</sup> estudia la experiencia política en el complejo y difícil proceso de la acción política de Lenin. Visiblemente, el encumbramiento de Stalin al poder, la construcción del régimen totalitario y el fracaso final de ese experimento, a fin de cuentas le dieron la razón a Rosa Luxemburgo, quien tempranamente predijo, en su crítica de *la Revolución rusa*, la dictadura tiránica de la burocracia sobre el proletariado.<sup>81</sup> Este mismo período es caracterizado en la obra de A. Rosmer *Moscú sous Lenine*.<sup>82</sup>

## LEON TROTSKY

El mismo Trotsky escribió en *Mi vida* su propia biografía política e intelectual.<sup>83</sup> Isaac Deutscher en la monumental biografía intelectual y política sobre *Trotsky*<sup>84</sup> logró una minuciosa reconstrucción biográfica en la que distingue las etapas fundamentales de la acción política y el desarrollo intelectual de este revolucionario. Los textos compilados y publicados con el título de *El verdadero Trotsky*<sup>85</sup> nos permiten una amplia visión de los diversos ángulos de la biografía de este revolucionario, el más europeo, más culto, lúcido, crítico y valiente y de los revolucionarios rusos.

Raya Dunayevskaya analiza la cuestión de *León Trotsky como teórico* y encuentra que este dirigente político, tal como sucedió con Lenin, se queda a *medio camino*, es decir, sigue compartiendo con sus rivales la concepción del denominado *materialismo dialéctico* y los conceptos simplistas sobre la *política* y el *Estado*. “El trotskismo, que era la única valla opuesta al totalitarismo stalinista, pero que en cierto modo constituía su contraparte, ayudó a desorientar a una nueva generación de revolucionarios... No es de extrañar que, en este proceso, el concepto mismo de socialismo se viera reducido al concepto de propiedad estatal, y al plan estatal... que ocultó a Trotsky el curso de la contrarrevolución... Trotsky

---

<sup>78</sup> LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, pp. 7, 8 29, 42, 116

<sup>79</sup> DURKHEIM, E., *Lecciones de sociología*, pp. Lec. 4ª. *Definición de Estado*, p. 51-52

<sup>80</sup> LIEBMAN, M., *La prueba del poder: el leninismo bajo Lenin*

<sup>81</sup> LUXEMBURG, R., « *La revolución rusa* », in *Obras escogidas*, Madrid, Ed. Ayuso

<sup>82</sup> ROSMER, A., *Moscú sous Lenine*, Paris, F.M

<sup>83</sup> TROTSKY, L., *Mi vida*, México, Ed. Juan Pablos

<sup>84</sup> DEUSCHER, I., *Trotsky* (3 vol.), México, Ed. Era; v. fr. DEUSCHER, I., *Trotsky*, Paris, UGE

<sup>85</sup> MALRAUX, A., et al, *El verdadero Trotsky*, México, Ed. Extemporáneos



no se había “rearmado” ni contempló una reorganización filosófica de su pensamiento cuando debió afrontar la traición de la Segunda Internacional.”<sup>86</sup>

Recordemos que M. Merleau-Ponty en su *Humanismo y terror* (1947) planteaba ya agudas cuestiones sobre las implicaciones filosóficas del régimen estalinista, así como de las concepciones teóricas y políticas de N. Bujarin y de L. Trotsky, mostrando que en el mundo soviético “la dialéctica es reemplazada de hecho por el racionalismo científicista”, mostrándonos que el propio L. Trotsky se encontraba prisionero de esa concepción racionalista.<sup>87</sup> Podríamos decir que este dirigente rompió con el estalinismo en términos éticos y políticos, pero se mantuvo en el marco de un paradigma científicista y materialista que le impidió comprender a fondo el proceso en el cual estaba envuelto y del que resultó victimizado y derrotado. Es decir, que *el profeta derrotado*, tanto como *el profeta desterrado, perseguido y asesinado* no pudo lograr la altura de la filosofía dialéctica que le permitiera comprender plenamente la tragedia de las clases y los pueblos sometidos por el estalinismo, y aún más, su propia tragedia personal.

Ernst Mandel recogió y publicó una selección de los documentos más representativos del dirigente revolucionario.<sup>88</sup> Por fortuna el propio Trotsky escribió ampliamente sus debates durante los procesos vividos, documentos que nos permiten caracterizar sus concepciones teóricas, políticas y filosóficas. En su texto *En defensa del marxismo* publica algunos artículos sobre la cuestión de la *dialéctica*, en los cuales podemos percatarnos de que participa de las simplificaciones de sus rivales al tomar la versión de F. Engels sobre estas cuestiones.<sup>89</sup> Lo mismo sucede en los artículos publicados como *Literatura y revolución*<sup>90</sup>, en los que discurre sobre el materialismo dialéctico. En *Su moral y la nuestra*<sup>91</sup> publica varios artículos de crítica y deslinde frente al estalinismo, entre los cuales destaca un texto sobre *Interdependencia dialéctica del fin y los medios*. Tienen particular relevancia sus críticas al proceso de burocratización de la URSS en los textos *El nuevo curso* y en *Problemas de la vida cotidiana*.<sup>92</sup> En esos textos se evidencia claramente la ruptura ética del revolucionario con los estalinistas, así como la agudeza intelectual del autor, quien percibe los acelerados procesos de burocratización y degeneración del partido bolchevique. Empero, si tenemos presente que también los conceptos de este autor evolucionaron a través de su trayectoria, ++ podemos ver que teóricamente compartía la concepción de sus rivales. En su *Terrorismo y comunismo* el revolucionario sostiene que “el Estado se disolverá en la *comuna* de producción y consumo. Con todo, el socialismo, en su proceso, atraviesa una fase de la más alta estatización... el Estado, antes de desaparecer, reviste la forma de dictadura del proletariado; es decir, del más despiadado gobierno, de un gobierno que abraza imperiosamente a la vida de todos los ciudadanos.”<sup>93</sup>

---

<sup>86</sup> DUNAYEVSKAYA, D., *Filosofía y revolución*, 2ª. Pte. Cap 4 “León Trotsky como teórico.” p 146,152

<sup>87</sup> MERLEAU-PONTY, M *Humanismo y terror*, cap. III, pp. 117-144

<sup>88</sup> MANDEL, E., *El pensamiento de Leon Trotsky*, Barcelona, Ed. Fontamara; *Trotsky*, Paris, PCM; MANDEL, E., *Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente*, México, S. XXI Ed.

<sup>89</sup> TROTSKY, L., *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos

<sup>90</sup> TROTSKY, L., *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, pg. 206 ss

<sup>91</sup> TROTSKY, L., “*Interdependencia dialéctica del fin y los medios*”, in *Su moral y la nuestra*

<sup>92</sup> TROTSKY, L., *El nuevo curso y Problemas de la vida cotidiana*., Bs. Aires, Ed. Pasado y Presente

<sup>93</sup> TROTSKY, L., *Terrorismo y comunismo*, México, Juan Pablos

Empero, resulta claro en la *Correspondencia* del revolucionario que tenía intenciones de estudiar sistemáticamente la obra *Ciencia de la Lógica* de Hegel, pero que las urgentes tareas de denuncia de *Los crímenes de Stalin*,<sup>94</sup> --organización de la resistencia y de la oposición de izquierda, así como la iniciativa de construir la VI a. Internacional, y las necesidades de defensa de los ataques de *los verdugos de Stalin*--<sup>95</sup> no le permitieron efectuar esos estudios filosóficos. En la edición en francés de L'Institut Leon Trotsky se publicaron los textos y documentos en los que podemos rastrear con precisión los conceptos teóricos y filosóficos de nuestro personaje: "si hubiera sabido... habría leído a Hegel: allí estaba sobre la vitrina."<sup>96</sup> Dunayevskaya sostiene que "Trotsky no se desentendía de la dialéctica. La consideraba sobreentendida... Lo que se discutía era la elaboración *concreta* de una relación de la filosofía con la revolución, que representase el camino hacia la revolución *proletaria*."<sup>97</sup> Comenta que sería ridículo suponer que todo hubiera sido diferente si Trotsky hubiera leído la *Lógica* de Hegel.

En su texto *Trotsky et l'analyse de l'URSS* reflexiona *Sobre la actualidad de Trotsky*.<sup>98</sup> J-M Vincent, sostiene que "Trotsky es innegablemente prisionero de un marxismo de factura clásica, marcado por la IIa. y IIIa. Internacional, y demasiado apresurado para decir el sentido de la historia que vivimos, pero se puede decir al mismo tiempo que él es, casi a pesar de sí mismo, tendiente hacia otra historia, hacia otra práctica del marxismo, más rica de sorpresas y de interrogaciones."

Guillermo Almeyra se pregunta *¿Qué sigue siendo válido en León Trotsky?* Y responde que "Trotsky no nos basta hoy para responder a todos los desafíos teóricos que enfrentamos ... pero sin él y sin sus concepciones sobre el desarrollo desigual y combinado, que muestra cómo en un solo proceso actúan en interrelación y se interinfluyen distintas revoluciones y luchas culturales o sobre las tijeras entre la ciudad y el mundo rural y sin su internacionalismo, careceríamos de instrumentos para intentar comprender la realidad para transformarla".<sup>99</sup>

## G. LUKÁCS , el filósofo leninista en plena madurez

El joven Georg Lukács en su *Historia y conciencia de clase* publicó el trascendental texto en el que pone a discusión una cuestión de enorme relevancia para los seguidores de Marx: *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*<sup>100</sup> (1919) En esa obra sostenía, como hemos subrayado, que las cuestiones fundamentales del marxismo se refieren al *método*, es decir, a la *dialéctica*. Esta concepción fue ampliada y reforzada con la publicación posterior de *El*

---

<sup>94</sup> TROTSKY, L., *Los crímenes de Stalin*, México, Juan Pablos

<sup>95</sup> cf. RAYFIELD, D., *Stalin y los verdugos*, México, Ed. Taurus, 2005

<sup>96</sup> TROTSKY, L., *Oeuvres*, v. 11, *En Norvège « socialiste »*, p. 46, L'Institut Leon Trotsky, Paris, 1978  
TROTSKY, L., *Los crímenes de Stalin*, p. 29, México, Juan Pablos

<sup>97</sup> *Op. Cit.*, p. 140

<sup>98</sup> VINCENT, J-M., *Trotsky et l'analyse de l'URSS*, in *Un autre Marx. Après les marxismes*, Lausanne, Editions Page deux, 2001, (p. 173)

<sup>99</sup> ALMEYRA, G. *¿Qué sigue siendo válido en León Trotsky*, in *Contracorrente*, Sao Paulo, febrero 2013

<sup>100</sup> LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969

*joven Hegel* (1954),<sup>101</sup> en la cual estudió y destacó minuciosamente las aportaciones fundamentales de aquel filósofo, tanto en sus escritos juveniles, como en la *Fenomenología del Espíritu*. Así Lukács contribuyó a evidenciar el profundo vínculo filosófico que existe en las obras de estos dos pensadores. El filósofo también se ocupó de cuestiones de orden político, publicando artículos de teoría y filosofía política,<sup>102</sup> pero no emprendió una formulación conceptual universal sobre cuestiones del *Estado*.

Slavoj Žižek tiene razón cuando caracteriza a *György Lukács, philosophe du léninisme*.<sup>103</sup> La vocación dialéctica del joven G. Lukács resulta bloqueada una relativa carencia de crítica, por un paradigma de tipo racionalista, —predialéctico, a pesar de sus intenciones dialécticas— y por cierta influencia del dogmatismo. Recordemos que en su obra dedicada a cuestiones de la filosofía del arte, *Problemas del realismo* [1955] el filósofo húngaro recupera uno de sus artículos *Arte y verdad objetiva* [1934] en el cual asume las tesis simplificadoras del leninismo, particularmente la *teoría del reflejo*, para intentar comprender cuestiones de gran complejidad. El filósofo húngaro sostenía que “toda concepción del mundo exterior no es más que un reflejo en la conciencia humana del mundo que existe independientemente de ella. Este hecho fundamental de la relación de la conciencia con el ser se aplica asimismo, por supuesto, al reflejo artístico de la realidad. La teoría del reflejo constituye el fundamento común de *todas* las formas del dominio teórico y práctico de la realidad por la conciencia humana. Es, pues, también el fundamento de la teoría del reflejo artístico de la realidad, y el objeto de las disquisiciones ulteriores consistirá en determinar lo *específico* del reflejo artístico *dentro* del marco de la teoría general del reflejo. La teoría justa y comprensiva del reflejo tiene su origen en el materialismo dialéctico, en las obras de Marx, Engels, Lenin y Stalin.”<sup>104</sup> Esta concepción evidencia que el filósofo ha dado *dos pasos atrás* después del *paso adelante* que significó su *Historia y conciencia de clase*.

Al final de su vida, después de varias décadas de trabajo intelectual y de una prolija producción filosófica,<sup>105</sup> el filósofo publicó su magna obra *Ontología del ser social*,<sup>106</sup> con la cual continuó sus esfuerzos intelectuales para mostrar el fundamento filosófico *dialéctico* de la obra de Marx y de su proyecto socialista. Con esta obra contribuyó Lukács a romper

---

<sup>101</sup> LUKÁCS, G., *Der junge Hegel*, Suhrkamp, Zürich, 1973; trad. esp. LUKÁCS, G., *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1960

<sup>102</sup> LUKÁCS, G., *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1973

<sup>103</sup> ŽIZEK, S., *György Lukács, philosophe du léninisme*, in Kouvélakis, E., et al *Sartre, Lukács, Althusser, des marxistes en philosophie*, *Actuel Marx*, Puf, París, 2005

<sup>104</sup> LUKÁCS, G., *Problemas del realismo*, F.C.E., México, 1966, cap. 1, p. 11; LUKÁCS, G., *Arte y verdad objetiva*, in *Materiales sobre el realismo*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 187-240

<sup>105</sup> ARVON, H., *Georg Lukács*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1968; MÉSZÁROS, I., *El pensamiento y la obra de G. Lukács*, Fontamara, Barcelona, 1981; MÉSZÁROS, I., *El concepto de dialéctica en Lukács*, in PARKINSON, G.H.R., *Georg Lukács, el hombre, su obra, sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1972, pp. 45-102; LÖWY, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, Ed. Siglo XXI, 1978; TERTULIAN, N., *Georges Lukács*, Le Sycomore, París, 1980

<sup>106</sup> LUKÁCS, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt u. Neuwied, Luchterhand Verlag, 1984; trad. ital. *Ontologie dell'Essere sociale*, 3 vol., Editori Riuniti, Roma, 1981; trad. esp. *Ontología del ser social*, México, UACH, México, 1991; *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2004; VACATELLO, M., “Hegel sobre sus piés: *Ontología del ser social*”, in *Györgi Lukács*, Ediciones Península, 1977, pp. 40-45

muchos prejuicios elementales de los marxistas, puesto que puso sobre la mesa los problemas y las implicaciones de la obra marxiana en el terreno de las cuestiones de orden filosófico, ontológico y epistemológico. Su influencia puede apreciarse en las reflexiones de Nicolas Tertulian, *Lukács, La rinascita dell'ontologia*; en el texto de Costanzo Preve acerca de la *Attualité et possibilities de développement de l'effort ontologique de Bloch et de Lukács*.<sup>107</sup> También influyó para replantear cuestiones fundamentales en el terreno de la ética, como puede apreciar se en los trabajos de V. Franco *Lukács, L'ontologie, léthique et le renouveau de marxisme*, y en su artículo *Etica e ontologia in Lukács* publicado en la revista italiana *Critica marxista*.<sup>108</sup> Los textos elaborados por A. Infranca, sobre *L'ultimo Lukács*, publicados en la revista *Critica marxista*<sup>109</sup> muestran la influencia alcanzada por esa obra. Las traducciones y ediciones mexicana y argentina de capítulos selectos de esa obra constituyen la expresión de los ecos filosóficos en las universidades y en la izquierda socialista latinoamericana.<sup>110</sup>

Empero, a pesar de la lucidez de Lukács, y del enorme esfuerzo desarrollado en su *Ontología*, no logró distanciarse plenamente de la concepción propia del “materialismo dialéctico”, ni de la leninista *teoría del reflejo* materialista, reduccionista y cientificista. El filósofo no formuló una teoría del *Estado*, pero propone reflexiones acerca del *Derecho*, en las cuales repite los lugares comunes del leninismo, afirmando que “el Derecho es una específica forma del reflejo de la reproducción en la conciencia de lo que acaece de hecho en la vida económica... La conexión lógica del sistema jurídico se revela mera apariencia en el modo más persuasivo cuando se considera la subsunción del caso singular bajo la ley general... La esfera jurídica, es cierto, se considera en una larga línea de tendencia, un fenómeno dependiente del desarrollo económico, de la estratificación y de la lucha de clases...”<sup>111</sup> Lukács efectuó una amplia elaboración filosófica, debatiendo con los filósofos contemporáneos; formuló profundas reflexiones sobre el trabajo y la reproducción de la sociedad como totalidad; acerca del momento ideal de la economía, el problema de la ideología; sobre los rasgos ontológicos de la enajenación, así como sobre la base objetiva y la forma actual de la enajenación, y sobre las perspectivas de su superación.<sup>112</sup> Empero, sus inconsecuencias filosóficas con la dialéctica, así como sus severas dificultades para superar los prejuicios propios de la visión del “marxismo-leninismo” se traducen en severas

<sup>107</sup> TERTULIAN, N., *Lukács, La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, 1986; PREVE, C., “Vers une nouvelle Alliance. Attualité et possibilities de développement de l'effort ontologique de Bloch et de Lukács”, in ACTES SUD, *Réification et Utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après.*, Goethe Institut Paris, Actes Sud, 1985, pp. 141-153

<sup>108</sup> FRANCO, V., “Lukács, L'ontologie, léthique et le renouveau de marxisme”, in ACTES SUD, *Réification et Utopie...*, Goethe Institut Paris, Actes Sud, 1985, pp. 131-141; FRANCO, V., *Etica e ontologia in Lukács*, *Critica marxista*, n. 4, luglio-ago, 1986, pp. 135-150

<sup>109</sup> INFRANCA, A., *L'ultimo Lukács*, *Critica marxista*, n. 1, genn.-febb. 1991, pp. 173-177; INFRANCA, A., *Filosofia classica e lavoro nei “Prolegomeni” di Lukács*, *Critica marxista*, n. 6, nov.-dic., 1991, pp. 173-190; INFRANCA, A., *Dialettica contro dogmatismo. Su un inèdito di Lukács*, *Critica marxista*, n. 1, genn.-febb., 2002, pp. 57-65

<sup>110</sup> LUKÁCS, G. / TERTULIAN, N., *Ontología del ser social*, UACH., México, 1991; LUKÁCS, G., *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2004

<sup>111</sup> LUKÁCS, G., *Ontologie dell'Essere sociale*, Roma, Ed. Riuniti, (3vol.), 1981, v.II-1, pp. 213, 216, 222

<sup>112</sup> LUKÁCS, G., *Ontología dell'essere sociale*, v. II \*\*, pp. 335 ss.; cf LUKÁCS, G. / TERTULIAN, N., *Ontología del ser social*, UACH, México, 1991

limitaciones e impedimentos para comprender la indisoluble relación *sujeto-objeto* que se traduce en las dimensiones propias de la política y del *Estado*.<sup>113</sup>

### **CAPÍTULO 3**

#### **EL MARXISMO DIALÉCTICO- CRÍTICO**

Como sabemos, algunos de los más lúcidos, reconocidos y creativos filósofos que durante el siglo XX asumieron el legado de Karl Marx y se dieron a la tarea de explicitar los fundamentos filosóficos de este pensador, reconocieron y destacaron el lugar fundamental y fundamentador que tiene *la dialéctica* –y específicamente el legado hegeliano– en la obra de Marx.

**El joven Georg Lukács** en su *Historia y conciencia de clase* presenta el famoso texto aludido en el que pone a discusión estas cuestiones: *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* (1919). Esta concepción sería ampliada y reforzada con la publicación posterior de *El joven Hegel* (1954),<sup>114</sup> en la cual presenta las aportaciones fundamentales de este filósofo, tanto en sus escritos juveniles como en la *Fenomenología del Espíritu*, con lo cual Lukács contribuye a evidenciar el profundo parentesco filosófico que existe en las obras de estos pensadores. En el que sostiene, como hemos visto, que las cuestiones fundamentales del marxismo se refieren justamente al *método*, es decir, a la *dialéctica*. Esta cuestión, como sabemos, no significa que se sustituya el dogma de la teoría por el nuevo dogma del método, justamente porque la *dialéctica* implica el rechazo de todo tipo de dogmatismo y apriorismo.<sup>115</sup>

**Karl Korsch** publicó su obra *Marxismo y filosofía*,<sup>116</sup> en la cual subraya que la obra de K. Marx es deudora crítica del legado de la dialéctica hegeliana. En su *Karl Marx* (1947)<sup>117</sup>, después de caracterizar el pensamiento político y la crítica de la economía política de ese filósofo, aborda la concepción marxiana de la historia y formula una severa crítica del economicismo pseudomarxista: “La consecuencia práctica de este estrechamiento “economicista” de la doctrina social revolucionaria de Marx consiste en que no se reconoce como acción revolucionaria más que la lucha económica de los trabajadores... Heredera directa de esta vieja tendencia antipolítica y economicista es la corriente... del sindicalismo y anarcosindicalismo revolucionarios... Con esta disolución del materialismo económico de Marx... no sólo se sustrae todo contenido determinado teórico a la teoría marxiana de la sociedad, sino que también se destruye al mismo tiempo el fundamento de su carácter práctico revolucionario... (\*) se pudieran entender erróneamente en el sentido de que los fenómenos políticos se pueden derivar de los económicos (...) (Marx) Pero entonces su propio trabajo que se extiende a todas las esferas de la vida social, y el correspondiente trabajo político por ellos realizado para... una total transformación del modo de producción capitalista quedarían como actividades sin sentido... (\*) Para la determinación del tipo

---

<sup>113</sup> Ver BIBLIOGRAFÍA

<sup>114</sup> LUKÁCS, G., *El joven Hegel*

<sup>115</sup> LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase* (1923)

<sup>116</sup> KORSCH, K., *Marxismo y filosofía*

<sup>117</sup> KORSCH, K., *Karl Marx*, pp. 232, 233, 238, 241, 249

particular de relaciones y conexiones que existen entre la “base” económica y la “sobreestructura” jurídica y política, junto con las “correspondientes” formas de conciencia, no bastan... ni la determinación conceptual filosófica de la causalidad “dialéctica” ni la “causalidad” científico-natural.” Consiguientemente, en las reflexiones de Korsch encontramos la crítica y el rechazo a la versión cientificista, economicista deformadora del pensamiento marxiano.

Resulta particularmente sorprendente que hacia el final de su vida en sus *Diez tesis sobre el marxismo de hoy* (1950) K. Korsch sostiene que: 1) “No tiene ya sentido plantear la pregunta acerca de en qué medida es en la actualidad totalmente válida y prácticamente aplicable la doctrina de Marx y Engels. 2) “Todas las tentativas de restaurar la doctrina marxiana como un todo y en su función originaria de teoría de la revolución social de la clase obrera constituyen en la actualidad utopías reaccionarias.” Visiblemente, K. Korsch estaba haciendo eco a la crítica que doce años antes formulara sobre el leninismo: “Esta ideología leninista, que hoy profesan los partidos comunistas y que, en principio, se adecua a la ideología tradicional del viejo partido socialdemócrata, ya no expresa ninguno de los objetivos del proletariado... Actuando así, los partidos comunistas esperan ganar a esa fracción de la burguesía para el sistema de planificación industrial, ese capitalismo de Estado que, para los obreros, no es sino otra forma de esclavitud y de explotación. Tal es, según Herder, el verdadero sentido político de la filosofía materialista de Lenin”<sup>118</sup>

**Anton Pannekoek** ya había formulado poco tiempo antes una fuerte crítica a la concepción leninista: “El leninismo y su manual filosófico suministran el sistema ideológico necesario que, al presentarse bajo el nombre de marxismo, puede imponerse a vastos sectores obreros, y pavonearse ante los intelectuales como sistema orientador de la ciencia, que vence por fin al idealismo y al fideísmo. De esta suerte la clase obrera que lucha por su **emancipación** y se apoya en el marxismo, encontrará en su camino a la filosofía de Lenin como la teoría de una clase que trata de perpetuar su esclavitud y explotación”<sup>119</sup>

**Henri Lefebvre**, como se sabe, contribuyó ampliamente a esclarecer estas cuestiones, a través de su amplia obra filosófica, sociológica y política. Bastaría con recordar algunas de las principales: *Problemas fundamentales del marxismo* (1958); *La proclamación de la Commune* (1965); *Sociologie de Marx* (1966); *L'Irruption. De Nanterre au Sommet* (1968); *De l'État* (1976-1978); *Une pensée devenue monde* (1980); *Du contrat de citoyenneté* (1990).<sup>120</sup> Ciertamente, H. Lefebvre también evoluciona a través de este largo período. Empero, resulta especialmente significativo que después de haber sido fundador del partido comunista francés, y militante crítico y disidente durante varias décadas, se atreva a reconocer que el *marxismo-leninismo* se ha convertido en ideología de estado: “En cuanto al marxismo, aquellos que se reclaman de él lo han interpretado de una manera de la cual Marx tendría vergüenza... El lasallismo, es decir el socialismo de Estado, ha vencido al marxismo... Es en F. Lasalle donde se encontrará la fuente, lejana y más o menos

<sup>118</sup> KORSCH, K., *Diez tesis sobre el marxismo de hoy* (1950), p.235 ++ Pannekoek, op. citp.58

<sup>119</sup> PANNEKOEK, A., *Lenin filósofo*, p.141

<sup>120</sup> LEFEBVRE, H., *El materialismo dialéctico; ¿Qué es la dialéctica?; Lógica formal. Lógica dialéctica; Problemas fundamentales del marxismo; La proclamación de la Commune; Sociologie de Marx; L'Irruption. De Nanterre au Sommet; De l'État, (4 vol.); Une pensée devenue monde; Du contrat de citoyenneté.*

desconocida, de las tesis según las cuales el Estado constituye una *instancia* o un *nivel*, aquél de la *dominación* sobre las fuerzas históricamente anteriores... La dominación según F. Lasalle va a pasar a la clase obrera, si ella sabe imponerse e imponer su sello al Estado, y ante todo, participando en el poder. Su misión, es entonces la de apoderarse del Estado existente, sin romper este instrumento delicado y flexible (de por sí); es decir, sin poner fin a la universalidad racional hacia la cual tiende... Lenin ha trivializado al materialismo... Ni Marx, ni Engels, ni Lenin han examinado la relación Estado-Nación... ¿Cómo el Estado-Nación, consiguientemente el Estado nacional, puede volverse extraño a la nación y ser enteramente parasitario? ... La tesis del Estado “extraño a la sociedad” falta de claridad... Una de las contradicciones del leninismo se puede formular así: Él proyecta un estado languideciente, pero al mismo tiempo concibe al partido revolucionario, destinado a llevar a bien esta obra; él lo concibe como un partido condenado a devenir institución, aparato de Estado, consiguientemente, a instituirse y consolidarse como *estatal*... El partido político, erigiéndose en aparato de Estado (tanto políticamente como ideológicamente) y por consecuencia, ¿doblando y redoblando lo estatal, cómo desaparecería el Estado?”<sup>121</sup>

### **JEAN-PAUL SARTRE, la libertad y el Estado**

Nicolas Tertulian sostiene que J-P. Sartre “se proponía dar al marxismo el estatuto de una filosofía auténtica... Proponiéndose refundar al marxismo por una ‘*Critica de la razón dialéctica*’, Sartre emprendió una operación teórica grandiosa, incluso si está grabada de algunas ambigüedades y de cierto sincretismo en sus fundamentos filosóficos.”<sup>122</sup>

Efectivamente, como se sabe, Jean-Paul Sartre contribuyó con su *Critique* para evidenciar y denunciar la pobreza, el dogmatismo, el apriorismo, el cuasi-positivismo, la petrificación, la esclerosis y la insuficiencia heurística del supuesto “*marxismo*” perezoso de los soviéticos. La historia ha confirmado la miseria moral y filosófica de aquellos intelectuales pseudomarxistas. Señalaba el filósofo francés que ese “formalismo marxista es una empresa de eliminación... Por el contrario, el método dialéctico se niega a reducir.” Sostenía así, consiguientemente, que “la más amplia totalización filosófica es el hegelianismo. El saber está en él elevado a su más eminente dignidad.”<sup>123</sup> Aunque no formuló ni elaboró una teoría orgánica sobre el Estado, aportó con sus reflexiones sobre la *Libertad* y con algunas notas sobre el *Estado*, las que, no obstante su carácter inconcluso y su manifiesta sintonía con las tesis de corte engelsiana, no dejan de tener interés, pues nos permiten visualizar que no pueden separarse los conceptos de *Estado* y *Libertad*, puesto que se suponen y remiten mutuamente; asimismo, se evidencia que no se puede construir en concepto de *Estado* sino partiendo de un concepto de totalidad y Universalidad.

<sup>121</sup> LEFEBVRE, H., *De l'État*, pp.273, 277, 279, 280, 299, 339, 349;

<sup>122</sup>TERTULIAN, N., “*L'intelligibilité de l'histoire*,” pp. 63, 77, in *Sartre, Lukács... des marxistes en philosophie* (dir. E. Kouvélakis / V. Charbonnier) *Actuel Marx*, PUF, París, 2005.

SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, tome II, *L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, París, 1985 cf. BREWSTER, B. *et al.*, *Sartre y el marxismo*, Pasado y Presente, México, 1969:

Marco Macció, “*La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetivista*”, pp. 106-145; Rossana Rossanda, “*Sartre y la práctica política*”, pp. 17-54

<sup>123</sup>SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, pp. 15-111; *Critica de la razón dialéctica*, pp. 15-141 cfr. SARTRE, J-P, *Problemas del marxismo*, v 1 y 2, *Situations VI y VII.*, Losada, Buenos Aires, 1965; SARTRE, J-P., *Escritos políticos 1 y 3*, “*Justicia y Estado*, pp. 61-79, Alianza, Madrid, 1987

## La Libertad en Sartre

Jean Hyppolite, publicó en 1951 un pequeño texto sobre *La libertad en Sartre*,<sup>124</sup> en el que presenta y analiza sus principales conceptos. Al abordar el apartado tema que se refiere a “*Conocimiento y libertad*”, manifiesta que Sartre “descubre el mundo en el que nosotros mismos somos una libertad a la que nunca podemos renunciar, a la que no podemos escapar, pese a todos nuestros subterfugios.” p. 8 En ese contexto puntualiza que “la libertad de la conciencia está más allá del yo.” p. 9, Consecuentemente propone que “la conciencia es libertad radical... Accedemos a esta libertad que sólo está limitada por ella misma y cuyos muros ella misma constituye... para Sartre, esta libertad es el destino de la realidad humana... Esta libertad es nuestro destino permanente e inevitable.” pp. 10-11

Al presentar los conceptos de “*Libertad y situación*”, pp. 13-23 muestra que para el filósofo “la libertad no se encuentra más que con la libertad y que ella sola es el muro contra el que me golpeo. Situación concreta y libertad son idénticas para él... La conciencia es siempre libertad... La libertad no puede estar limitada más que por sí misma.” pp. 13-14, Así, consiguientemente, precisa que “esta libertad que nos posee es nuestro destino... Hay, pues, una facticidad de la situación que remite a la facticidad de la libertad. No somos libres de escoger o no la libertad, si la libertad es ella misma elección.” p. 15 En ese contexto se muestra que “la ontología sartreana sirve de fundamento a una visión ética del mundo, a una asunción de la condición humana que saca todas las consecuencias de la muerte de Dios.” p. 19 De esa manera pormenoriza a que para el filósofo “mi lugar, mis entornos, mi cuerpo, mi situación en el mundo en una palabra, se explican todos por mi proyecto, son comprensibles únicamente a la luz de este proyecto que hace mi ser-en-el-mundo. La libertad es el único origen, el único fundamento.” 20, Por consiguiente aclara que “la auténtica relación no es la de mi libertad con algo objetivamente dado, relación que de hecho no podría presentarse, sino la de mi libertad con la libertad de otro, la relación de mi *ser-para-sí* con mi *ser-para-otro*.” p. 22

Finalmente, al examinar los conceptos de “*Libertad y proyecto ontológico*” precisa que “cada persona ‘humana’ es también un núcleo singular, un modo original de surgir en el mundo, que se funda en una libertad.”<sup>125</sup>

A lo largo de su célebre obra *El ser y la nada* Sartre desarrolla sus reflexiones sobre la *Libertad* planteando precisamente que “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del *ser* de la ‘realidad humana’. El hombre no es *primeramente* para ser libre *después*: No hay diferencia entre el ser hombre y su ‘*ser-libre*’.”<sup>126</sup> En ese contexto puntualiza y esclarece sus conceptos: “he aquí, pues, la nueva cuestión que se plantea: si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad... En la libertad, el ser humano *es* su propio pasado... en forma de

---

<sup>124</sup> HYPPOLITE, J. *La libertad en Sartre*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992, [1951]

<sup>125</sup> HYPPOLITE, J. *La libertad en Sartre*, p. 25-32, p. 28,

<sup>126</sup> SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, México, 1986, p. 60;  
SARTRE, J-P., *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1984, p. 60



nihilización.”<sup>127</sup> Consecuentemente, aclara y especifica que “una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser -que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es que elige, como ideal del ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es. Escoge, pues, no *recuperarse* sino huírse, no coincidir consigo misma, sino estar siempre a distancia de sí.”<sup>128</sup>

De la misma manera, en su magna obra *Critique de la raison dialectique*, Sartre despliega sus reflexiones sobre la *Libertad* puntualizando que “en la medida en que cada uno es el libre origen de su nueva conducta, la encuentra en Otro no como su *Ser-Otro*, sino como *su propia libertad*.”<sup>129</sup> De esa manera precisa el filósofo que “cada libertad se crea lateralmente totalización de todas las libertades.”<sup>130</sup> Así esclarece que “la libertad como soberanía de la *praxis* individual no es violencia, sino simple reorganización dialéctica de lo circundante; la libertad como alienación descubierta se vuelve estructura de su propia imposibilidad en forma de necesidad.”<sup>131</sup>

Consecuentemente, el filósofo francés colige que “la *praxis* común es la libertad misma causando violencia a la necesidad.”<sup>132</sup> De ese modo puntualiza que “ésta libre *praxis* común vuelve a mí como condición de *mi propia libertad*.”<sup>133</sup> En ese contexto despliega sus conceptos puntualizando que “el lazo inmediato de la libertad y del constreñimiento ha hecho que nazca una nueva realidad, un *producto sintético* del grupo en tanto que tal... La libertad libremente limitada para siempre por su ser-otro es *poder* de cada uno en todos en la medida en que es en cada uno mutilación aceptada... Y cada uno le pide a cada uno que le garantice esta estructura inerte de la libertad común y que él mismo, como violencia y terror, se haga la negación inerte de determinadas posibilidades.”<sup>134</sup>

Empero, la cuestión de la *Libertad* supone la vida en común, de tal manera que Sartre explica que “el grupo como objeto y como sujeto de la dialéctica constituida se produce en una inteligibilidad plena... Pero su especificidad de dialéctica constituida quiere que la libertad no sea libre actividad de un organismo autónomo, sino, *desde el origen*, conquista sobre la alienación; además, la especificidad del objeto exige que la libertad sea sostenida, canalizada y limitada en interioridad y en exterioridad por un inercia sufrida y jurada que no es más que la libre determinación –directa o indirecta– del campo de la pasividad.”<sup>135</sup>

El filósofo se expulsa en el texto publicado póstumamente intitulado *Cahiers pour une morale* (1983), desarrollando sus conceptos sobre la *Libertad*. Sartre despliega sus reflexiones con mayor amplitud puntualizando de manera concluyente: “En una palabra la obligación es presencia en mí de *La libertad*. No tal que yo la sigo o existe, sino tal como ella *es*. No la libertad como elección a hacer en situación, sino la libertad como *elección ya hecha* fuera de toda situación. Lo que define la elección libre no es más la libertad, sino una

---

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 64; *L'Être...*, p. 64],

<sup>128</sup> SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, p. 648; Sartre-J-P., *L'Être et le néant*, p. 692

<sup>129</sup> SARTRE, J-P., *Crítica de la razón dialéctica*, II, Losada, Buenos Aires, 1995, p. 57;

SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 418

<sup>130</sup> *Crítica de la razón dialéctica*, p. 67; *Critique*, p.426

<sup>131</sup> SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, p. 428 ; *Crítica de la razón dialéctica* II, , p. 71

<sup>132</sup> *Crítica*, p. 82; *Critique...*, p. 438]

<sup>133</sup> *Crítica de la razón dialéctica*, p. 91; *Critique*, p. 444

<sup>134</sup> *Crítica de la razón dialéctica*, pp. 106-107; *Critique*, p. 456-457

<sup>135</sup> *Crítica de la razón dialéctica*, p. 227; *Critique de la raison dialectique*, p. 549

elección es libre cuando tiene el carácter de lo incondicionado. Es lo incondicionado lo que es garantía de libertad. O si se prefiere no hay libertad sino cuando la elección es elección de un fin fuera de los medios que permiten alcanzarlo. Pero esta elección no es la representación de una elección: es la libertad fijada en la eternidad en el instante preciso en el que ella elige; es la elección concreta con todas sus estructuras, pero intemporal. Es decir, precisamente: la inexorabilidad, la inalterabilidad y la inmediatez de la elección hecha en la violencia. El deber es la violencia de otro pero interiorizada. El único derecho de *la* libertad a exigir de *mi* libertad, es justamente que ella es libertad. He dicho que ella estaba en la fuente de mi libertad. Pero es necesario concebir que mi libertad emana de ella. La libertad siendo piedra de toque para distinguir la libertad de la no-libertad, su presencia en mí hace caer del lado de lo no-libre lo que no es conforme a su máxima concreta. Así, el conjunto de mis voluntades cotidianas no emana de ella, porque no son intenciones libres.”<sup>136</sup>

## El Estado en Sartre

J. Martínez Contreras, en su obra *Sartre, la filosofía del hombre* presenta la concepción sartreana sobre el *Estado* y sostiene que “Sartre analiza las *instituciones* cuando entran en *relación con otras instituciones*... Si este grupo en relación con las series es el *soberano* en la sociedad, entonces nos hallamos en presencia del Estado.”<sup>137</sup> En efecto, Sartre desarrolla y puntualiza este concepto en su *Critique*, donde sostiene que “el Estado es, pues, *ante todo, un grupo* que se corrige sin cesar, y modifica su composición por una renovación parcial –discontinua o continua—de sus miembros. En el interior del grupo la autoridad del soberano se funda sobre las instituciones y en sus exigencias, en la necesidad de asegurar la unidad rigurosa del aparato frente a la dispersión de las series... Esta heterogeneidad radical del Estado y de las reuniones inertes nos da la verdadera inteligibilidad del desarrollo histórico de la soberanía. Si hay clases, en efecto... el Estado se instituye en la lucha como órgano de la clase (o de las clases) de explotación, y mantiene por la fuerza el estatuto de las clases oprimidas...”<sup>138</sup>

Consiguientemente precisa que “el Estado se constituye como una mediación entre conflictos interiores de la clase dominante, en tanto que estos conflictos pueden debilitarle frente a las clases dominadas. Encarna y realiza el interés general de la clase dominante más allá de los antagonismos y de los conflictos de los intereses particulares. Lo que significa que la clase dirigente *produce su Estado*... y que sus estructuras institucionales se definirán a partir de la realidad concreta (es decir, en último análisis, del modo y de las relaciones de producción).”<sup>139</sup> Así aclara el filósofo que “el Estado no puede asumir sus funciones si no se propone como mediador entre las clases de explotación y las clases explotadas. El Estado es un determinismo de la clase dominante, y esta determinación está condicionada por la lucha de clases... El Estado se produce, pues, en beneficio de la clase

---

<sup>136</sup> SARTRE, J-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983, p. 265.

cf. SALZMANN, Y., *Sartre et l'authenticité*, Labor et Fides, Genève, 2000. Cap. 5, “L'exercice de la liberté”, pp. 92-106; Cap. 11, “De l'individu au groupe et du groupe à l'histoire”, pp. 180-236

<sup>137</sup> MARTÍNEZ CONTRERAS, J., *Sartre, la filosofía del hombre*, 2ª Pte. La concepción concreta del hombre; Sección II, Teoría del Estado. Las sociedades y el Estado., pp. 403-418

<sup>138</sup> SARTRE, J-P., *Critica de la razón dialéctica*, p. 307 [*Critique*, p. 610]

<sup>139</sup> SARTRE, J-P., *Critica de la razón dialéctica* p. 308 [*Critique*, 61]

dominante pero como supresión práctica de los conflictos de clase en el seno de la totalización nacional.”<sup>140</sup>

En ese contexto indica el filósofo que “el Estado pertenece a la categoría de los grupos institucionalizados con soberanía especificada.”<sup>141</sup> Consecuentemente, precisa que “la contradicción real del Estado es que es un aparato de clase que persigue sus objetivos de clase y que, al mismo tiempo, se pone para sí como unidad soberana de todos, es decir, como este Ser-Otro absoluto que se llama nación.”<sup>142</sup>

Finalmente, podemos constatar que la formulación sartreana sobre el *Estado* se encuentra en sintonía con la concepción engelsiana, y que no logra elaborar una teoría propiamente *dialéctica* sobre este concepto. Su amplia y rica recuperación de la dialéctica hegeliana a lo largo de la *Critique* no le condujo a una recuperación de la elaboración conceptual de los *Grundlinien*. No encontramos en el conjunto de su obra evidencias de que Sartre hubiera abordado seriamente el estudio, el análisis y la reflexión y de la *Filosofía del derecho* Hegel, ni su construcción conceptual. Empero, como han mostrado los estudiosos de la biografía sartreana, tenemos que reconocer, tal como subraya Arno Münster en su libro *Sartre et la praxis. Ontologie... liberté et praxis*, que “Sartre prácticamente hasta el fin de su vida se mantuvo fiel a su opción existencial-libertaria-política originaria, que hacía de él, desde la ocupación, un hombre del rechazo. Un hombre de la negación de todas las condiciones de servidumbre y de dominación del hombre por el hombre, y un *intelectual comprometido* cuyo punto de vista crítico frente a todas las formas de poder y de opresión tenía un peso extraordinario sobre la opinión pública francesa y mundial.”<sup>143</sup>

#### CAPÍTULO 4

#### **HACIA UN MARXISMO ABIERTO Y UN HUMANISMO RÉVOLUTIONARIO: ERNEST MANDEL Y EL ESTADO**

Michael Löwy define la concepción política de Ernest Mandel como un “*humanismo revolucionario*”, dado que “la dimensión *humanista revolucionaria* de sus escritos... es uno de los principios unificadores del pensamiento de Ernest Mandel... el de la lucha por una emancipación humana universal y revolucionaria... enraizado siempre en la perspectiva humanista revolucionaria más amplia, histórica y mundial.”<sup>144</sup> G. Achcar en su nota biográfica “*Ernest Mandel... un retrato intelectual*” sostiene que ‘la producción teórica de Mandel no puede ser separada de su compromiso en la lucha de clases revolucionaria... la producción teórica de Mandel no se efectuó a pesar de su compromiso

---

<sup>140</sup> *Critica*, p. 309; *Critique*, p. 611

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 310; *Critique*, p. 612

<sup>142</sup> *Critica de la razón dialéctica* II, p. 312 ; *Critique de la raison dialectique*, p. 613

<sup>143</sup> MÜNSTER, A., *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, L’Harmattan, París, 2005, pp. 16-17, Cap. 8, De la praxis individuelle comme totalisation a la praxis collective, pp. 139-162, Cap. 9, De la praxis du “groupe en fusion” la praxis de “L’être de classe”, pp. 163-203, Cap. 11, De l’intelligibilité de l’histoire dans le champ de réalisation historique...”  
cf. SARTRE, J-P., *Situations VII. Alrededor del 68*, Losada, Buenos Aires, 1973; RENAUT, A., *Sartre, le dernier philosophe*, Éd. Grasset, París, 1993

<sup>144</sup> LÖWY, M., L’humanisme révolutionnaire d’Ernest Mandel, in *Le marxisme d’Ernest Mandel*, p. 33, *Actuel Marx*, PUF, París, 1999

militante en la política revolucionaria, sino que se hizo más bien a causa de este compromiso.<sup>145</sup>

Jean-Marie Vincent indicaba en su texto *Ernest Mandel et le marxisme révolutionnaire* que “Mandel ha prolongado y renovado las concepciones de Lenin y de Trotsky sobre la madurez de las condiciones objetivas para el socialismo en la época del imperialismo” Advierte entonces que “sin embargo, uno no puede dejar de impresionarse por el hecho de que (Mandel) no se plantea jamás la cuestión del estatuto epistemológico de la empresa marxiana de crítica de la economía política.” Destaca, asimismo, que “Ernest Mandel fracasó en su tentativa de construir un marxismo revolucionario a la altura de la época. Pero su fracaso no es irrisorio, porque él quiso pensar, sin compromisos y sin recular ante las dificultades de la tarea, la lucha de los explotados y de los oprimidos. Haciendo esto, él dejó una obra multiforme, plena de elaboraciones teóricas sobresalientes que sería necesario saber utilizar. Incluso se puede aprender mucho de sus errores, porque no eran el fruto de un pensamiento burocrático, deseoso de justificar el curso de las cosas o el hecho consumado. El hombre Ernest Mandel no era un hombre de la sumisión.”<sup>146</sup>

Efectivamente, el dirigente de la *IVe. Internationale* Ernest Mandel se pronunciaba por un *marxismo abierto*, afirmando que “el marxismo es abierto, crítico, permanentemente dubitativo, también en relación consigo mismo... pues el marxismo es abierto por definición.”<sup>147</sup> Criticaba la concepción economicista precisando que “el intento de derivar el Estado burgués inmediatamente del movimiento del capital es desde un punto de vista marxista fundamentalmente, es decir, metodológicamente, falso y, por consiguiente, está también condenado a fracasar.”<sup>148</sup> Manifiestamente estos conceptos son contrarios a los propuestos por P. Salama y los teóricos de la derivación.

Obviamente, como cualquier otro teórico, Mandel tuvo una evolución y un desarrollo intelectual, que se expresan en la amplia elaboración de sus textos en un largo período.<sup>149</sup> En Bruselas publicó un texto sobre *La conception marxiste de l'Etat* [1965]<sup>150</sup> en el cual

---

<sup>145</sup> ACHCAR, G., Introduction. Ernest Mandel (1923-1995): un portrait intellectuel, pp. 11-23, in *Le marxisme d'Ernest Mandel*, *Actuel Marx*, PUF, París, 1999

<sup>146</sup> VINCENT, J-M., “*Ernest Mandel et le marxisme révolutionnaire*”, in VINCENT, J-M., *Un autre Marx, Après le marxisme*, Lausanne, Editions Page deux, 2001, pp. p. 211, 214 y 220

<sup>147</sup> MANDEL, E., *Marxismo abierto*, pp. 11 y 37

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 15;

<sup>149</sup> *cfr. Ecrits de Ernest Mandel...*, in *Le marxisme d'Ernest Mandel*, pp. 233 ss; MANDEL, E., *El pensamiento de Leon Trotsky*, Barcelona, Fontamara 1980; *Trotsky*, Paris, Maspero, 1980; *Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente*, S. XXI, México, 1983; *La longue marche de la Révolution*, Ed. Galilée, Paris, 1976; *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, 2 vol., Cuadernos Rojos, Argentina, 1973; *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, Era, México, 1974; *Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestión*, I y II, Anthologie, Maspero, París, 1973; *Construir el Partido*, Ed. Shapire, Buenos Aires, 1974; *¿Qué es la burocracia?*, Cuadernos Rojos, Argentina, 1973; *Alienación y emancipación del proletariado*, Fontamara, Barcelona, 1978; *Crítica del eurocomunismo*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1978; *Sobre la historia del movimiento obrero*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1978; *Dos pasos adelante, dos pasos atrás*, El Viejo Topo, Barcelona, 1979; MANDEL, E./BERGER, D., *La naturaleza de la URSS*, Fontamara, Barcelona, 1978; MANDEL, E./KRASSO, N., *El marxismo de Trotsky*, Pasado y Presente, Argentina, 1970

<sup>150</sup> MANDEL, E., *La conception marxiste de l'Etat*, Bruxelles, Documents socialistes, 1965; trad. *La teoría marxista del Estado*, Ediciones Rojas, España, 1978; Mandel, E., *Teoria Marxista do Estado*, Lisboa, Edições Antidoto, 1977, pp. 9-46

podemos constatar que, aunque actualiza sus reflexiones teóricas con nuevos materiales históricos, sigue conceptualmente en el marco de la concepción engelsiana del Estado: origen y desarrollo del Estado en la historia de las sociedades; la sociedad primitiva y los orígenes del Estado; el origen burgués del Estado moderno; el Estado burgués, una realidad cotidiana; la jerarquía entre las diferentes funciones del Estado; los monopolios sustituyen al parlamento; las deudas del Estado, las cadenas de oro visibles de la burguesía; la jerarquía en el aparato del Estado; el Estado-vigilante, testimonio de la pobreza de la sociedad, etc. Se trata, como vemos, de una caracterización del *aparato estatal*.

Resulta también significativo que el título de una de sus obras fundamentales, el *Tratado de economía marxista*, corresponde con una formulación propia del marxismo tradicional, mostrando así su relativa incompreensión del significado de la *dialéctica*.<sup>151</sup> En su *Introducción al marxismo* dedica un capítulo para caracterizar la *Dialéctica materialista*,<sup>152</sup> en el que se constata que no establece un claro deslinde frente a la concepción cientificista del autodenominado *materialismo-dialéctico* y que sigue participando filosóficamente del “marxismo-leninismo.” No obstante, en *La teoría leninista de la organización*,<sup>153</sup> Mandel reconoce que el desarrollo de la *conciencia política* de las clases proviene de la *experiencia*, y con este concepto se eleva sobre la concepción de V.I. Lenin, quien sostenía que la conciencia llega a la clase obrera “desde fuera”.<sup>154</sup>

En *El capitalismo tardío* [1972]<sup>155</sup> Mandel formuló una conceptualización más amplia y desarrollada acerca del Estado, rechazando la concepción “derivacionista” propia de algunos economistas como Pierre Salama.<sup>156</sup> Sostiene que “el Estado es más antiguo que el capital, y sus funciones no se pueden derivar inmediatamente de las de la producción y circulación de mercancías... Es, pues, incorrecto tratar de deducir directamente el carácter y la función del Estado a partir de la naturaleza de la producción y la circulación de mercancías.” En ese sentido establece que “por lo tanto, no se puede concebir al Estado ni como un mero instrumento político ni como una institución creada por el capital, sino más bien como una forma especial de la realización de la existencia social del capitalismo... como un momento esencial en el proceso de producción social del capital.”<sup>157</sup>

En ese contexto puntualizaba Mandel que “las funciones económicas aseguradas por esta “preservación de la existencia social del capital” incluyen el mantenimiento de relaciones legales de validez universal... y la creación de un instrumento de defensa de los intereses competitivos específicos del capital autóctono contra los capitalistas extranjeros; en otras palabras, el establecimiento de un orden jurídico nacional, de un sistema monetario y

---

<sup>151</sup> MANDEL, E., *Tratado de economía marxista, Introducción*, p. 18-19

<sup>152</sup> MANDEL, E., “*Dialéctica materialista*”, in *Introducción al marxismo*, Akal, Madrid, 1979, pp. 187-201

<sup>153</sup> MANDEL, E., *La teoría leninista de la organización*, pp. 18-31

<sup>154</sup> LENIN, V.I., Qué hacer? In *Obras escogidas*

<sup>155</sup> MANDEL, E., *El capitalismo tardío*, cp. XV, “*El Estado en la era del capitalismo tardío*”, p. 463, 466

<sup>156</sup> MATÍAS, G., / SALAMA, P., *El Estado sobredesarrollado*, Era, México, 1986, p. 31; SALAMA, P., “*El Estado capitalista como abstracción real*”, in *CRÍTICAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*, 12/13, “*Estado y capital*”, México, El Caballito, 1979

<sup>157</sup> *El capitalismo tardío*, pp. 463-464 y 466; cf. “*El Estado en la era del capitalismo tardío*”, in *CRÍTICAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*, 4. *El Estado y la crisis*, México, El Caballito, 1982

aduanal, de un mercado y de un ejército... La autonomización del poder estatal en la sociedad burguesa es un resultado del predominio de la propiedad privada y la competencia capitalista; pero el mismo predominio sólo le permite ser una autonomización relativa.” Precisaba entonces, consiguientemente, que “la tarea de asegurar la dominación política continua del capital se fue desplazando del parlamento hacia los niveles superiores de la administración estatal. La tendencia a centralizar cada vez más el poder político en el aparato del Estado, fue una respuesta a esos desarrollos.” Explicaba, por consiguiente, que “el Estado despliega así una enorme maquinaria de manipulación ideológica para ‘integrar’ al obrero en la sociedad capitalista tardía como consumidor, ‘aliado social’ o ‘ciudadano’... *La hipertrofia y la autonomía crecientes del Estado capitalista tardío son históricamente un corolario de las dificultades cada vez mayores para la fácil valorización del capital y la realización de plusvalía.*”<sup>158</sup> Subrayaba Mandel, consecuentemente, “la simbiosis con el aparato estatal capitalista por medio de numerosos comités conjuntos arrastra típicamente a los cuadros dirigentes de los partidos obreros de masas y los sindicatos a la conciliación con el sistema... La rigurosa instrumentación del Estado burgués como arma de los intereses de la clase capitalista, se les oculta tanto a los actores como a los observadores y víctimas de esta tragicomedia por medio de la imagen mistificadora del Estado como un árbitro *entre* las clases, un representante del ‘interés nacional’, un juez neutral y benévolo de los méritos de las ‘fuerzas pluralistas’.”

Recalcaba y aportaba evidencias sobre “el carácter estructural y fundamentalmente conservador del aparato estatal burgués, que lo hace un instrumento eficaz para mantener y defender las relaciones de producción capitalistas, encuentra su demostración más clara cuando esas relaciones de producción se ven amenazadas directamente por crisis prerrevolucionarias y revolucionarias... La expansión de las instituciones represivas y de la legislación punitiva en la mayoría de los Estados imperialistas, son confirmaciones adicionales de que en todas partes, en la época del capitalismo tardío, la burguesía se prepara y se arma para tales ‘casos excepcionales’... La propensión del capitalismo avanzado a desarrollar formas extremas de dictadura violenta se ha manifestado generalmente, hasta ahora, en situaciones excepcionales, cuando ha producido Estados fascistas o regímenes cuasi- fascistas... Sin embargo, las conclusiones sobre la evolución política general del Estado capitalista tardío deben sacarse de las tendencias visibles del desarrollo económico y social de la etapa actual del capitalismo monopolista. En la actualidad, la tendencia es claramente hacia un ‘Estado fuerte’.”<sup>159</sup> En consecuencia, Mandel advertía que “las luchas sindicales por mejores salarios y el derecho irrestricto a la huelga, las libertades ‘normales’ de prensa, reunión y organización, los derechos de manifestación, se van haciendo cada vez más intolerables para el capitalismo tardío. Deben ser, por lo tanto, restringidos legalmente, socavados y abolidos por el Estado” lo que le conducía a concluir que “el prerrequisito de la emancipación es la conquista del poder político y la demolición del aparato estatal burgués por los productores asociados.”<sup>160</sup> Michael Löwy, después de caracterizar las monstruosas tragedias provocadas por el capitalismo a lo largo del siglo veinte, tales como las guerras mundiales y el fascismo, agrega que “el capitalismo no tiene el monopolio de la barbarie: su rival y alter ego, el

---

<sup>158</sup> Ibid, pp. 466, 468 y 472

<sup>159</sup> Ibid, pp 480 y 482

<sup>160</sup> Ibid, p. 484

sistema burocrático estaliniano, es igualmente responsable de crímenes monstruosos. Los procesos y las ‘purgas’ de los años 1930 constituyen para Mandel “toda una cadena de tragedias y de crímenes a escala gigantesca”, con el asesinato de millones de víctimas, comprendiendo la mayor parte de los cuadros comunistas revolucionarios.”<sup>161</sup>

Subraya entonces que Mandel “en su artículo de 1990 sobre el porvenir del socialismo, evoca el desencadenamiento de los cuatro jinetes del apocalipsis ya a la obra: la amenaza de guerra nuclear, el peligro de un desastre ecológico, el empobrecimiento del Tercer Mundo y las amenazas que pesan sobre la democracia en las metrópolis. Mandel se indignaba particularmente de la muerte, por causa de malnutrición y de enfermedades curables, de 16 millones de niños cada año en los países del Tercer Mundo.”<sup>162</sup> Resalta, consecuentemente, que Mandel puntualizaba que “si las cosas continúan «como de costumbre», sin ninguna acción revolucionaria se produce, el curso «natural» de la historia, la tendencia espontánea de la pseudo-racionalidad capitalista conducirán a la catástrofe... Mandel no creía en el progreso lineal e insistía sobre la necesidad de explicar y de dar cuenta, en términos marxistas, de la «sucesión de periodos de barbarie y de civilización a lo largo de toda la historia humana.» Destaca entonces que “para Mandel, el destino de la humanidad está íntimamente ligado a la victoria de la clase obrera internacional. La emancipación de la humanidad en su conjunto depende de la emancipación del proletariado, pero los dos términos no son idénticos: «La emancipación proletaria es una precondition absoluta de la emancipación humana general, pero ella no es sino una precondition y no un sustituto.» La emancipación universal exige no solamente la liberación de la clase obrera, sino también la abolición de *todas* las formas de opresión y de explotación humanas.”<sup>163</sup>

Así resalta Löwy la manera en que Mandel, —en plena sintonía con la concepción del joven filósofo de Tréveris, autor de la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*— se proponía “luchar contra toda condición social que conduce a los seres humanos a ser explotados, denigrados, oprimidos, alienados... Luchar al lado de las víctimas de la injusticia, contra la inhumanidad, contra las condiciones sociales inhumanas que transforman el mundo en *infierno*, es un *deber elemental*, fundado sobre un *principio axiomático*: el único valor supremo para los seres humanos son los propios seres humanos... «La resistencia contra las condiciones inhumanas es un derecho y una obligación del ser humano, independientemente de todo conocimiento o predicción científica.»<sup>164</sup> Refiere además que para Mandel “el socialismo es también el primer paso hacia el *reino de la libertad*... tomando partido por la auténtica tradición humanista de Marx y Engels el reino de la libertad comienza más allá del reino de la necesidad.”<sup>165</sup> Reseña que para Mandel “el socialismo no es un «Estado» un «sistema», sino un proceso histórico de *humanización progresiva de las relaciones sociales*... «el humanismo socialista que coloca la solidaridad humana y el amor al prójimo a la cabeza de todos los móviles de acción humana es una contribución notable al nacimiento del nuevo ser humano».<sup>166</sup>

---

<sup>161</sup> LÖWY, M. “L’humanisme révolutionnaire d’Ernest Mandel”, in *Le marxisme d’E. Mandel*, pp. 33-47

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 38

<sup>163</sup> MANDEL, E., *Karl Marx: Die Aktualität seines Werkes*, (1984), (cit. LOWY, M., p. 39)

<sup>164</sup> MANDEL, E., “Die zukünftige Funktion des Marxismus”, (1991), (cit. LOWY, M., p. 40)

<sup>165</sup> LÖWY, M. “L’humanisme...”, p. 41

<sup>166</sup> MANDEL, E., “Aliénation et planification”, (cit. LOWY, M., p. 42)

Asimismo relata Löwy que “con la inspiración de Ernst Bloch –uno de sus autores preferidos– insiste sobre el hecho de que el ser humano es un *homo sperans*, movido por el ‘principio esperanza’. Es claro que esa dimensión utópica no es opuesta, en Mandel, a la dimensión científica: ellas son dos componentes necesarios del movimiento socialista para la emancipación revolucionaria (...) «En el fondo de todo verdadero marxista existe una creencia en el hombre, sin la cual toda actividad revolucionaria deviene vacía de sentido... Pero la fe en el hombre no tiene nada de místico o de irracional, ella no es sino la forma suprema de la conciencia.»<sup>167</sup> Menciona así que “en el corazón de la fe revolucionaria de Ernest Mandel reside una suerte de *optimismo antropológico*, es decir, de un optimismo fundado sobre la creencia “que en última instancia, la aspiración a la emancipación (*Emanzipationsstreben*) posee un fundamento antropológico.” La rebelión es inherente al ser humano: en tanto la humanidad continúe a existir, los oprimidos y los sometidos se rebelarán contra sus cadenas y la especie revolucionaria no se extinguirá jamás.”<sup>168</sup>

Löwy reseña finalmente que Mandel sostenía que «los socialistas creen que el Apocalipsis puede todavía ser evitado si incrementamos el grado de racionalidad de nuestra conducta colectiva, si nos esforzamos para tomar en mano el porvenir. He ahí la libertad y la autodeterminación por las cuales nosotros luchamos.»<sup>169</sup> Recapitula entonces afirmando que “las predicciones excesivamente optimistas de Mandel fueron de corta duración. Pero su mensaje humanista revolucionario queda más pertinente que nunca, puesto que sostenía que «Los marxistas no combaten la explotación, la opresión, la violencia masiva contra los seres humanos y la injusticia de masa únicamente porque esta lucha promueve el desarrollo de las fuerzas productivas... Ellos combaten la explotación, la opresión, la injusticia y la alienación en tanto que condiciones inhumanas, indignas. Este es un fundamento y una razón suficientes.»<sup>170</sup> El propio Mandel, explicitó claramente sus concepciones políticas más íntimas en su texto “*Pourquoi je suis marxiste*”,<sup>171</sup> en el que sostenía que “la más importante de estas instituciones es el *Estado*, es decir, un aparato específico separado del resto de la sociedad y mantenido por el sobreproducto social que obtiene el monopolio del ejercicio de ciertas funciones sociales.” Precisaba entonces que “las contradicciones crecientes del sistema se descargan periódicamente en una sucesión explosiva de crisis económicas, sociales y político-militares extremadamente destructivas... que nos conducen a catástrofes espantosas... La destrucción de la cultura material y de la civilización humana elemental, el retroceso a la barbarie, han devenido una posibilidad real y tangible” (que) “pone cada vez más en peligro la existencia de la civilización, e incluso la simple sobrevivencia física de la humanidad.”<sup>172</sup>

Puntualizaba Mandel así que “el marxismo es ‘abierto’ también porque el factor decisivo en la tradición del capitalismo al socialismo sigue siendo la elevación de la conciencia de clase del proletariado, tanto como el grado de independencia, de auto-organización y de iniciativa

---

<sup>167</sup> MANDEL, E., “*Antizipation und Hoffnung as Kategorien des historischen Materialismus*” (1978), Homenaje a Ernst Bloch, (cit. LOWY, M., p. 43)

<sup>168</sup> MANDEL, E., *Karl Marx: Die Aktualit...*, (cit. LOWY, M., p. 44)

<sup>169</sup> MANDEL, E., *Power and Money*; trad. esp., *El poder y el dinero*, p. 365, Ed. S. XXI, México, 1994

<sup>170</sup> MANDEL, E., “*Die zukünftige Funktion...*”, p. 173, (cit. LOWY, M., p. 46)

<sup>171</sup> MANDEL, E., “*Pourquoi je suis marxiste*”, in *Le marxisme d’Ernest Mandel*, pp. 205-232

<sup>172</sup> *Ibid*, pp. 208, 215 y 229



al combate de los trabajadores.” Advertía entonces que “sin reflexión objetiva y crítica, comprendiendo la mirada de sí mismo, ni lucha de clase socialista consciente, ni partido revolucionario verdadero, ni marxismo auténtico son concebibles. Un pseudo-marxismo que sacrifica la autocrítica pública despiadada, la expresión pública de la verdad... es indigno no solamente de la dimensión científica, sino también de su dimensión liberadora.”<sup>173</sup>

Mandel infería asimismo que “la cuestión del Estado, la de la libertad política y de la actividad autónoma de los trabajadores, del pasaje de la democracia representativa a la democracia directa juegan un rol totalmente determinante.” Consiguientemente, reiteraba que “la desaparición de la ‘explotación del hombre por el hombre’, toda forma de opresión y de violencia ejercida por los humanos contra otros humanos *debe* desaparecer... Esta comprensión proviene de una necesidad psicológica individual de protesta y de rebelión contra toda forma de negación del derecho, de injusticia y de desigualdad.”<sup>174</sup> “Esta continuidad resulta de la chispa inextinguible de insubordinación contra la desigualdad, la explotación, la injusticia y la opresión que brota siempre de nuevo en el seno de la humanidad.” De manera concluyente subrayaba que “es justamente el gran mérito histórico del marxismo el de haber dado un fundamento racional y científico y una orientación a un sueño muy antiguo de la humanidad, de hacer posible una unión superior del pensamiento crítico, de las aspiraciones morales y humanistas con la acción combatiente y emancipadoras.”<sup>175</sup> Cuando Mandel reflexionaba sobre el genocidio nazi [1988] se percataba del amenazante potencial totalitario del capitalismo, de tal manera que planteaba que “explicar las causas del fascismo y del holocausto significa reforzar el potencial de rechazo, de indignación, de hostilidad, de oposición total e irreductible, de resistencia y de revuelta, contra la ascensión siempre posible del fascismo y de otras doctrinas y prácticas de la deshumanización.”<sup>176</sup>

Finalmente, después de reconocer el enorme esfuerzo desplegado por E. Mandel, constatamos en diversas obras suyas que estableció múltiples debates con los más relevantes teóricos, marxistas y no marxistas. Encontramos evidencias de su parcial y relativa recuperación de las portaciones de Rosa Luxemburg, A. Gramsci, E. Bloch, H. Marcuse, H. Lefebvre, etc. Constatamos que su teoría y conceptualización se refiere a la lógica del capital y su condicionamiento en el funcionamiento del *aparato estatal*, a la enajenación y las ideologías, pero apenas logra un incipiente estudio de la subjetividad y de la propia función de la filosofía en el proceso de liberación y emancipación. Sin embargo, coincidimos con la apreciación de Michel Husson, quien subraya que “ya es tiempo, como invita Mandel, de reapropiarse de la crítica marxista más radical del capitalismo y de poner en práctica la cuestión de su superación.”<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 221

<sup>174</sup> *Ibid*, pp. p. 221, 222-223 y 230

<sup>175</sup> MANDEL, E., “*Pourquoi je suis marxiste*”, p. 232

<sup>176</sup> MANDEL, E., *Prémises matérielles, sociales et idéologiques du génocide nazi* [1988], in *Le marxisme d'Ernest Mandel*, p. 203

<sup>177</sup> HUSSON, M., “*Après l'âge d'or: sur Le 3ème age du capitalisme*”, in *Le marxisme d'E. Mandel*, p. 77

En los siguientes capítulos presentaremos sintéticamente las formulaciones teóricas y conceptuales elaboradas por los filósofos y pensadores más lúcidos del siglo XX, quienes proponen una *síntesis dialéctica* de las aportaciones de Karl Marx en el marco de la *dialéctica hegeliana*, y de los conceptos propios de su *Filosofía del Derecho y del Estado*. Se trata de las aportaciones dialécticas de Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Franz Neumann y Herbert Marcuse, quienes elaboraron contribuciones teóricas coherentes, agudas, penetrantes y consistentes, para comprender el *Estado* y la *dominación*, y que hoy explican la *dominación totalitaria* propia del capitalismo neoliberal.

### **BIBLIOGRAFÍA marxismo científico**

- GOULDNER, A. W., *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Universidad, 1983
- HOBBSBAWN, E., *et al. Historia del Marxismo*, Barcelona, Ed. Bruguera, 8 tomos
- INSTITUT G. FELTRINELLI, *Histoire du marxisme contemporain*, 6 vol., París, UGE, 1976
- KOLAKOVSKY, L., *Las principales corrientes del marxismo*, (3 t.), Alianza U., Madrid, 1976, 1982, 1983
- VRANICKI, P., *Storia del marxismo*, Roma, Editore Riuniti, 1973, [1971], 2 vol.
- VRANICKI, P., *Historia del marxismo*, México, Ed. Cultura Popular, 1979
- WETTER, G., *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema...*, (1947), Taurus, Madrid, 1963;  
*cf.* WETTER, G., / LEONHARD, W., *La ideología soviética*, Ed. Herder, Barcelona, 1971
- ENGELS, F., *Anti-Düring*, pp. XXXIV, 131; *Herrn Eugen Dürings Umwälzung...*, im *Werke*, B. 20
- ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, en *Obras escogidas*
- ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en *Obras escogidas*  
*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, im *Werke*, B. 21
- ENGELS, F., *Prefacio a MARX, K., La guerra civil en Francia*, en *Obras escogidas*
- LABRIOLA, A., *Del materialismo histórico*, México, Grijalbo, 1971
- LABRIOLA, A., *La concepción materialista de la historia*, México, Ed. El Caballito, 1973
- PLEJANOV, Y., *Cuestiones fundamentales del marxismo*, Barcelona, Ed. Fontamara, 1976.
- PLEJANOV, Y., *Materialismo militante*, México, Grijalbo, 1967
- PLEJANOV, Y., *El papel del individuo en la historia*, México, Ediciones Palomar, 1962
- BERSTEIN, E., *Las premisas del socialismo...*, México, Siglo XXI, 1982.
- BERSTEIN, E. *Socialismo evolucionista*, México, Ed. Fontamara, s/f.
- KAUTSKY, K., *El camino del poder*, México, Grijalbo, 1968.
- KAUTSKY, K. *Ética y concepción materialista de la historia*, México, Ed. Pasado y Presente, 1975
- LENIN, V.I., *Materialismo y empiriocriticismo*, México, Grijalbo, 1966
- BUJARIN, N., *El ABC del comunismo*, México, Libros y Ediciones, 1963
- BUJARIN, N., *Teoría económica del periodo de transición*, Buenos Aires, Ed. Pasado y presente, 1972
- BUJARIN, N., *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología*.  
 México, Ed. Pasado y presente, 1981
- STALIN, J., *¿Anarquismo o socialismo ?*, México, Ed. Grijalbo, col 70, 1972
- STALIN, J., *Los fundamentos del leninismo*, México, Ed. Grijalbo, Col. 70, 1970
- STALIN, J., *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, México, Ed. Cuauhtémoc, 1973
- STALINE, J., *Les bases du leninisme*, París, U.G.E., 1969
- STALIN, J., *Obras completas*, México, Eda, S.A., 1977
- Della VOLPE, G. *et al., La dialéctica revolucionaria*, México, UAP, 1977.
- Della VOLPE, G., *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969
- COLLETTI, L., *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.
- COLLETTI, L., *Le déclin du marxisme*, París, PUF, 1984
- CERRONI, U., *Introducción al pensamiento político*, México, Siglo XXI, col. Mínima, 1967
- CERRONI, U., *Marx y el derecho moderno*, México, Editorial Grijalbo, 1975.
- CERRONI, U., *Teoría política y socialismo*, México, Ed. Era, 1976
- CERRONI, U. *et al., Marx, el derecho y el Estado*, Barcelona, Oikos-tau, 1969.

ALTHUSSER, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Ed. Pasado y presente, 1972  
 ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, México, S. XXI, 1970  
 ALTHUSSER, L., *Para leer El Capital*, México, S. XXI, 1976  
 ALTHUSSER, L., *Discutir el Estado*, México, Ed. Folios, 1982  
 ALTHUSSER, L., *Positions*, Ed. Sociales, París, 1976  
 POULANTZAS, N., *Repères*, F. Maspero, París, 1980  
 POULANTZAS, N. “*La teoría marxista del Estado y del derecho*” [1964], in., *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, [1967], Pasado y Presente, Argentina, 1969  
 POULANTZAS, N., *Sobre el Estado capitalista*, Ed. Laia, Barcelona, 1977 [París, 1974]  
 POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1969  
 POULANTZAS, N., *L'état, le pouvoir, le socialisme*, PUF, París, 1978,  
 POULANTZAS, N., *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, 1979  
 POULANTZAS, N., / J-P COIN, *Para un análisis marxista del Estado*, Pre-textos, España, 1978  
 POULANTZAS, N., “*Marx y el derecho moderno*”, in., *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*  
 POULANTZAS, N., *Introducción al estudio de la hegemonía...*”, in *Hegemonía y dominación ...*  
 THERBORN, G., *Ciencia, clase y sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1980  
 THERBORN, G. *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal...*, Siglo XXI, Madrid, 1979  
 THERBORN, G., *From Marxism to Post-Marxism?* Verso, N.Y., 2008  
 NEGRI, A., *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992  
 NEGRI, A., *El poder constituyente*, Libertarias/Prodhufl, España, 1994  
 NEGRI, A., *La forma-Estado*, Akal, Madrid, 2003  
 NEGRI, A., *Marx más allá de Marx [Marx Oltre Marx*, 1998], Akal, Madrid, 2001  
 NEGRI, A. / HARDT, M., *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002

#### **BIBLIOGRAFÍA a medio camino**

LENIN, V.I., *Cuadernos filosóficos*, Ed. Estudio, Buenos Aires, 1974  
 LENIN, V.I., *El Estado y la Revolución*, Pekín, Ed. Lenguas extranjeras, 1971  
 LENIN, V. I., *Sobre el Estado*, Lenguas extranjeras, Pekín, 1975  
 ARVON, H., *Lenine*, Paris, Ed. Seghers, 1970  
 DEUTSCHER, I., *Lenin: los años de formación*, Ed. Era  
 DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución*, 1ª. P., cap 3 “...la ambivalencia filosófica de Lenin”  
 LIEBMAN, M., *La prueba del poder: el leninismo bajo Lenin*  
 LOWY, M., *Dialéctica y revolución*, 3ª. P., LENIN., cap VII “De la Gran Lógica...a Petrogrado  
 LUKÁCS, G., *Lenin: la coherencia de su pensamiento*  
 ROSMER, A., *Moscú sous Lenine*, Paris, F.M  
 SHUB, D., *Lenin* (2 vol.), Madrid, Alianza Ed.;  
 TROTSKY, L., *Vida de Lenin*, México, Ed. Juan Pablos  
  
 TROTSKY, L., *Mi vida*, México, Ed. Juan Pablos  
 TROTSKY, L., *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos  
 TROTSKY, L., *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos,  
 TROTSKY, L., “*Interdependencia dialéctica del fin y los medios*”, in *Su moral y la nuestra*  
 TROTSKY, L., *El nuevo curso y Problemas de la vida cotidiana.*, Bs. Aires, Ed. Pasado y Presente  
 TROTSKY, L., *Terrorismo y comunismo*, México, Juan Pablos  
 TROTSKY, L., *Los crímenes de Stalin*, México, Juan Pablos  
 TROTSKY, L., *Oeuvres*, v. 11, *En Norvège « socialiste »*, p. 46, L'Institut Leon Trotsky, Paris, 1978  
 ALMEYRA, G. *¿Qué sigue siendo válido en León Trotsky*, Contracorriente, Sao Paulo, febrero 2013  
 DUNAYEVSKAYA, D., *Filosofía y revolución*, 2ª. Pte. Cap 4 “*León Trotsky como teórico.*”  
 DEUSCHER, I., *Trotsky* (3 vol.), México, Ed. Era; v. fr. DEUSCHER, I., *Trotsky*, Paris, UGE  
 MALRAUX, A., et al, *El verdadero Trotsky*, México, Ed. Extemporáneos  
 MERLEAU-PONTY, M *Humanismo y terror*, cap. III, pp. 117-144  
 MANDEL, E., *El pensamiento de Leon Trotsky*, Barcelona, Ed. Fontamara; *Trotsky*, Paris, PCM  
 MANDEL, E., *Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente*, México, S. XXI  
 RAYFIELD, D., *Stalin y los verdugos*, México, Ed. Taurus, 2005

VINCENT, J-M., *Trotsky et l'analyse de l'URSS.* in *Un autre Marx. Après les marxismes*, Lausanne, Editions Page deux, 2001

- LUKÁCS, G., *Der junge Hegel*, Suhrkamp, Zürich, 1973;  
LUKÁCS, G., *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1960  
LUKÁCS, G., *Ontologia dell'essere sociale*, Roma, Ed. Riuniti, (3 vol.), 1981  
LUKÁCS, G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt u. Neuwied, Lucht. Verlag, 1984  
LUKÁCS, G., *Ontologia del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2004  
LUKÁCS, G., *Problemas del realismo*, F.C.E., México, 1966  
LUKÁCS, G., "Arte y verdad objetiva", in *Materiales sobre el realismo*, Grijalbo, Barcelona, 1976,  
LUKÁCS, G., *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1973  
LUKÁCS, G. / TERTULIAN, N., *Ontología del ser social*, UCh, México, 1991  
ACTES SUD, , *Réification et Utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après.*, Goethe Institut Paris, Actes Sud, 1985; Franco, V., "Lukács, L'ontologie, léthique et le renouveau de marxisme", pp. 131-141; Preve, C., "Vers une nouvelle Alliance. Actualité et possibilités de développement de l'effort ontologique de Bloch et de Lukács", pp. 141-153  
ARVON, H., *Georg Lukács*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1968  
ARATO, A. y BREINES, P. *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, FCE, México, 1986  
LICHTHEIM, G., Lukács, Barcelona, Grijalbo 1973  
LÖWY, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, Ed. Siglo XXI, 1978  
MÉSZÁROS, I., *El pensamiento y la obra de G. Lukács*, Fontamara, Barcelona, 1981;  
PARKINSON, G.H.R., *Georg Lukács, el hombre, su obra, sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1972  
TERTULIAN, N., *Georges Lukács*, Le Sycomore, París, 1980  
TERTULIAN, N., *Lukács, La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, 1986  
VACATELLO, M., *Györgi Lukács*, Ediciones Península, 1977  
ACTUEL MARX, ZIZEK, S., *György Lukács, philosophe du léninisme*, in Kouvélakis, E., et al, *Sartre, Lukács, Althusser, des marxistes en philosophie, Actuel Marx*, Puf, París, 2005  
CRITICA MARXISTA,  
Franco, V., *Etica e ontología in Lukács*, *Critica marxista*, n. 4, luglio-ago, 1986, pp. 135-150;  
La Porta, L., *Lukács e la questione degli intellettuali*, *Critica marxista*, n. 3, maggio-giugno 1990, pp. 179-184;  
Infancia, A., *L'ultimo Lukács*, *Critica marxista*, n. 1, genn.-febb. 1991, pp. 173-177  
Infancia, A., *Filosofia classica e lavoro nei "Prolegomeni" di Lukács*, *Critica marxista*, n. 6, nov.-dic., 1991, pp. 173-190;  
Infancia, A., *Dialettica contro dogmatismo. Su un inédito di Lukács*, *Critica marxista*, n. 1, genn.-febb., 2002, pp. 57-65

## **BIBLIOGRAFÍA marxismo dialectico y crítico**

### **BIBLIOGRAFÍA**

- PANNEKOEK, A., *Lenin filósofo*, Buenos Aires, Ediciones Pasado y Presente, 1973.  
PANNEKOEK, A., et al., *Crítica del bolchevismo*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1976  
KORSCH, K., *Escritos políticos*, 2 t., México, Ed. Fontamara, 1982.  
KORSCH, K., *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975  
KORSCH, K., *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971.  
KORSCH, K., *Teoría marxista y acción política*, México, Siglo XXI, 1979  
LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969  
LEFEBVRE, H., *De l'Etat 2. Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Paris, U.G.E., 1976.  
LEFEBVRE, H., *De l'Etat 4. Les contradictions de l'Etat moderne*, Paris, U. G. E., 1979  
LEFEBVRE, H., *El marxismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961.  
LEFEBVRE, H., *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Pléyade, 1974.  
LEFEBVRE, H., *La revolución de hoy, México*, Ed. Extemporáneos, 1970  
LEFEBVRE, H., *La proclamation de la Commune*, Paris, Ed. Galimard, 1965  
LEFEBVRE, H., *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1970.  
LEFEBVRE, H., *Marx, sa vie, son oeuvre*, Paris, PUF, 1964.

LEFÈBVRE, H., *Métaphilosophie*, Syllepse, París, 2000  
 LEFÈBVRE, H., *Problèmes actuels du marxisme*, París, PUF, 1958.  
 LEFÈBVRE, H., *Qu'est-ce que penser?*, Publisud, París, 1985  
 LEFÈBVRE, H., *Qué es la dialéctica*, Buenos Aires, Pléyade, 1971.  
 LEFÈBVRE, H., *Síntesis del pensamiento de Marx*, Barcelona, Nova Terra, 1971.  
 LEFÈBVRE, H., *Sociologie de Marx*, París, PUF, 1966  
 LEFÈBVRE, H., *Sociología de Marx*, Barcelona, Península, 1969.  
 LEFÈBVRE, H., *Une pensée devenue monde*, París, Fayard, 1980.  
 LEFÈBVRE, H., *Du contrat de citoyenneté*, París, Éd. Syllepse et Éd. PériScope, 1990

SARTRE, J-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983  
 SARTRE, J-P., *Crítica de la razón dialéctica II*, Losada, Buenos Aires, 1995  
 SARTRE, J-P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960  
 SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, México, 1986  
 SARTRE, J-P., *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1984  
 SARTRE, J-P., *Escritos políticos 3*, Alianza, Madrid, 1987  
 SARTRE, J-P., *Materialismo y revolución*, La Pléyade, Buenos Aires, 1971  
 SARTRE, J-P., *Problemas del marxismo I*, Losada, Buenos Aires, 1965  
 SARTRE, J-P., *Situations VIII, Alrededor del 68*, Losada, Buenos Aires, 1973  
 SARTRE, J-P., *L'espoir maintenant*. Entretiens [1980], Verdier, Francia, 1991  
 BREWSTER, B. et al., *Sartre y el marxismo*, Pasado y Presente, México, 1969  
 HYPOLITE, J. *La libertad en Sartre*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992, [1951]  
 MARTÍNEZ C., J., *Sartre, la filosofía del hombre*, Siglo XXI, 1980  
 MÜNSTER, A., *Sartre et la praxis. Ontologie... liberté et praxis*, L'Harmattan, París, 2005  
 RENAUT, A., *Sartre, le dernier philosophe*, Éd. Grasset, París, 1993  
 SALZMANN, Y., *Sartre et l'authenticité*, Labor et Fides, Genève, 2000  
 TERTULIAN, N., *L'intelligibilité de l'histoire*, pp. 63, 77, in Sartre, Lukács... des marxistes en philosophie (dir. E. Kouvélakis/V. Charbonnier), *Actuel Marx*, PUF, París, 2005

### **Bibliografía Mandel**

MANDEL, E., *La conception marxiste de l'Etat*, Bruxelles, Documents socialistes, 1965  
 MANDEL, E., *La teoría marxista del Estado*, Ediciones Rojas, España, 1978  
 MANDEL, E., *Teoria Marxista do Estado*, Lisboa, Edições Antidoto, 1977  
 MANDEL, E., *El capitalismo tardío*, México, Ed. Era, 1979  
 MANDEL, E., *Introducción al marxismo*, Madrid, Akal Editor, 1979.  
 MANDEL, E., *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, París, Maspero, 1967  
 MANDEL, E., *La formación del pensamiento económico de Marx*, México, Siglo XXI, 1972  
 MANDEL, E., *La teoría leninista de la organización*, México, Ed. Era, 1971  
 MANDEL, E., *Marxismo abierto*, Barcelona, Grijalbo, 1982.  
 MANDEL, E., *Tratado de economía marxista*, México, Ed. Era, 1972  
 MANDEL, E., *El pensamiento de Leon Trotsky*, Barcelona, Fontamara 1980;  
 MANDEL, E., *Trotsky*, París, Maspero, 1980;  
 MANDEL, E., *Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente*, S. XXI, México, 1983;  
 MANDEL, E., *La longue marche de la Révolution*, Ed. Galilée, París, 1976;  
 MANDEL, E., *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, 2 vol., Cuadernos Rojos, Argentina, 1973;  
 MANDEL, E., *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, Era, México, 1974;  
 MANDEL, E., *Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestión*, I y II, Anthologie, Maspero, París, 1973;  
 MANDEL, E., *Construir el Partido*, Ed. Shapire, Buenos Aires, 1974;  
 MANDEL, E., *¿Qué es la burocracia?*, Cuadernos Rojos, Argentina, 1973;  
 MANDEL, E., *Alienación y emancipación del proletariado*, Fontamara, Barcelona, 1978;  
 MANDEL, E., *Crítica del eurocomunismo*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1978;  
 MANDEL, E., *Sobre la historia del movimiento obrero*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1978;  
 MANDEL, E., *Dos pasos adelante, dos pasos atrás*, El Viejo Topo, Barcelona, 1979  
 MANDEL, E., *El poder y el dinero*, Ed. S. XXI, México, 1994  
 MANDEL, E. / BERGER, D., *La naturaleza de la URSS*, Fontamara, Barcelona, 1978;  
 MANDEL, E. / KRASSO, N., *El marxismo de Trotsky*, Pasado y Presente, Argentina, 1970

**TERCERA PARTE**

**LA SÍNTESIS DIALÉCTICA**

**ANTONIO GRAMSCI**

**FILOSOFÍA DE LA PRAXIS, POLÍTICA, ESTADO Y LIBERTAD**

**DIALÉCTICA UTOPIA Y ESPERANZA EN ERNST BLOCH**

**WALTER BENJAMIN: ADVERTENCIA DE INCENDIO**

**HERBERT MARCUSE**

**LA DOMINACIÓN TOTALITARIA TECNOLÓGICA Y PSÍQUICA**



## Capítulo 1

### FILOSOFÍA DE LA PRAXIS, POLÍTICA Y EL ESTADO EN A. GRAMSCI

#### 1.- LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

En la revista italiana *Critica marxista* R. Finelli publicó un artículo en el que caracteriza al filósofo italiano con su concepto más representativo: *Gramsci filosofo della prassi*.<sup>1</sup> Otros reconocidos estudiosos de la obra gramsciana han publicado excelentes trabajos de presentación y caracterización del conjunto de la obra del filósofo de la praxis.<sup>2</sup>

En los trabajos de destacados especialistas —como de N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, en *Estudios de historia de la filosofía*; de H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*; de E. Garin, *Política y cultura en Gramsci*; de M. Sacristán, *La formación del marxismo de Gramsci*; de C. Luporini, *La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci*, en *Gramsci y el marxismo*; de J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*; de C.N. Coutinho *Introducción a Gramsci*; de F. Piñón *Gramsci: prolegómenos. Filosofía y política*; y de Fernández Buey, F., y otros, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*; de Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*— se ha mostrado que la obra de Antonio Gramsci no se reduce a presentar acríticamente los conceptos hegelianos o marxianos, sino que propone una síntesis y un retroquelamiento de sus respectivos conceptos, dando lugar así a una reformulación conceptual sobre el *Estado* y la *política* en la que asume el legado de esos filósofos.<sup>3</sup>

Con ocasión del 50º aniversario de la muerte de Antonio Gramsci una veintena de estudiosos de la obra gramsciana se reunieron en un Coloquio internacional que tuvo como resultado la publicación de un excelente libro *Gramsci e il marxismo contemporáneo*. En esa obra destacan especialmente las colaboraciones que subrayan los conceptos más típicos, representativos y fundamentales del filósofo: el texto de Nicola Badaloni *Marxismo e teoria della politica in Gramsci*; el de Jaques Texier *Il concetto gramsciano di “società civile” e l’indipendenza personale*, en el que desarrolla el concepto de *catarxis* y evidencia que el capitalismo neoliberal constituye una amenaza de catástrofe para la humanidad; el de Giuseppe Prestipino *Presenza di Gramsci, filosofo della politica*; el de André Tosel *Per una revalutazione del momento ético-politico e della filosofia della prassi*; y el de Domenico Losurdo *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>FINELLI, R., *Gramsci filosofo della prassi*, in *Critica marxista*, n. 5/6, sett.-dic., 1997, pp. 49-55

<sup>2</sup>PIÑÓN, F., *Gramsci: prolegómenos. Filosofía y política*;

cf. FERNÁNDEZ BUEY, F., et al., *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*;

<sup>3</sup>BOBBIO, N., *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, en *Estudios de historia de la filosofía*;

PORTELLI, H., *Gramsci y el bloque histórico*; GARIN, E., *Política y cultura en Gramsci*;

SACRISTÁN, M., *La formación del marxismo de Gramsci*; LUPORINI, C., *La metodología del marxismo*

*en el pensamiento de Gramsci*, en *Gramsci y el marxismo*; COUTINHO, C.N., *Introducción a Gramsci*;

PIÑÓN, F., *Gramsci: prolegómenos. Filosofía y política*; PORTANTIERO, J.C., *Los usos de Gramsci*;

LOSURDO, D., *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Roma, Giamberetti Editrice, 1997

<sup>4</sup>BALADONI, N., et al *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990



No efectuaremos otra presentación general de la obra gramsciana. Nos centraremos en el estudio de los conceptos gramscianos sobre el *Estado*, la *política*, y la *Libertad*, así como en sus vínculos con el legado hegeliano y marxiano. Antonio Gramsci, justamente por su formación filosófica y filológica, por su estudio de la obra de Benedetto Croce, y por su conocimiento directo del pensamiento político clásico, fue uno de los pocos filósofos que, asumiendo el legado marxiano, reconocieron de manera explícita el carácter precursor de la obra hegeliana. Este hecho le permitió valorar de manera más precisa el vínculo y la continuidad relativa entre las obras filosóficas de estos dos filósofos, y particularmente entre su concepción acerca del Estado.

Los principales textos filosóficos de Antonio Gramsci, como sabemos, conocidos como *Cuadernos de la cárcel*,<sup>5</sup> se publicaron mucho tiempo después de su muerte. Sin embargo, resulta particularmente significativo que este lúcido teórico, quien reivindicaba, en su teoría y en su militancia políticas, la herencia teórica de Karl Marx, fue también el filósofo que reivindicó más explícitamente el carácter *precursor* que tuvo G.W.F. Hegel respecto de la *filosofía de la praxis*.

Gramsci planteaba, como se sabe, que “la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo ... La filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo al lenguaje historicista... La filosofía de la praxis como resultado y coronación de toda la historia precedente. De la crítica del hegelianismo nacen el idealismo moderno y la filosofía de la praxis... Es evidente que la filosofía de la praxis... sólo puede ser colocada en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción.” Asimismo sostenía que en “el estudio de la cultura filosófica de un hombre como Marx... el hegelianismo es el más importante de los motivos del filosofar de nuestro autor, en especial porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales del idealismo y materialismo en una nueva síntesis...”<sup>6</sup>

### **contra el objetivismo cientificista**

Las críticas gramscianas al cientificismo, al positivismo, al materialismo y al fatalismo, expresan claramente su rechazo a las concepciones dominantes en los partidos comunistas, —tal como se presentan sintéticamente en la obra de N. Bujarin—: “Es menester poner de relieve que el fatalismo no es sino la forma en que los débiles se revisten de una voluntad activa y real. He ahí por qué es necesario siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, el cual es explicable como filosofía ingenua de la masa y... se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia.” (...) A propósito de la función histórica desarrollada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer su elogio fúnebre reivindicando su utilidad para un período histórico, pero justamente por ello, sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso.”<sup>7</sup> De esta manera expresa sus conceptos de raigambre dialéctica en un capítulo dedicado al estudio de *La ciencia y las ideologías “científicas”*, en el cual precisa la dimensión subjetiva de la

---

<sup>5</sup> Tomamos como base la traducción de Ed. Juan Pablos. Utilizamos abreviaturas: *MH*, *Mq.*, *I*, *Ri*, *PP*, *LVN*, Consultamos la edición de ERA para matizar algunos giros lingüísticos de la traducción.

<sup>6</sup> GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, pp. 99,110,143,162-163,196-197

<sup>7</sup> *M.H.*, p. 23, 28

objetividad científica: “llámase objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo.”<sup>8</sup> Así sostiene el carácter social e histórico, es decir “espiritual”, de la objetividad científica.

Consecuentemente, manifiesta su rechazo a las concepciones dogmáticas propias del marxismo vulgar, afirmando que “en algunos órdenes, debería hacerse para ciertas tendencias de la filosofía de la praxis (casualmente las más difundidas, debido a su tosquedad) la misma crítica... que el historicismo moderno ha hecho del viejo método histórico y de la vieja filología, los cuales habían conducido a formas ingenuas de dogmatismo.”<sup>9</sup>

En el mismo tono se expresa contra el objetivismo científicista, sosteniendo que “si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como búsqueda, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto... Pero si las verdades científicas no son definitivas y perentorias, la ciencia también es una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo... Si las cosas son así, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de la realidad, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan sus órganos de los sentidos y los instrumentos lógicos de discriminación y de verificación, o sea, la cultura y la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología. Incluso en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres, entendido esto en sentido religioso o metafísico, sólo puede ser considerado como una paradoja. Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la “objetividad”? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse. Porque, realmente, si uno imagina que no existe el hombre, no puede imaginarse la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis, el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido.”<sup>10</sup> Encontramos y constatamos, entonces, la apropiación del legado hegeliano.

Asimismo, de manera consecuente se pronuncia contra la *superstición científicista* de corte positivista, declarando que “además, no obstante todos los esfuerzos de los científicos, la ciencia no se presenta jamás como desnuda noción objetiva; aparece siempre revestida de la ideología y, concretamente, la ciencia es la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. En verdad, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción científica del sistema de hipótesis, con un sistema de abstracciones que se halla ínsito en la metodología científica misma, de manera que pueda apropiarse de una y rechazar la otra. He aquí por qué un grupo social puede apropiarse de la ciencia de otro grupo social sin aceptar su ideología... La

---

<sup>8</sup> M.H., p. 63

<sup>9</sup> MH p.108

<sup>10</sup> MH, p. 64

superstición científica lleva en sí ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles, que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida... Contra esta infatuación, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumática del hombre, lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de esta fuerza y a destruir todo amor al trabajo necesario y concreto...), es necesario combatir con varios medios, de los cuales el más importante debe ser un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por obra de científicos y de estudiosos serios y no de periodistas omniscientes y autodidactos presuntuosos. En realidad, dado que se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una hechicería superior y por ello no se logra valorar realísticamente lo que ésta ofrece en concreto.”<sup>11</sup>

Por consiguiente, precisa su concepción sobre *la objetividad*, con la cual supera el objetivismo abstracto propio del cientificismo, aseverando que “objetivo quiere decir siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder en forma exacta a “históricamente subjetivo”. O sea: que objetivo significaría “universalmente subjetivo. El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario... El concepto de “objetivo” del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aún si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.”<sup>12</sup>

Gramsci manifiesta su concordancia con los conceptos de B. Croce acerca de las relaciones de la filosofía de la praxis con el hegelianismo: 1) en cuanto a la ciencia económica, la justificación de la economía crítica, entendida... en cuanto a economía sociológica comparativa, que trata de las condiciones de trabajo en la sociedad; 2) en cuanto a la ciencia de la historia, la liberación de la filosofía de la praxis de todo concepto apriorístico...; 3) en el orden práctico, la imposibilidad de deducir el programa social del movimiento... de proposiciones de pura ciencia...; 4) en el orden ético, la negación de la intrínseca amoralidad y antiética de la filosofía de la praxis.”<sup>13</sup>

Asimismo critica duramente la concepción *materialista vulgar* —sostenida por Bujarin—, afirmando que “también es hipóstasis la del materialismo vulgar , que “diviniza” una materia hipostática ... La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana.”... “materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estrecho, o sea, a espiritualismo religioso. De ahí que el primero comprenda a todo el hegelianismo y, en general, a la filosofía clásica alemana”<sup>14</sup>

La concepción dialéctica de la ciencia se traducirá en la crítica gramsciana de la concepción científicista de la *previsión*: “Generalmente, se piensa que todo acto de previsión presupone

---

<sup>11</sup> MH, pp. 64-66

<sup>12</sup> *op. cit.* p.146

<sup>13</sup> MH p.204

<sup>14</sup> MH, p. 154, 164, 168

la determinación de leyes de regularidad del tipo de las leyes de las ciencias naturales. Pero como estas leyes no existen en el sentido absoluto o mecánico que se supone, no se tiene en cuenta la voluntad de los demás y no se “prevé” su aplicación. Se construye por lo tanto sobre una hipótesis arbitraria y no sobre la realidad.”<sup>15</sup>

### **contra el *economicismo***

Gramsci toma distancia crítica y condena el *economicismo* de los supuestos “marxistas” reduccionistas, —representados por la concepción teórica de Bujarin—: “En su forma más difundida de superstición economicista, la filosofía de la praxis pierde gran parte de sus posibilidades de expansión cultural en la esfera superior del grupo intelectual, mientras que las gana entre las masas populares y entre los intelectuales de medianos alcances que no quieren fatigar su cerebro pero desean aparecer como muy astutos.”<sup>16</sup>

Así destaca las limitaciones y el empobrecimiento que implica el *economicismo*, precisando “algunos puntos característicos del Economicismo histórico: 1) En el estudio de los nexos históricos no se distingue lo que es “relativamente permanente” de lo que es fluctuación ocasional...”<sup>2</sup> 2) La doctrina que reduce el desarrollo económico a la sucesión de los cambios técnicos en los instrumentos de trabajo... 3) La doctrina por la cual el desarrollo económico e histórico depende inmediatamente de los cambios de cualquier elemento importante de la producción. ... Ahora bien, ésta es una pseudo verdad absoluta. Es completamente falso que los pueblos no se dejan guiar más que por consideraciones de interés, y es completamente cierto que ellos obedecen por sobre todo a consideraciones dictadas por un deseo y por una fe ardiente de prestigio.”<sup>17</sup> Por consiguiente, concluye formulando su posición crítica y su rechazo al economicismo: “Es por ello necesario combatir al economicismo no sólo en la teoría de la historiografía sino también y especialmente en la teoría y en la práctica política. En este campo la lucha puede y debe ser conducida desarrollando el concepto de hegemonía.”<sup>18</sup> De esa manera delimita críticamente: “el *economicismo* no puede confundirse con la filosofía de la praxis.”<sup>19</sup>

Sobre estas cuestiones Giacomo Marramao sostenía que “el único pensador marxista que comprendió la posibilidad de una recuperación semejante de la obra de Marx ha sido Antonio Gramsci... En Gramsci, en efecto, se encuentra programáticamente explicitada la traducción de la crítica de la economía política en el lenguaje de la teoría política. Por esto, la recuperación gramsciana de Marx no representa una operación ideológica o cultural, sino que es más bien la expresión de la exigencia de una reactivación de los conceptos de *El Capital* a la altura de la nueva relación entre Estado y sociedad, economía e instituciones.”<sup>20</sup> Consiguientemente puntualiza que “la teoría gramsciana de la hegemonía implica la ruptura con toda concepción instrumental del Estado.”

---

<sup>15</sup> *Maq.* p. 64

<sup>16</sup> *Maquiavelo...*, p.58

<sup>17</sup> *Mq.* pp. 57, 58

<sup>18</sup> *Mq.*, p. 59

<sup>19</sup> *Pasado y Presente [P y P]*, p 228 sub. mío

<sup>20</sup> MARRAMAIO, G., “*Marx y el marxismo: El nexo economía-política*”, in *Teoría marxista de la política*, Pasado y Presente, México, 1981, pp. 229, 231

Esta concepción dialéctica sobre la ciencia y la filosofía de la praxis se traducirá así en su crítica del economicismo y en sus conceptos dialécticos sobre el *Estado* y la *sociedad civil*, en el reconocimiento del *carácter ético del Estado* y de la *función de los intelectuales*, en la formulación de los conceptos de *hegemonía*, de *bloque histórico*, de *clases subalternas*, etc., los cuales elabora como una síntesis entre la filosofía de raigambre hegeliana y las aportaciones y la herencia crítica marxiana.

## 2.- EL ESTADO, LA POLÍTICA Y LA LIBERTAD EN ANTONIO GRAMSCI

Después de muchos años de praxis política, de estudios y de elaboración teórica, Gramsci se propone, —ya en prisión— un *programa de trabajo* para estudiar estas cuestiones: “He pensado hasta ahora en cuatro temas... que... son: 1º. Una investigación acerca de la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado, dicho de otro modo, una investigación acerca de los intelectuales italianos, sus orígenes, sus agrupaciones según las corrientes de la cultura, sus diversos modos de pensar, etc.... ¿Recuerdas mi rápido y muy superficial escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce? Pues bien, querría desarrollar ampliamente la tesis que apunté allí desde un punto de vista “desinteresado”, *für ewig*. 2º. Un estudio de lingüística comparada. Nada menos. Pero ¿qué podría ser más “desinteresado” y *für ewig* que eso? Se trataría, naturalmente, de estudiar sólo la parte metodológica y puramente teórica del tema... 3º. Un estudio del teatro de Pirandello y acerca de la transformación del gusto teatral italiano... 4º. Un ensayo acerca de la novela de folletón por entregas y acerca del gusto popular en literatura... En el fondo, si bien se observa, hay homogeneidad entre esos cuatro temas: el espíritu popular creador, en sus diversas fases y grados de desarrollo, está en el fundamento de todos en la misma medida.”<sup>21</sup>

Domenico Losurdo sostiene que “en el ámbito de la tradición marxista Gramsci es quien de modo más radical se planteó el problema de la herencia, de la crítica del mecanicismo y de la refutación de toda forma de mesianismo... las categorías de “hegemonía”, “sociedad civil”, “bloque histórico”, “revolución pasiva”, son desde entonces ineludibles para quien quiera comprender adecuadamente los mecanismos del poder y la dialéctica histórica; estamos en presencia de una obra que ha enriquecido y reinterpretado el léxico y ha reformulado la gramática y la sintaxis del discurso político e histórico.”<sup>22</sup>

### *la libertad*

En la formulación gramsciana sobre *la libertad* encontramos una profunda afinidad y la adopción del legado filosófico hegeliano, cuando plantea que “si la historia es la historia de la libertad —según la proposición de Hegel— la fórmula es válida para la historia del género humano de todo tiempo y lugar; la historia de las satrapías orientales también es libertad. Libertad significa, entonces, sólo “movimiento”, desarrollo, dialéctica... Más aún: la historia es libertad en cuanto es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación, lucha en la cual la libertad y la revolución continuamente prevalecen sobre la

<sup>21</sup>GRAMSCI, A., *Antología*, pp.225-226; *Lettere dal carcere*, pp. 35-36; cf. Joseph Francese, *Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa «für ewig»*, in *Critica marxista* n. 1, 2009

<sup>22</sup>LOSURDO, D., *Antonio Gramsci: dal liberalismo al “comunismo critico”*, Gamberetti, Roma, 1997

autoridad y la conservación... se hace historia sabiendo que la historia es la historia de la libertad.”<sup>23</sup>

De manera específica se refiere a la *relación mediada* –no directa ni in-mediada– entre los *procesos económicos* y los *políticos* cuando precisa que “se puede excluir que las crisis económicas produzcan por sí mismas acontecimientos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y resolver las cuestiones que hacen a todo el desarrollo ulterior de la vida estatal... En todo caso, la ruptura del equilibrio de fuerzas no ocurre por causas mecánicas inmediatas de empobrecimiento del grupo social que tiene interés en romper el equilibrio y de hecho lo rompe; ocurre, por el contrario, en el cuadro de conflictos superiores al mundo económico inmediato, vinculados al “prestigio” de clase..., a una exasperación del sentimiento de independencia, de autonomía y de poder. La cuestión particular del malestar o bienestar económico como causa de nuevas realidades históricas es un aspecto parcial de la cuestión de las relaciones de fuerzas en sus diversos grados. Pueden producirse novedades tanto porque una situación de bienestar está amenazada por el egoísmo mezquino de un grupo adversario, como porque el malestar se ha hecho intolerable y no se vislumbra en la vieja sociedad ninguna fuerza que sea capaz de mitigarlo y de restablecer una normalidad a través de medios legales. Se puede decir por lo tanto que todos estos elementos son la manifestación concreta de las fluctuaciones de coyuntura del conjunto de las relaciones sociales de fuerzas, sobre cuyo terreno adviene el pasaje de éstas a relaciones políticas de fuerzas para culminar en la relación militar decisiva.”<sup>24</sup>

Como sabemos, Maquiavelo recurría a la imagen del *centauro* justamente para ilustrar las dos dimensiones de la política y del Estado: la *violencia* y la *hegemonía*.<sup>25</sup> El propio Gramsci adopta esta figura: “Otro punto que es preciso fijar y desarrollar es el de la “doble perspectiva” en la acción política y en la vida estatal. Diferentes grados... que pueden reducirse teóricamente a dos grados fundamentales, correspondientes a la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, de la bestia y del hombre, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual y del universal ( de la “iglesia” y del “Estado”), de la agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, (...) coerción y persuasión; sociedad política y sociedad civil; política y moral; derecho y libertad; orden y disciplina... violencia y engaño, etc.”<sup>26</sup>

La síntesis gramsciana de la herencia hegeliana y la marxiana se muestra particularmente cuando reconoce el *carácter ético del Estado*, distingue los conceptos de *sociedad civil* y *Estado*, formula el concepto de *hegemonía* y destaca la *función de los intelectuales*. Así precisa que “en la política, el error sucede por una torpe comprensión de lo que es el Estado, en su significación integral, a saber, dictadura más hegemonía.”<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> *M H*, pp. 193-194

<sup>24</sup> *Maq.*, pp. 74-75

<sup>25</sup> MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, cap. XVIII, p.138-141; MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, pp. 76-79

<sup>26</sup> *Maq.*, pp. 62 y 155; cf. Buisièrre, E., *Il Machiavelli di Gramsci*, in *Critica marxista*, n. 1, genn.-febb. 1991, pp. 69-84; Livorsi, F., *Gramsci e Machiavelli*, in *Critica marxista* n. 1, genn-feb. 2004, pp. 49-61

<sup>27</sup> *P y P*, p.92

En sus *Notas sobre Maquiavelo*, asumiendo el legado hegeliano, Gramsci plantea la cuestión del *carácter ético del Estado*: “Me parece que lo más concreto y sensato que se puede decir a propósito del Estado ético y de cultura es lo siguiente: cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa, son las actividades estatales más importantes en tal sentido”<sup>28</sup>

Consecuentemente, precisa su concepto mostrando la relación entre el *Estado* y el grupo dominante, indicando que “el Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías “nacionales”. El grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como una formación y una superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en donde los intereses del grupo dominante prevalecen pero hasta cierto punto, o sea, hasta el punto en que chocan con el mezquino interés económico-corporativo.”<sup>29</sup> Más explícitamente, puntualiza que “Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados.”<sup>30</sup> En el mismo sentido plantea de manera sintética: “‘Estado’ significa, en especial, la dirección conciente de las grandes multitudes nacionales; es necesario entonces un ‘contacto’ sentimental e ideológico con tales multitudes, y en cierta medida, simpatía y comprensión de sus necesidades y exigencias”<sup>31</sup>

Consecuentemente plantea la cuestión de la soberanía, aclarando que “el Estado, en cuanto es la misma sociedad ordenada, es soberano. No puede tener límites jurídicos; no puede tener límites en los derechos públicos subjetivos, ni puede decirse que se autolimita. El derecho positivo no puede ser límite del Estado ya que puede ser modificado en cualquier momento por el Estado mismo en nombre de nuevas exigencias sociales.”<sup>32</sup>

Así precisa las relaciones entre *sociedad política*, *sociedad civil* y clases dirigentes, puntualizando que “la unidad histórica de las clases dirigentes se da en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no se debe creer que esa unidad sea puramente jurídica y política, aun cuando esa forma de unidad también tiene su importancia y no solamente formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y “sociedad civil.”<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup>GRAMSCI, A., *M.H.*, I, p. 161 (*MH*)

<sup>29</sup>*Maq.* p.72

<sup>30</sup>*Ibid.*, pp 107-108

<sup>31</sup>*Literatura y vida nacional [L.V.N.]*, pp. 33-34

<sup>32</sup>*Maq.* p. 158

<sup>33</sup>*El Risorgimento*, p. 249

Consiguientemente, mostrando la herencia del pensamiento clásico precisa *la función del Estado y el derecho*, aclarando que “si todo Estado tiende a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por ende de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras. El derecho será el instrumento para el logro de este fin (junto a la escuela y otras instituciones y actividades)... En realidad, el Estado debe ser concebido como “educador” en cuanto tiende justamente a crear un nuevo tipo o nivel de civilización... El Estado, también en este campo, es un instrumento de “racionalización”... El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de formación civil desplegada por el Estado. En la concepción del derecho deberían ser incorporadas también las actividades “destinadas a recompensar” a los individuos, grupos, etc., se premia la actividad loable y meritoria así como se castiga la actividad criminal...”<sup>34</sup> Consecuentemente, destaca Gramsci la “tarea educativa y formativa del Estado, que tiene siempre el fin de crear nuevos y más elevados tipos de civilización, de adecuar la “civilización” y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción, y por ende, de elaborar también físicamente los nuevos tipos de humanidad.”<sup>35</sup> Aquí, en lo concerniente a la educación, el filósofo asume la herencia de Platón y Aristóteles.<sup>36</sup>

### **Sociedad política y sociedad civil**

Así, asumiendo la distinción hegeliana entre los conceptos o dimensiones de *sociedad civil* y *Estado* así como la distinción entre *Estado* y *gobierno* precisa sobre la necesidad de evitar la confusión habitual entre estos conceptos: “Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, ...o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coacción.”<sup>37</sup> Consiguientemente, precisa, desarrolla y define esta distinción conceptual: “Por ahora se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la “sociedad civil”, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados “privados” y el de la “sociedad política o estado” que corresponde a la función de “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y la del “dominio directo” o de comando que se expresa en el estado y en el gobierno “jurídico”<sup>38</sup> De esta manera matiza su concepción desde la herencia hegeliana precisando que “es necesario distinguir la sociedad civil como la entiende Hegel y como frecuentemente se la usa en estas notas, o sea en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado.”<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> *Maq.*, p. 117

<sup>35</sup> *Maq.*, p. 112; Zanardo, A., *Gramsci e la concezione della vita morale*, in *Critica marxista* n. 5, sett.-ott., 1988, pp. 37-74; Liguori, G., *Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, in *Critica marxista* n. 4, julio-ago. 1996, pp. 65-67

<sup>36</sup> cf PLATÓN, *El político*, en *Diálogos*, t. V, pp. 473-605; ARISTÓTELES, *La política*, lib. 8, p. 236-250

<sup>37</sup> *Notas sobre Maquiavelo. Sobre política y Estado moderno*, t. I, p. 165

<sup>38</sup> GRAMSCI, A., *Los intelectuales...*, p.17; *La formazione degli intellettuali*, en *Il pensiero di Gramsci*

<sup>39</sup> *P y P* p.204; cf. Texier, J., *Significati di società civile in Gramsci*, in *Critica marxista* n. 2, mar- aprile, 1988, pp. 5-36



Consecuentemente, explica la importancia de esta precisión conceptual para comprender *la resistencia de la sociedad civil*: “Al menos en lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la “sociedad civil” se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones” catastróficas del elemento económico inmediato... : las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras en la guerra moderna.”<sup>40</sup>

### ***el concepto de hegemonía***

Así formula su *concepto de hegemonía*, subrayando “la cuestión fundamental de la hegemonía”,<sup>41</sup> precisando y matizando que “el criterio metodológico sobre el cual es preciso fundar nuestro examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos, como “dominio” y como “dirección intelectual y moral”. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a “liquidar” o a someter incluso por la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gobernante (ésta es una de las condiciones principales para la conquista misma del poder); después, cuando ejerce el poder y aún cuando lo tenga fuertemente en sus manos, se vuelve dominante pero debe continuar siendo también “dirigente”... Apenas el grupo social dominante ha agotado su función, el bloque ideológico tiende a desmoronarse y entonces la “espontaneidad” puede ser sustituida por la “coacción” en formas cada vez menos embrionarias e indirectas, hasta las medidas efectivamente policiales y los golpes de Estado.”<sup>42</sup>

Consiguientemente explicita con más precisión *el papel de los intelectuales* y de la propia educación en la *hegemonía*, aclarando que “la hegemonía de un centro directivo sobre los intelectuales se afirma según dos líneas principales: 1) una concepción general de la vida, una filosofía, que ofrezca a los adherentes una “dignidad” intelectual que dé un principio de distinción y un elemento de lucha contra las viejas ideologías coercitivamente dominantes; 2) un programa escolar, un principio educativo y pedagógico original que interese y dé una actividad propia, en su campo técnico, a la fracción de los intelectuales que es la más homogénea y la más numerosa (los docentes, desde los maestros elementales a los profesores universitarios)... La hegemonía será por un lado del grupo social entero, no de este sobre otras fuerzas para potenciar el movimiento, radicalizarlo, etc.”<sup>43</sup>

Empero, precisa que la hegemonía implica tanto el *consenso* como la *fuerza*, explicando que “el ejercicio “normal” de hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebase demasiado al consenso, o mejor tratando de obtener que la fuerza aparezca apoyada por el consenso de la mayoría, que se expresa a través de los órganos de opinión pública –periódicos y asociaciones– los cuales, con este fin, son multiplicados artificialmente. Entre el consenso y la fuerza está la

---

<sup>40</sup> *Maq*, p. 94; Alberto Burgio, *Note sull'idea gramsciana di «società civile*, in *Critica marxista* n. 1, 2012,

<sup>41</sup> *Maq.*, p. 288; ; Ciccarelli, R., *Teoria delle egemonie storiche in Gramsci*, in *Critica marxista* n. 3-4, maggio-ago., 2003, pp. 70-83

<sup>42</sup> GRAMSCI, A., *El Risorgimento*, t. 6, p. 99 y 101; Zanardo, A., *Gramsci e la concezione della vita morale*, in *Critica marxista* n. 5, sett.-ott., 1988, pp. 37-74

<sup>43</sup> *Ibidem*, t. 6, p. 141, 143-144

corrupción-fraude (que es característica de ciertas situaciones de ejercicio difícil de la función hegemónica...) la cual tiende a enervar y paralizar a las fuerzas antagónicas atrayendo a sus dirigentes, tanto en forma encubierta como abierta, cuando existe un peligro inmediato, llevando así la confusión y el desorden a las filas enemigas.”<sup>44</sup>

La hegemonía, entonces, implica determinada *pedagogía*, lo cual significa que “cada relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica, y se verifica, no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.”<sup>45</sup>

La *hegemonía*, entonces, implica también negociaciones, compromisos y sacrificios, de manera que “el hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica.”<sup>46</sup>

Consiguientemente, procede a explicar la cuestión de las *crisis de hegemonía*, precisando que “en ciertos momentos de su vida histórica, los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales. Esto significa que los partidos tradicionales, con la forma de organización que presentan, con aquellos determinados hombres que los constituyen, representan dirigen, ya no son reconocidos como expresión propia de su clase o de una fracción de ella. Cuando estas crisis se manifiestan, la situación inmediata se torna delicada y peligrosa, porque el terreno es propicio para soluciones de fuerza, para la actividad de potencias oscuras, representadas por hombres providenciales o carismáticos... En cada país el proceso es diferente, aunque el contenido sea el mismo. Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que ocurre ya sea porque dicha clase fracasó en alguna gran empresa política, para la cual demandó o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas... o bien porque vastas masas... pasaron de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su caótico conjunto constituyen una revolución. Se habla de “crisis de autoridad” y esto es justamente la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto.”<sup>47</sup>

### ***la crisis de hegemonía***

Empero, la cuestión de *la crisis de hegemonía* requiere un examen minucioso de cada situación. El filósofo sostiene que “el análisis no puede prescindir del examen: 1) porqué se han multiplicado los partidos políticos; porqué se ha vuelto difícil formar una mayoría permanente entre tales partidos parlamentarios; 2) por consiguiente, porqué los grandes

---

<sup>44</sup> *Maq.*, p. 136

<sup>45</sup> *MH*, pp. 34-35; pp. 70-83

<sup>46</sup> *Maq.*, p. 55; Prestipino, G., *Egemonia e democrazia tra Stato e società civile*, in *Critica marxista* n. 5, sett.-ott. 2007, pp. 53-62

<sup>47</sup> *Maq.*, pp. 76-77

partidos tradicionales perdieron el poder de guiar a la masa y el prestigio.... Me parece que el único camino para buscar el origen de la decadencia de los regímenes parlamentarios es... la investigación en la sociedad civil.”<sup>48</sup> Así muestra que en esas crisis “el aparato hegemónico se agrieta y el ejercicio de la hegemonía se hace permanentemente difícil y aleatorio... La crisis se manifiesta en la práctica como una dificultad siempre creciente para formar los gobiernos, que tiene su origen inmediato en la multiplicación de los partidos parlamentarios y en las permanentes crisis internas de cada uno de ellos.”<sup>49</sup> Así deriva y plantea la cuestión de *la legitimidad*, puntualizando que “si la clase dominante ha perdido la legitimidad, entonces no es más “dirigente”, sino únicamente dominante, detentadora de la sola fuerza coercitiva, lo cual significa que las clases dominantes se han separado de las ideologías tradicionales, no creen más en lo que creían antes. La crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer.”<sup>50</sup>

De esta manera plantea la cuestión de *la reconstrucción del aparato hegemónico*: “¿Cómo reconstruir el aparato hegemónico del grupo dominante...? ¿Por qué se ha disgregado? ¿Tal vez porque se ha desarrollado una fuerte voluntad política colectiva y antagónica?... Se ha disgregado por causas puramente mecánicas de diverso género, a saber: 1) porque las grandes masas, antes pasivas, se pusieron en movimiento, pero en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, o sea, sin una precisa voluntad política colectiva; 2) porque las clases medias, que en la guerra habían tenido funciones de mando y de responsabilidad, con la paz resultaron privadas de lo anterior, quedando desocupadas justamente después de haber hecho un aprendizaje de mando, etc.; 3) porque las fuerzas antagónicas fueron incapaces de organizar en su provecho este desorden real. El problema era reconstruir el aparato hegemónico de estos elementos anteriormente pasivos y apolíticos... debido a que cada estado tenía elementos sociales diferentes, los métodos políticos para el empleo de la fuerza legal o ilegal también debían ser diferentes. Cuando más grande es la masa de los apolíticos, tanto más grande tiene que ser el aporte de las fuerzas ilegales. Cuanto más grandes son las fuerzas políticamente organizadas y educadas, tanto más necesaria es la “cubierta legal del Estado.”<sup>51</sup>

### ***la función de los intelectuales***

La cuestión de la hegemonía se encuentra íntimamente ligada con el reconocimiento de la *función de los intelectuales* en la vida estatal. Así destaca que “con Hegel se comienza a pensar no ya desde el punto de vista de las castas de los “estados” [estamentos], sino del “Estado”, cuya aristocracia son los intelectuales .”<sup>52</sup> Sobre esta cuestión precisa en un de sus *Cartas de la cárcel*, dirigida a *Tatiana Schucht*: “El estudio que he hecho sobre los intelectuales es muy amplio como proyecto... Por lo demás, yo amplí mucho la noción de intelectual, y no me limito a la noción corriente, que se refiere a los grandes intelectuales. Ese estudio me lleva también a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que

---

<sup>48</sup> *Maq.*, p. 173

<sup>49</sup> *Maq.*, p. 136; cf. Badaloni, N., *Teoria gramsciana delle dislocazioni egemoniche*, in *Critica marxista*, n. 2-3, mar-giugno, 1987, pp. 29-54

<sup>50</sup> *P y P*, p.52

<sup>51</sup> *P y P*, pp. 104-105

<sup>52</sup> *Los intelectuales...*, [I] p 56

generalmente se entiende como sociedad política (o dictadura o aparato coactivo para configurar la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento dado), y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional, ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, et.), y los intelectuales operan especialmente en la sociedad civil.”<sup>53</sup>

Consiguientemente plantea la relación que existe entre las clases y *sus intelectuales*, precisando que “cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político... Pero cada grupo social “esencial” al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura ha encontrado por lo menos en la historia hasta ahora desenvuelta, categorías intelectuales preexistentes y que además aparecían como representando una continuidad histórica ininterrumpida, aun por los más complicados cambios de las formas políticas y sociales.”<sup>54</sup>

Al precisar la cuestión de la relación de los intelectuales y los grupos sociales sostiene el filósofo que “no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene un grupo propio de intelectuales o tiende a formárselo; sin embargo, los intelectuales de la clase histórica (y realmente) progresiva, en las condiciones dadas, ejercen tal poder de atracción que terminan, en último análisis, por subordinarse a los intelectuales de los demás grupos sociales y por tanto por crear un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales con vínculo de orden psicológico (vanidad, etc.) y a menudo de casta (técnico-jurídico, corporativos, etc.).”<sup>55</sup>

De esta manera precisa la *función de los intelectuales* en la hegemonía, puntualizando que “los intelectuales son los “empleados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, a saber: 1) del “consenso” espontáneo que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo social dominante, consenso que históricamente nace del prestigio (y por tanto de la confianza) detentada por el grupo dominante, de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente, pero que está preparado por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el comando y en la dirección, casos en que el consenso espontáneo viene a menos.”<sup>56</sup>

Consecuentemente, precisa la cuestión de los intelectuales en la sociedad industrial capitalista: “En todos los países el estrato de los intelectuales ha quedado radicalmente modificado por el desarrollo del capitalismo. El viejo tipo de intelectual era el elemento

---

<sup>53</sup> *Antología*, p. 272 (*Carta a Tatiana Schucht*, 7-IX- 1931; *Lettere dal carcere*, p. 165-166

<sup>54</sup> *I.*, pp. 11-12 ; cf. Monasta, C., *Intellettuai e direzione politica*, in *Critica marxista*, n. 2-3, mar-giugno, 1987, pp. 203-222

<sup>55</sup> *Ri.*, p. 101

<sup>56</sup> *I.*, p.18 ; *La formazione degli intellettuali*, en *Il pensiero di Gramsci*

organizativo de una sociedad de base campesina y artesana predominante; para organizar el Estado, para organizar el comercio, la clase dominante cultivaba un determinado tipo de intelectual. La industria ha introducido un tipo nuevo de intelectual: el organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada. En las sociedades en las cuales las fuerzas económicas se han desarrollado en sentido capitalista hasta absorber la mayor parte de la actividad nacional, este segundo tipo de intelectual ha prevalecido, con todas sus características de orden y disciplina intelectual..” (Ant. P. 195)

Consiguientemente caracteriza a los intelectuales italianos del sur del tipo crociano: “Hombres de gran cultura e inteligencia, nacidos en el terreno tradicional del sur pero ligados a la cultura europea y, por tanto, a la mundial, tenían todo lo necesario para dar satisfacción a las necesidades intelectuales de los representantes más honrados de la juventud culta del mediodía, para consolar sus inquietas veleidades de rebelión contra las condiciones existentes, para orientarles según una línea media e serenidad clásica del pensamiento y de la acción.” (Ant., p. 196)

De esta manera podemos constatar, como han destacado especialistas –como N. Bobbio, C. Luporini,<sup>57</sup> Eugenio Garin,<sup>58</sup> H. Portelli, F. Piñón–, que Gramsci recupera la herencia hegeliana y la herencia marxiana, formulando una conceptualización en la que expresa una síntesis y superación (*Aufhebung*) de las aportaciones de esos filósofos, sin renegar de la dialéctica y sin ignorar las aportaciones efectuadas por Karl Marx en su *crítica de la economía política* y en su *crítica de los aparatos de dominación*.

Resulta particularmente interesante el largo proceso a través del cual Gramsci reflexiona sobre *la subjetividad y la cultura*, mostrando el papel fundamental que juegan en los procesos políticos y estatales. En el artículo denominado *ciencia y cultura* reflexiona sobre los conceptos que Novalis y G.B. Vico proponen sobre esta cuestión, planteando la necesidad de lograr “una justa comprensión del concepto de cultura, también respecto del socialismo... Hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico... La cultura es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes... El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica... sólo paulatinamente, estrato por estrato, ha conseguido la humanidad conciencia de su valor y se ha conquistado el derecho a vivir con independencia... Y esa conciencia no se ha formado bajo el brutal estímulo de las necesidades fisiológicas, sino por la reflexión inteligente de algunos, primero, y luego, de toda una clase sobre las razones de ciertos hechos y sobre los medios mayores para convertirlos... en signo de rebelión y de reconstrucción social. Eso quiere decir que toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos...” De este modo recupera dialécticamente la herencia del romanticismo y del idealismo alemanes: “Conocerse a sí mismos quiere decir ser lo que se es, quiere decir ser dueños de sí mismo,

---

<sup>57</sup>LUPORINI, C., “La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci”, en *Gramsci y el marxismo*  
LUPORINI, C., “Crítica de la política y crítica de la economía política”, en *Teoría marxista de la política*

<sup>58</sup>GARIN, E., *Política y cultura en Gramsci*; SACRISTÁN, M., *La formación del marxismo de Gramsci*,  
en FERNÁNDEZ BUEY, F., et al, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*

distinguirse, salir fuera del caso, ser elemento de orden, pero del orden propio y de la propia disciplina a un ideal. Y eso no se puede obtener si no se conoce también a los demás, su historia, el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que queremos sustituir por la nuestra. Quiere decir tener noción de qué es la naturaleza, y de sus leyes, para conocer las leyes que rigen el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista la finalidad última, que es conocerse mejor a sí mismos a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos.”<sup>59</sup>

En el mismo tono se expresaba en su artículo denominado *Utopía* dese 1918: “lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo... todo fenómeno histórico es “individuo”; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad;... la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que destruye todo esquema preestablecido... la libertad no es utopía, porque es aspiración primordial, porque toda la historia de los hombres es lucha y trabajo por suscitar instituciones sociales que garanticen el máximo de libertad.”<sup>60</sup>

El filósofo explica la relación de las clases dirigentes con el Estado: “La unidad histórica de las clases dirigentes se da en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no se debe creer que esa unidad sea puramente jurídica y política, aun cuando esa forma de unidad también tiene su importancia y no solamente formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y ‘sociedad civil’.”<sup>61</sup> Empero, explica que la relación de las *clases subalternas* con *el Estado* es muy diferente: “Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en ‘Estado’: su historia, por lo tanto, se da trenzada con la de la sociedad civil, es una función ‘disgregada’ y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por ese intermedio, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Por lo tanto es preciso estudiar: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el proceso y las peripecias que se verifican en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales pre-existentes, de los cuales conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, las tentativas de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias de esas tentativas en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de nueva formación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos por reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos dentro de los viejos cuadros; 6) las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera.”<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> *Antología*, pp. 14-17

<sup>60</sup> *Antología*, p. 44-51

<sup>61</sup> *Il Risorgimento*, p. 249

<sup>62</sup> *Il Risorgimento*, pp. 249-250; Buttigieg, J.A., *Sulla categoria gramsciana di “subalterni”*, in *Critica marxista* n. 1, genn.-febb. 1998, pp. 55-62

## Las correlaciones de fuerzas

Significativamente, al estudiar las correlaciones de fuerzas, Gramsci no se reduce a caracterizar los aspectos materiales de las fuerzas sociales y políticas, sino que destaca como momento fundamental la conciencia como una fuerza política: “1) Una relación de fuerzas sociales estrechamente ligada a la estructura, objetiva, independientemente de la voluntad de los hombres... Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se dan los grupos sociales, cada uno de los cuales representa una función y tiene una posición determinada en la misma producción... 2) Un momento sucesivo es la relación de las fuerzas políticas; es decir, la valoración del grado de homogeneidad, autoconciencia y organización alcanzado por los diferentes grupos sociales. Este momento, a su vez, puede ser analizado y dividido en diferentes grados que corresponden a los diferentes momentos de la conciencia política colectiva, tal como se manifestaron hasta ahora en la historia. El primer momento y más elemental es el económico corporativo... o sea, es sentida la unidad homogénea del grupo profesional y el deber de organizarla, pero no se siente aún la unidad con el grupo social más vasto. Un segundo momento es aquel donde se logra la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el campo meramente económico. Ya en este momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo en el terreno de lograr una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes, ya que se reivindica el derecho a participar en la legislación y en la administración y hasta de modificarla, de reformarla, pero en los cuadros fundamentales existentes. Un tercer elemento es aquel donde se logra la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación, de un grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados... Ésta es la fase más estrictamente política, que señala el neto pasaje de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la cual las ideologías ya existentes se transforman en ‘partido’, se confrontan y entran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además, la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no sobre un plano corporativo sino sobre un plano universal y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.... 3) El tercer momento es el de la relación de las fuerzas militares, inmediatamente decisivo según las circunstancias... Pero éste no es un momento de carácter indistinto e identificable inmediatamente en forma esquemática, también en él se pueden distinguir dos grados: uno militar en sentido estricto, o técnico-militar, y otro que puede denominarse político-militar. En el curso del desarrollo histórico estos dos grados se presentaron en una gran variedad de combinaciones.”<sup>63</sup>

Empero, el estudio de las correlaciones de fuerza sólo tiene sentido como preparación para la acción política: “Pero la observación más importante a plantear a propósito de todo análisis concreto de las relaciones de fuerzas, es la siguiente: que tales análisis no pueden y no deben convertirse en fines en sí mismos, y que adquieren un significado sólo en cuanto sirven para justificar una acción práctica, una iniciativa de voluntad. Ellos muestran cuáles son los puntos de menor resistencia, donde la fuerza de la voluntad puede ser aplicada de

---

<sup>63</sup> *Maq.*, pp. 71-73

manera más fructífera, sugieren las operaciones tácticas inmediatas, indican cómo se puede lanzar mejor una campaña de agitación política, qué lenguaje será el mejor comprendido por las multitudes. El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta desde largo tiempo, que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que una fuerza tal existe y está impregnada de ardor combativo). Es por ello una tarea esencial la de velar sistemática y pacientemente por formar, desarrollar y tornar cada vez más homogénea, compacta y consciente de sí misma a esta fuerza.”<sup>64</sup>

## El partido político

Como se sabe, apropiándose el legado de la teoría política de Maquiavelo, A. Gramsci plantea que el partido político constituye el “moderno príncipe” que corresponde a nuestra época histórica: “El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse la voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político.”<sup>65</sup>

Consiguientemente, plantea las tareas del *moderno príncipe en la reforma moral e intelectual*, conceptos en los cuales asume el legado teórico de *El político* de Platón<sup>66</sup>: “Una parte importante del moderno Príncipe deberá estar dedicada a la cuestión de una reforma intelectual y moral, es decir, a la cuestión religiosa o de una concepción del mundo... El moderno príncipe debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna. Estos dos puntos fundamentales: la formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la cual el moderno Príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante; y la reforma intelectual y moral, deberían constituir la estructura del trabajo.”<sup>67</sup>

De esta manera precisa las tareas del partido en la *formación de los dirigentes*: “Planteando el principio de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, es verdad que los ‘partidos’ son hasta ahora el modo más adecuado de formar los dirigentes y la capacidad de dirección... Dijimos anteriormente que en la época moderna el protagonista del nuevo Príncipe no podrá ser un héroe personal, sino un partido político, el determinado partido que en cada momento dado y en las diversas relaciones internas de las diferentes naciones intenta crear (y este fin está racional e históricamente creado) un nuevo tipo de Estado... Cada partido es la expresión de un grupo social y nada más que de un grupo social. Sin embargo, en determinadas condiciones sociales, algunos partidos representan un solo grupo social en cuanto ejercen una función de equilibrio y de arbitraje entre los intereses del propio grupo y el de los demás grupos, y procuran que el desarrollo del grupo

---

<sup>64</sup> *Maq.*, pp. 75-76

<sup>65</sup> *Maq.*, 27-28

<sup>66</sup> PLATÓN, *El político*

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. ---



representado se produzca con el consentimiento y con la ayuda de los grupos aliados y, en ciertos casos, con el de los grupos adversarios más hostiles.”<sup>68</sup>

Así, la concepción dialéctica sobre el Estado se traduce en una fina concepción acerca del *partido político*: “Se deben hacer algunas distinciones. : 1<sup>a</sup>) para algunos grupos sociales el partido político no es más que un modo de articular la propia categoría de intelectuales orgánicos... directamente en el campo político y filosófico...; 2<sup>a</sup>) para todos los grupos el partido político es, justamente, el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que en medida más vasta cumple el Estado en la sociedad política, es decir, procura la unión entre intelectuales orgánicos de un grupo dado, el dominante, y los intelectuales tradicionales; y esta función del partido la cumple en dependencia con su función fundamental, que es formar sus propios componentes, elementos de un grupo social que ha surgido y se ha desarrollado como económico, hasta convertirlos en intelectuales políticos calificados, dirigentes, organizadores de toda la actividad y la función inherente al desarrollo orgánico de una sociedad integral, civil y política.”<sup>69</sup>

Termina Gramsci sus reflexiones sobre Maquiavelo y su concepto del Príncipe precisando: que “si hubiese que traducir al lenguaje político moderno la noción de “Príncipe” tal como aparece en el libro de Maquiavelo, tendrían que hacerse una serie de distinciones: “Príncipe” podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quisiese conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado: en este sentido “Príncipe” podría traducirse en la lengua moderna como “partido político”... Sobre esta realidad en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional, del tipo tradicional, sino únicamente un sistema de principios que afirmen como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil.”<sup>70</sup>

### **La catarsis**

El estudio de las correlaciones de fuerzas, la organización del partido político, la reconstrucción de la hegemonía y la actividad de los intelectuales de las clases subalternas se cristalizan y toman sentido en el momento de *la acción política*, que es el momento de la “*catarsis*”: “Se puede emplear el término “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento “catártico” deviene así... el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico.”<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. ---

<sup>69</sup> *I.*, p. 20-21

<sup>70</sup> *Maq.*, p. 123

<sup>71</sup> *M.H.*, p. 49

## la burocracia

En relación a la cuestión de la *burocracia*, la elaboración teórica gramsciana logra una mayor precisión y profundidad explicativa que la simplificaciones del joven Marx, de Engels y de Lenin. Gramsci desarrolla una fina concepción acerca de la burocracia, la cual relaciona con la cuestión de los intelectuales: “El problema de los funcionarios coincide en parte con el problema de los intelectuales. Pero si es verdad que toda forma social y estatal nueva tuvo necesidad de un nuevo tipo de funcionario, es verdad, también, que los nuevos grupos dirigentes jamás pudieron prescindir, al menos por un cierto tiempo, de la tradición y de los intereses constituidos, es decir, de las formaciones de funcionarios ya existentes y constituidos antes de su advenimiento... A la cuestión de la burocracia y de su organización “óptima” está vinculada la discusión sobre el llamado “centralismo orgánico” y el “centralismo democrático”... Será preciso investigar y examinar las reales relaciones económicas y políticas, que encuentran su forma organizativa, su articulación y su funcionalidad en las diversas manifestaciones de centralismo orgánico y democrático en todos los campos: en la vida estatal...; en la vida interestatal...; en la vida de las asociaciones políticas y culturales...; sindicales, económicas...”<sup>72</sup>

De esta manera precisa el problema del centralismo burocrático en la organización del aparato estatal: “La preponderancia del centralismo burocrático en el Estado indica que el grupo dirigente está saturado, que se ha transformado en una camarilla estrecha que tiende a perpetuar sus mezquinos privilegios regulando o también sofocando el nacimiento de las fuerzas opositoras, aunque estas fuerzas sean análogas a los intereses dominantes fundamentales.”<sup>73</sup> Consiguientemente, plantea que “en todo caso, es preciso poner de relieve que las manifestaciones morbosas de centralismo burocrático han ocurrido por la deficiencia de iniciativa y de responsabilidad existente en la base, vale decir, por el primitivismo político de las fuerzas periféricas... El que tales situaciones se produzcan puede ser extremadamente dañoso y peligroso en los organismos tradicionales.”<sup>74</sup>

Consiguientemente, formula una severa crítica sobre los riesgos que implica una burocracia conservadora y parasitaria en el partido y en el Estado: “La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosa; si ella termina por constituir un cuerpo solidario y aparte y se siente *independiente* de la masa, el partido termina por convertirse en anacrónico y en los momentos de crisis aguda desaparece su contenido social y queda como en las nubes.”<sup>75</sup>

## el bloque histórico

Gramsci propone recuperar el concepto formulado por George Sorel para retroquearlo dialécticamente: “El concepto sobre el valor concreto (histórico) de las estructuras de la filosofía de la praxis debe ser profundizado, vinculándolo al concepto soreliano de “bloque histórico”. Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus objetivos en

---

<sup>72</sup> *Maq.*, pp 102-103

<sup>73</sup> *Maq.*, p. 104

<sup>74</sup> *Maq.*, pp 104-105

<sup>75</sup> *Maq.*, p. 78

el terreno de la superestructura, ello significa que entre la estructura y superestructura existe un nexo vital y necesario.”<sup>76</sup>

En una aproximación sintética Gramsci formula su concepción sobre el “concepto de “bloque histórico”, es decir unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura), unidad de los contrarios y de los distintos.”<sup>77</sup> Más explícitamente explica esta relación dialéctica: “la estructura y las superestructuras forman un “bloque histórico”, o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción.”<sup>78</sup>

Consiguientemente, Gramsci explicita las consecuencias teóricas de la adopción de este concepto, precisando que “el análisis... lleva a reforzar la concepción del “bloque histórico”, en cuanto las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma, y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material.”<sup>79</sup>

Así explica el filósofo el proceso de construcción del *bloque histórico*, indicando que “si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos –entre gobernantes y gobernados–, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el ‘bloque histórico’.”<sup>80</sup> Empero, la constitución del bloque histórico requiere de una *acción política*, de tal manera que “siempre es necesaria una iniciativa política apropiada para liberar al impulso económico de las trabas de la política tradicional, o sea, para cambiar la dirección política de ciertas fuerzas que es preciso absorber para realizar un nuevo *bloque histórico* económico-político, homogéneo, sin contradicciones.”<sup>81</sup>

### ***Gramsci e il fascismo***

Como se sabe, A. Gramsci combatió teórica y políticamente contra el fascismo; fue testigo del proceso de instalación de la cruda, violenta y bestial acción de los *fasci*; fue víctima del desnudo poder y la violencia del capital y los terratenientes, encarnados en el máximo dirigente de los *fasci*, Benito Musolini. Su caracterización y sus análisis del carácter de clase y del funcionamiento del fascismo nos permiten comprender la función y el *modus operandi* de las dictaduras totalitarias, desde esa época hasta la actualidad; nos iluminan hoy para comprender el proceso de instalación de la dominación totalitaria globalizada del capitalismo neoliberal, que padecemos como una tragedia en todo el planeta. Sus escritos

---

<sup>76</sup> *M.H.*, p. 236

<sup>77</sup> *Maq.*, p. 34

<sup>78</sup> *M.H.*, p. 48

<sup>79</sup> *M.H.*, p. 58

<sup>80</sup> *M.H.*, p. 121

<sup>81</sup> *Maq.*, p. 62

*Sobre el fascismo*,<sup>82</sup> de trágica actualidad, nos permiten comprender que la dictadura del capital en su etapa neoliberalista es la continuidad globalizada del totalitarismo fascista.

Desde las primeras acciones del fascismo italiano Gramsci escribe en *Avanti!* (11/12/1920) que “el fascismo es la expresión de esta corrupción de los poderes estatales... Los funcionarios apoyan el fascismo, arman a los fascistas, se confunden con los fascistas; porque en todos estos centros el fascismo se confunde con la jerarquía militar, porque en todos estos centros el poder judicial deja impune al fascismo... El Estado... se debate en esta su crisis morbosa, de íntima descomposición; de ella sólo puede resultar nueva barbarie, nuevo caos, nueva anarquía, nueva reacción... Sólo un recrudecimiento de la barbarie y la reacción será el fin de esta lucha...” (pp. 65, 66), *La fuerza del Estado*,

Más adelante precisa en *L'Ordine Nuovo* (11/06/1921) que “los fascistas han podido desarrollar su actividad sólo porque decenas de miles de funcionarios del Estado, especialmente de los cuerpos de seguridad pública (policía, guardia real, carabinieri) y de la magistratura, se han convertido en sus cómplices morales y materiales. Estos funcionarios saben que su impunidad y su carrera están estrechamente ligadas al destino de la organización fascista, y por lo tanto tienen el mayor interés en sostener al fascismo.” (p. 78), (*Socialistas y fascistas*). Poco después indica que “los *fasci* de combate... nacieron de la necesidad de los grandes agricultores de establecer una guardia blanca contra la creciente fuerza de las organizaciones obreras, permitió al sistema de bandas creadas y armadas por los latifundistas adoptar la misma etiqueta de los *fasci*, a la cual confirieron... su misma característica de guardia blanca del capitalismo contra los órganos de clase del proletariado.” p. 89. *L'Ordine Nuovo*, (25/08/1921)

Así explica el significado del retroceso político de esa nueva estrategia de dominación de la clase capitalista: “Existe un punto en la historia, en el que la burguesía se ve obligada a repudiar aquello que ella misma ha creado... Los industriales quieren recuperar hoy absolutamente todo su poder. Los industriales ya no quieren reconocer limitaciones de ninguna clase a su propia voluntad... Aparentemente se han lanzado por la vía de la recuperación íntegra y despótica del poder sobre las masas obreras.” p. 93, *Legalidad L'Ordine Nuovo* (28/08/1921) En ese sentido precisa que “todavía... después de las primeras empresas terroristas del fascismo, después que las primeras sentencias de los tribunales mostraron la obvia connivencia de la magistratura con el fascismo, después que fue evidente que al menos una parte de los funcionarios estatales adscritos a la seguridad pública se había vuelto fascista, tenía su credencial del *fascio*, participaba en las expediciones fascistas... El fascista, que no tiene ninguna raíz en la economía, que es el resultado organizado de una descomposición social, se afirma sólo con la violencia individual y con el terrorismo sistemático.” p. 137, *Las elecciones L'Ordine Nuovo*, (01/03/1924).

En su texto sobre Democracia y fascismo el filósofo aclaraba que “el fascismo ha actuado, en forma sistemática, para destruir... las sedes de las cámaras de trabajo y de todos los demás centros de unidad orgánica de la clase obrera y campesina, y el terror difundido en las masas... Después de tres años de una acción de este género, la clase obrera ha perdido

---

<sup>82</sup> GRAMSCI, A., *Sobre el fascismo*, Ed. Era, México, 1979

toda forma y toda organicidad, está reducida a una masa desligada, pulverizada, dispersa... Las condiciones políticas del país han cambiado del modo más profundo, porque se ha quitado toda eficacia a la fuerza de los obreros y los campesinos.” p. 167, *L’Ordine Nuovo*, (01/11/1924). Gramsci puntualiza así los resultados de la acción de los *fascios* en sus *Tesis de Lyon* (enero 1926): “El fascismo, como movimiento de reacción armada que se propone el objetivo de disgregar y desorganizar a la clase obrera para inmovilizarla, entra en el cuadro de la política tradicional de las clases dirigentes italianas, y en la lucha del capitalismo contra la clase obrera... El método fascista de defensa del orden, de la propiedad y del Estado es, más aún que el sistema tradicional... disgregador de la solidaridad social.” p. 199, *El fascismo y su política*. En sus *Cuadernos de la cárcel* Gramsci recordaba que “el Estado no era ‘neutral e impotente’, precisamente porque el movimiento fascista era su principal sostén en aquel período; ni podía existir ninguna ‘guerra civil’ entre el Estado y el movimiento fascista... En la guerrilla civil, el movimiento fascista estuvo alineado con el Estado, no contra el Estado.”<sup>83</sup>

Compartimos las conclusiones de Enzo Santarelli en su *Introducción* a los escritos gramscianos sobre el fascismo: “hoy que el choque entre democracia, socialismo y neofascismo parece incluso reavivarse y reproducirse, en una alternativa más estrecha entre nuevas formas autoritarias y posibles desarrollos de tipo socialista, los escritos y las intervenciones de Gramsci sobre la problemática histórico-social del fascismo siguen vigentes en toda su capacidad de análisis.”<sup>84</sup> Consiguientemente, a partir de esta caracterización de los conceptos fundamentales de la obra gramsciana podemos concluir, tal como lo hace D. Losurdo, que hoy es necesario caminar *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*,<sup>85</sup> de esa manera, como propone André Tosel, “volver a dar la palabra a las clases subalternas, de tal suerte que puedan apropiarse y producir así los saberes necesarios para su acción y su praxis”,<sup>86</sup> preparándonos, como plantea Raul Mordenti, para la praxis política liberadora con *Gramsci e la rivoluzione necessaria*.<sup>87</sup>

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS de ANTONIO GRAMSCI**

- GRAMSCI, A., [Ant] *Antología*, selec. y trad. de M. Sacristán, México, Siglo XXI, 1970
- GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, (6 vol.), Ed. Era-BUAP, México, 1999-2000.
- \_\_\_\_\_ [M.H.] *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, Juan Pablos, 1975
- \_\_\_\_\_ [Maq.] *Notas sobre Maquiavelo...*, México, Juan Pablos, 1975
- \_\_\_\_\_ [Ri] *El risorgimento*, México, Juan Pablos, 1980.
- \_\_\_\_\_ [Int.] *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1975
- \_\_\_\_\_ [P y P] *Pasado y presente*, México, Juan Pablos, 1977
- \_\_\_\_\_ [LVN] *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos, 1976
- \_\_\_\_\_ *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Ed. Pasado y Presente, 1981
- \_\_\_\_\_ *Cartas de la cárcel*, coed. Era / B.U.A.P., F.I. Gramsci, México, 2003
- \_\_\_\_\_ *Sobre el fascismo*, Ed. Era, México, 1979

<sup>83</sup> GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, v. 3, p. 111; *Pasado y Presente*, p. 106, Juan Pablos, México, 1977

<sup>84</sup> SANTARELLI, E., “Introducción”, in GRAMSCI, A., *Sobre el fascismo*, p. 28

<sup>85</sup> LOSURDO, D., *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*, in *Critica marxista*, n. 5/6, sett.-dic., 1997, pp. 72-82; Durante, L., *Gramsci nel mondo di oggi*, in *Critica marxista* n. 1-2, genn., aprile 1999, pp. 119-122; cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Para leer a Gramsci en el siglo XXI”, in *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca, México, 2011, pp. 97 ss.

<sup>86</sup> TOSEL, A., “Philosophie et politique chez Gramsci”, in *La philosophie saisie par l’histoire*, Paris, 1999

<sup>87</sup> MORDENTI, R., *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Roma, Editori Riuniti, 2007

### en italiano

- GRAMSCI, A., *Il pensiero di Gramsci*, a cura di C. Salinari et al, Editori Riuniti, Roma, 1972
- 
- Gli intellettuali e l'organizzazione Della Cultura*, Riuniti, Roma, 1971
- 
- Il materialismo storico e la filosofia de B. Croce*, Riuniti, Roma, 1971
- 
- Il risorgimento*, Riuniti, Roma, 1971
- 
- Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 1971
- 
- L'ordine nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Torino, 1972
- 
- Note Sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Riuniti, Roma, 1974
- 
- Pasato e Presente*, Einaudi, Torino, 1974
- 
- Scritti Giovanilli*, Einaudi, Torino, 1958
- 
- Scritti Politici*, Riuniti, Roma, 1973

### Sobre Gramsci

---

- ANDERSON, P., *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Ed. Fontamara, 1978
- BADALONI, N., et al., *Filosofía y política en el pensamiento de Gramsci*, México, Ed. Cultura P., 1988
- BADALONI, N., et al., *Gramsci e il marxismo contemporáneo*, Editori Riuniti, roma 1990
- BOBBIO, N., *Gramsci e la concezione della società civile*, Fertrinelli, Milano, 1976
- BUCI-GLUCKSMANN, Ch., *Gramsci y el Estado*, México, Siglo XXI, 1978
- COUTINHO, C.N., *Introducción a Gramsci*, México, Ed. Era, 1986
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *Ensayos sobre Gramsci*, Ed. Materiales, Barcelona, 1978
- FERNÁNDEZ BUEY, F. et al., *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1976
- HOBBSAWM, E., et al., *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Ed. Fontamara, 1981
- HOBBSAWM, E., et al., *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, México, UAP, 1978
- LOSURDO, D., *Antonio Gramsci: dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti Editrice, Roma, 1997
- MORDENTI, R., *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Editori riuniti, Roma, 2007
- PIÑÓN G., F., *Gramsci: Preolegómenos. Filosofía y política*, México, CES A. Gramsci, 1987
- PORTANTIERO, J.C., *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1897
- PORTELLI, H., *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1973
- SALVADORI, M., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino, 1970
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., "Para leer a Gramsci...", in *De Marx al marxismo...* Itaca, México, 2011,

### REVISTAS

#### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE,**

##### **1972, T. 35, Cahier 2**

Sichirrollo, L., *L'elaboration philosophique du marxisme chez Gramsci*, pp. 195-207

#### **CRITICA MARXISTA (italia)**

- n. 6, nov.-dic., 1986**, De Giovanni, B., *La lettura di Gramsci*, pp. 117-132
- n. 2-3, mar-giugno, 1987**, Badaloni, N., *Teoria gramsciana delle dislocazioni egemoniche*, pp. 29-54
- Chiarante, G., *Società civile e riforma intellettuale e morale*, pp. 55-66
- Izzo, Francesca, *Filosofia della prassi e concezione della modernità*, pp. 141-166
- Monasta, C., *Intellettuali e direzione politica*, pp. 203-222
- Prestipino, G., *Politicità della riforma intellettuale e morale*, pp. 249-280
- Tortorella, A., *Consenso e libertà*, pp. 307-314
- n. 6, nov.-dic. 1987**, Badaloni, N., *Egemonia e azione politica: una discussione critica*, pp. 5-18
- Telò, M., *Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modernizzazione*, pp. 73-102
- n. 2, mar- aprile, 1988**, La Porta, L., *Il "rivoluzionario" di Gramsci*, pp. 180-182
- n. 5, sett.-ott., 1988**, Texier, J., *Significati di società civile in Gramsci*, pp. 5-36
- Zanardo, A., *Gramsci e la concezione della vita morale*, pp. 37-74
- Finelli, R., *Universale concreto e universale astratto nel pensiero gramsciano*, pp. 75-86
- n. 6, nov.-dic., 1988**, La Porta, L., *La teoria politica di Gramsci*, pp. 167-172

- n. 2, mar- apr., 1990**, Rolfini, C., *L'idea di "riforma intellettuale e morale" nei "Quaderni..."*, pp. 127-150  
Morgia, C., *Gramsci e la "volontà di futuro"*, pp. 185-189
- n. 3, maggio-giugno 1990**, Lichtner, M., *Gramsci: l'agire politico come orizzonte di senso*, pp.79-104  
Finelli, R., *Soggetto e differenza. Il marxismo e la filosofia del postmoderno*, pp. 131-145  
Infranca, A., *La controversia ermeneutica*, pp. 185-188
- n. 4, jug.-ago. 1990**, Baratta, G., *Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci*, pp. 95-108
- n. 1, gen.-feb. 1991**
- n. 6, nov.-dic., 1991**, Buttigieg, Joseph A., *Il metodo di Gramsci*, pp. 5-28  
Kallscheuer, O., *Morale e senso commune in Gramsci*, pp. 43-56  
Buissière, E., *Il Machiavelli di Gramsci*, pp. 69-84  
Jauli, A., *Senso commune e monde oggettivo nei "Quaderni"*, pp. 85-94
- n. 1, genn.-febb. 1992**, Natta, A., *Da Gramsci a noi*, pp. 35-47
- n. 2, mar- aprile, 1992**, Finelli, R., *Gramsci, Marx e il post-moderno*, pp. 58-65
- n. 3-4, maggio-ago. 1992**, Losurdo, D., *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, pp. 53-63  
Bidet, J., *La teoria della modernità e i problema del comunismo*, pp. 64-77
- n. 5, sett.-ott., 1992**, Trincia, F.S., *Apologia della libertà*, pp. 65-77
- n. 4, jug.-ago. 1994**, Badaloni, N., *Gramsci e l'economia polita. Discussione con Lunghini*, pp. 35-41  
La Porta, L., *Gramsci e Lukács oggi*, pp. 71-72
- n. 1, gen.-feb., 1995**, Barbagallo, F., *Stato, nazione e democrazia*, pp. 17-22
- n. 4, julio-ago. 1996**, Löwy, M., *Gli intellettuali latinoamer. e la critica sociale della modernità*, pp. 47-52  
Liguori, G., *Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, pp. 65-67
- n. 4, lug. -ago.1997**, Baratta, G., *Lotte di egemonia nell'epoca di "Americanismo e postfordismo"*, pp. 47-58
- n. 5/6, sett.-dic., 1997**, Coutinho, C.N., *Democrazia e socialism in Gramsci*, pp. 37-48  
Finelli, R., *Gramsci filosofo della prassi*, pp. 49-55  
Losurdo, D., *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*, pp. 72-82
- n. 1, genn.-febb. 1998**, Mortellaro, I., *La lotta per l'egemonia al tempo del mercato unico mondiale*, pp. 12-20  
Boccia, M.L., *Declino della politica*, pp. 43-49  
Buttigieg, J.A., *Sulla categoria gramsciana di "subalterni"*, pp. 55-62  
Tosel, A., *Forza e limiti della filosofia della prassi*, pp. 63-73  
Zangheri, R., *Dal materialismo storico alla filosofia della prassi*, pp. 74-78
- n. 4, luglio-ago., 1998**, George, S., *La mondializzazione e i pericoli per la democrazia*, pp. 17-22  
Losurdo, D., *Uguaglianza, universalità, differenza*, pp. 55-66
- n. 5, sett.-ott., 1998**, Liguori, G., *Stato e "mondializzazione" in Gramsci*, pp. 47-58
- n. 1-2, genn., aprile 1999**, Ravaioli, C., *L'utopia come strumento politico*, pp. 112-115  
Durante, L., *Gramsci nel mondo di oggi*, pp. 119-122
- n. 3, maggio-giugno 1999**, Losurdo, D., *Progresso/reazione o emancipazione/de-emancipazione?*, pp. 45-54  
La Porta, L., *Gramsci e Arendt: verità e praxis*, pp. 67-72
- n. 4, julio-ago. 1999**, Serra, M., *Pensiero negativo come filosofia pratica*, pp. 62-68  
Infranca, A., *Etica come liberazione*, pp. 71-72.
- n. 5, sett.-ott., 1999**, Tosel, A., *La mondializzazione capitalistica o la filosofia che non pensa più*, pp. 59-66  
Infranca, A., *Un futuro per la politica*, pp. 75-76
- n. 1, genn.-feb., 2001**, Cavallaro, L., *La "trasformazione". Sul concetto di persona in Gramsci*, pp. 51-60
- n. 3/4, marzo-giugno 2001**, Coutinho, C.N., *Il concetto di politica nei "Quaderni del carcere"*, pp. 69-77  
Losurdo, D., *Idea di época storica in Marx e analisi del nostro tempo*, pp. 85-94
- n. 5, sett.-ott., 2001**, Infranca, A., *La "coda del diavolo". Aricò, Gramsci e l'America latina*, pp. 41-48
- n. 6, nov.-dic., 2001**, Viansino, G., *Gramsci e l'antichistica*, pp. 52-56  
Orlandi, C., *Spazi di confronto tra Marx e Gramsci*, pp. 75-76

- n. 4, julio-ago., 2002**, Ercolani, P., *La miseria della filosofia impolitica*, pp. 61-68  
Foglio, G., *Dentro la crisi della sinistra*, pp. 78-80
- n. 1, genn.-febb., 2003**, Garibaldo, F., *Neoliberalismo e crisi del vecchio blocco*, pp. 41-44  
**n. 2, marzo-aprile 2003**, Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*, pp. 45-54  
Burgio, A., Sulla, ... *Tra disordine mondiale e autocoscienza collettiva*, pp. 55-67  
**n. 3-4, maggio-ago., 2003**, Losurdo, D., *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, pp. 31-44  
Ciccarelli, R., *Teoria delle egemonie storiche in Gramsci*, pp. 70-83  
**n. 6, nov.-dic., 2003**, Kebir, S., *Gramsci, Stato e democrazia oggi*, pp. 24-28  
Frosini, F., *Sulla "traducibilità" nei Quaderni di Gramsci*, pp. 29-38
- n. 1, genn-feb. 2004**, Livorsi, F., *Gramsci e Machiavelli*, pp. 49-61  
**n. 2-3, marzo-giugno 2004**, Losurdo, D., *Società civile et Stato: Hegel, Marx e i due liberalismi*, pp. 45-58  
**n. 4, luglio-agosto 2004**  
Giordano, F., *Contro la crisi della politica*, pp. 31-32  
Tortorella, A., *Un'altra idea della politica*, pp. 40-46  
**n. 5, sett.-ott., 2004**, Viansino, G., *Stati Uniti; la forza senza egemonia della nuova Roma*, pp. 43-55  
Vander, F., *La democrazia nell'epoca della globalizzazione*, pp. 76-78  
**n. 6, nov.-dic., 2004**, Favilli, P., *La storia e lo spettro di Marx*, pp. 37-44  
Duichin, M., *Marx dopo il marxismo secondo Rockmore*, pp. 50-56
- n. 3-4, Maggio-ago. 2006**, Meta, Ch., *Sul pensiero politico di Gramsci*, pp. 117-118
- n. 1, genn.-febb. 2007**  
Semeraro, G., *La praxis di Gramsci...*, pp. 25-34  
**n. 2, marzo-aprile 2007**  
Coutinho, C.N., *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma*, pp. 21-26  
**n. 5, sett.-ott. 2007**  
Mastroianni, R., *Globalizzazione e nuova sinistra di trasformazione*, pp. 27-34  
Vander, F., *La ricerca della sinistra*, pp. 35-40  
Corradi, C., *Il futuro del marxismo: crisi o sviluppo?*, pp. 69-72  
**n. 3-4, maggio-ago. 2007**  
Prestipino, G., *Egemonia e democrazia tra Stato e società civile*, pp. 53-62
- n. 2-3, marzo-giugno 2008**  
Coutinho, C. N., *Il concetto di volontà collettiva in Gramsci*, pp. 33-36  
**n. 1,- genn.-febb. 2008**, Giovanni Semeraro, *Lo «Stato etico» di Gramsci nella costruzione politica dei movimenti popolari*  
**n. 2-3, marzo-giugno 2008**, Coutinho, C. N., *Il concetto di volontà collettiva in Gramsci*, pp. 33-36  
**n. 5, sett.-ott. 2008**, Bandoli, F., *La costruzione di una nuova sinistra*, pp. 18-21
- n. 1, genn.-febb. 2009**, Joseph Francese, *Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa «für ewig»*  
**n. 2, marzo-aprile 2009**, Marianna Colacicco, *Il principe e l'angelo. ... del moderno in Benjamin e Gramsci*  
**n. 3,4, maggio-ago 2009**, Aldo Tortorella, *Guardiani del sepolcro?*  
**n. 5, sett.-ott. 2009**, Vladimiro Giacché, *Democrazia e crisi*
- n. 2, marzo-aprile 2010**,  
Cristina Corradi, *L'eredità di Marx*  
Peter Thomas, *Gramsci e il primato della politica*  
**n. 3,4, Maggio-ago 2010**, Giuseppe Prestipino, *Dubbi marxisti su teorie marxiane. Ripartire*  
Irene Viparelli, *Leggere Marx*  
**n. 5, sett.-ott 2010**, Aldo Tortorella, *Crisi politiche e abiezioni morali*  
Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*  
Paolo Ercolani, *Antonio Gramsci e la lezione del Novecento*  
Fabio Vander, *Sinistra e liberismo*  
Stefania Tarim, *Etica e politica nell'epoca dell'interculturalità*



**n. 6, nov.-dic., 2010**, Aldo Tortorella, *Lavoro e libertà*  
Aldo Tortorella, *Destra e sinistra, categorie attuali*

**n. 2, marzo-aprile 2011**, Guido Liguori, *Mov. sociali e ruolo del partito nel pensiero di Gramsci e oggi*

**n. 5, sett.-ott 2011**, Aldo Tortorella, *La doppia immagine*

Fabio Vander, *Democrazia, socialismo, partiti politici*

Fabio Frosini, *Fascismo, parlamentarismo e lotta per il comunismo in Gramsci*

**n. 6, nov.-dic., 2011**, Guido Liguori, *Tre accezioni di «subalterno» in Gramsci*

**n. 1, genn.-febb. 2012**, Aldo Tortorella, *I tecnici e la politica*

Mario Sai, *I ceti medi oggi: cambiamenti culturali e politici*

Carlos Nelson Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa* 2 - 3, 2012

Giuseppe Prestipino, *Dall'ambiguo ritorno del "religioso" al primato dell'etico-politico*

Alberto Burgio, *Note sull'idea gramsciana di «società civile»*

Fabio Frosini, *Da Marx a Gramsci: «forma di vita»*

Luciana Aliaga, *Alvaro Bianchi, La scienza politica di Pareto e Gramsci*

Claudio Valerio *Vettraino, La teoria dei bisogni: Marx dopo Agnes Heller*

Guido Liguori, *Uscire dal capitalismo in crisi*

Antonino Infranca, *Ripensare Marx*

**II.- DIALÉCTICA UTOPIA Y ESPERANZA EN ERNST BLOCH**

J. M. Gómez-Heras, sostiene que “Bloch no es sólo el filósofo del futuro. Es también el heredero de un pasado a recuperar en el horizonte de la utopía... El marxismo maduro de Bloch se presentará como el aglutinante y heredero de un patrimonio de liberación y progreso amenazado por las dictaduras fascistas. En él se dan cita el legado de la filosofía clásica y las fuerzas progresistas del mundo... El resultado es un socialismo humanista e integrador, en el que la herencia del pasado y los forcejeos del presente se aúnan en la empresa de crear un futuro donde desaparezca la alienación e impere la libertad.” Es necesario destacar que esta valoración proviene de un teólogo y serio estudioso de la obra blochiana.<sup>1</sup>

Se han traducido al español las obras fundamentales de este filósofo, aunque son pocos los estudios publicados en esta lengua. Por fortuna, en otras latitudes se han efectuado esfuerzos para recuperar esos estudios. Destaca en lengua francesa la obra coordinada por Gérard Raulet, *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*<sup>2</sup>, en la que se integran más de veinte artículos de estudiosos franceses y europeos sobre diferentes facetas de la obra filosófica blochiana; Raulet sostiene en su *Presentación* que “la vida y la obra de Bloch son consagradas enteramente a la rehabilitación de la imaginación revolucionaria y a la lucha contra la dominación, sus mitos o la “falsa desmitologización” ( p. 9) En el coloquio efectuado en el Goethe Institut de Paris *Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*<sup>3</sup> se presentaron veinte artículos de especialistas en las obras de esos dos filósofos, –celebrados y homenajeados con motivo de su centenario– en los que se discuten los principales conceptos de sus obras

En lengua alemana destaca la obra coordinada por Burghart Schmidt, *Materialien zu Ernst Blochs “Prinzip Hoffnung”*<sup>4</sup>, en la que se recogen más de cuarenta artículos en los que se analizan múltiples aspectos de la obra de nuestro filósofo. Años después publicó la obra colectiva *Seminar: Zur Philosophie Ernst Bloch*, en la que se recoge una docena de artículos sobre la obra del filósofo.

En lengua española se publicó una antología de textos presentados por J. M. Gómez-Heras *Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*,<sup>5</sup> en los que se presentan los conceptos más representativos de la obra blochiana. Como producto de de los trabajos de un Coloquio se publicó la obra colectiva promovida y coordinada por Gómez Caffarena *A favor de Bloch*<sup>6</sup> (1977), en la que se publican cinco artículos sobre la obra del filósofo, así como un inédito del propio Bloch. *El hombre del realismo utópico*, en el cual se sintetizan sus conceptos fundamentales.

---

<sup>1</sup> GÓMEZ-HERAS, J. M., *Soc. y Utopía en Ernst Bloch*, pp. 35 y 366

<sup>2</sup> RAULET, G., *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, 1976.

<sup>3</sup> ACTES-SUD, *Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*, Goethe Institut, Paris, 1985.

<sup>4</sup> SCHMIDT, B., *Materialien zu Ernst Blochs “Prinzip Hoffnung”*, 1978.

SCHMIDT, B., *et al.*, *Seminar: Zur Philosophie Ernst Bloch*, 1983.

<sup>5</sup> GÓMEZ-HERAS, J. M., *Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*, 1993.

<sup>6</sup> GÓMEZ CAFFARENA, J., *A favor de Bloch*

Entre los estudiosos que han dedicado sus mejores esfuerzos para divulgar y analizar la obra blochiana se distingue Arno Münster, quien ha publicado sus trabajos en lengua alemana y francesa: *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*<sup>7</sup> (1977); *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch* (1985); *Ernst Bloch: messianisme et utopie* (1989); *L'utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie* (2003). Los trabajos del coloquio organizado por Gérard Raulet, *Strategies de l'utopie*<sup>8</sup> (1979) asumen el legado blochiano para analizar diversos aspectos de la vida. ++ Asimismo, G. Raulet en su obra *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité* el autor asume y resume el legado blochiano y marxiano para reflexionar sobre las cuestiones de orden ecológico. En el texto del teólogo alemán J. Moltmann *El experimento esperanza*<sup>9</sup> (1975), así como en el del mismo J. Moltmann y L. Hurbon *Utopía y esperanza. Diálogos con Ernst Bloch* se recuperan las aportaciones blochianas en sus propias reflexiones teológicas.

En España destacan los trabajos de J. M. Gómez-Heras *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*<sup>10</sup> (1977) que presenta el amplio espectro de los conceptos de la filosofía de Bloch; el estudio de J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch: Utopía y esperanza*<sup>11</sup> (1983) que expone una síntesis de los principales conceptos de la obra de Bloch; el excelente trabajo de F. Serra J., *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*<sup>12</sup> (1998) que resume y caracteriza minuciosamente el pensamiento político y la concepción del Derecho Natural de Bloch y se efectúa un esfuerzo para avanzar en la comprensión de sus conceptos, y el trabajo de síntesis y divulgación de V. Ramos Centeno, *Bloch (1885-1977)*<sup>13</sup> en el que se presenta una breve selección de los conceptos básicos de nuestro filósofo.

En Italia descuella el trabajo de S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*<sup>14</sup> (1978), en la que el autor reflexiona sobre los conceptos de utopía concreta, esperanza y la relación hombre naturaleza, y presenta un debate contra el estalinismo. Remo Bodei es autor de *Multiversum. Tempo e historia in Ernst Bloch*<sup>15</sup> (1979), en el que se subrayan los conceptos fundamentales de nuestro filósofo. M. Cangiotti escribió *Di cosa e fatta la speranza: lettura di Bloch*<sup>16</sup> (1985) en el que se caracterizan y analizan los principales aspectos de la obra de Bloch. Finalmente, en el libro de G. Crinella *Saggi sull'utopia*<sup>17</sup> (1988) el autor reflexiona sobre los conceptos de Utopía, Esperanza y Libertad en la filosofía blochiana.

---

<sup>7</sup> MÜNSTER, A., *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (1977); *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch* (1985); *Ernst Bloch : messianisme et utopie* (1989) ; *L'utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*, (2003)

<sup>8</sup> RAULET, G., *Strategies de l'utopie; Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*

<sup>9</sup> MOLTSMANN, J., *El experimento Esperanza;*

<sup>10</sup> MOLTSMANN, J., et al, *Utopía y esperanza. Diálogos con Ernst Bloch*

<sup>11</sup> GÓMEZ-HERAS, J. M., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*

<sup>12</sup> SERRA, J., *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*

<sup>13</sup> RAMOS CENTENO, V.B., *Bloch*

<sup>14</sup> ZECCHI, S, *Utopia e speranza nel comunismo*; Ed. Esp. *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza...*

<sup>15</sup> BODEI, R., *Multiversum. Tempo e historia in Ernst Bloch*

<sup>16</sup> CANGIOTTI, M., *Di cosa e fatta la speranza: lettura di Bloch*

<sup>17</sup> CRINELLA, G., *Saggi sull'utopia*

El proceso de construcción de la enorme obra filosófica de Bloch no puede comprenderse, obviamente, sin considerar la historia intelectual y política de este filósofo. Por fortuna hoy disponemos de la excelente biografía elaborada por Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*,<sup>18</sup> en la que nos muestra minuciosamente las etapas de la experiencia política e intelectual de nuestro filósofo, así como el paciente proceso de elaboración de sus grandes obras.

### **El legado de la dialéctica hegeliana**

La apropiación y valoración del legado hegeliano efectuadas por Ernst Bloch ha sido subrayada por todos los estudiosos de su obra. Son representativos los artículos de F. Fergnani, *Der Bann der Anamnesis. Bloch über Hegel* (1971) y el de G. Petrovick, *Ernst Blochs Hegelverständnis und der Systemgedanke* (1975)<sup>19</sup> Efectivamente, Bloch asume seriamente la apropiación y el debate con el legado filosófico de Hegel, lo que se manifiesta especialmente en su obra *Sujeto-Objeto*, que consagra al estudio sistemático de las magnas obras de aquel filósofo, a su valoración y a la recuperación crítica de sus aportaciones fundamentales. Nuestro filósofo sostiene que “Hegel es el maestro que puso los cimientos para la conciencia avanzada moderna... Quien aspire a la verdad tiene que adentrarse en esta filosofía, aunque la verdad no se detenga en ella. Hegel negó el porvenir. Ningún porvenir renegará de Hegel.” (p.12) Consiguientemente, Bloch subraya que “no fue, pues, la mera coincidencia de que Marx fuese discípulo de Hegel, sino la lógica misma de la cosa, lo que hizo que se mantuviesen a la orden del día, en el marxismo, tantos términos tomados del lenguaje filosófico hegeliano.”(p. 382)

En consecuencia, Bloch afirma que “quien, en el estudio de la dialéctica histórico-materialista, pasa por alto a Hegel, no tiene ninguna probabilidad de conquistar por completo el materialismo histórico-dialéctico.”(p. 14) En el mismo sentido concluye que “Hegel está de actualidad en toda época, sobre todo cuando la época en parte se extravía y en parte queda petrificada... Pero el método de Hegel, distanciándose de la seducción de lo acabado, vuelve a romper –y con qué inmensidad- con lo que falsamente se consideraba perfecto, y lo hace explotar desde dentro.... Así, todavía hoy, rompe Hegel la continuidad con su apertura hacia delante allí donde aún no ha sido puesto sobre sus pies... Así se asigna a la humanidad una tarea que es por diversas razones común a todos: el deber de luchar en todas partes contra lo encostrado, para mantener la existencia en transición y fluidez.”(p. 16) En ese mismo tenor concluye esta obra con un capítulo intitulado “*Dialéctica y esperanza*”, en el cual destaca la función de la mirada histórica y dialéctica: “Solamente en esta dialéctica, la del acaecer no contemplado, no vuelto a cerrar sobre la historia contemplada, es el saber mismo factor de cambio... El descubrimiento del futuro en el pasado es filosofía de la historia... El movimiento real hacia su realidad ha comenzado, ahora por fin, conscientemente, contra la enajenación de todos los hombres y las cosas, a favor de que el ser-sí-mismo llegue a sí... Esta es la antiquísima intención hacia la felicidad: que lo interior se haga exterior, que lo exterior llegue a ser lo interior, intención

---

<sup>18</sup> MÜNSTER, A., *L'utopie concrète d'Ernst Bloch: une biographie*

<sup>19</sup> FERGNANI, F., *Der Bann der Anamnesis. Bloch über Hegel* (1971); PETROVICK, G., *Ernst Blochs Hegelverständnis und der Systemgedanke* (1975), in *Materialien...*

que no embellece y cierra, como en Hegel, el mundo existente, sino que está aliada con las propiedades de la realidad aún inexistentes, que son portadoras de futuro.” (cap. XXV, pp. 473-481). Arno Münster concluye que “Bloch conserva más bien la caracterización auténtica del parentesco Hegel/Marx... trazando cierto número de *líneas de demarcación* y sin perder de vista los elementos y los motivos de continuidad. Es en este contexto general que los motivos específicos de la crítica y de la interpretación del pensamiento hegeliano por E. Bloch encuentran su legitimación.”<sup>20</sup>

## El legado marxiano

La apropiación explícita del legado marxiano es manifiesta y recurrente en cada una de las obras blochianas, en las cuales se destacan y recuperan diferentes conceptos del filósofo de Tréveris. En *Materialien...* se publicaron algunos artículos sobre esta cuestión: de J. v. Kempfski, *Hoffnug als Kritik* (1964); de P. Furter, *Ernst Bloch... in der Discusion übers utopische Denken* (1966); de R. Bodei, *Ernst Blochs utopischer Marxismus...* (1972); de D. Gross, *Bewusstseinsveränderun durch revolutionäre Phantasie*<sup>21</sup> (1973), en los cuales se discuten varios aspectos de ese legado. En vida de Bloch se publicó *Über Karl Marx*<sup>22</sup> (1973), compilación de los principales artículos y capítulos de sus obras fundamentales: *Sujeto-Objeto: “Marx y la Dialéctica idealista”*; *El Principio Esperanza: Karl Marx y la humanidad...*; las 11 *Tesis sobre Feuerbach*; *Derecho Natural...*: “*El hombre y el ciudadano en Marx*”, además de un par de artículos adicionales: *Der Student Marx* (1951) y *Marx, aufrechter Gang, konkrete Utopie* (1968). Resultaría inútil e innecesario detenernos para abundar sobre esta cuestión.

En relación a la concepción blochiana acerca del materialismo, recordemos que Bloch publicó en 1972 su obra *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und substanz*, cuyo título parecería encontrarse en consonancia con los conceptos del *Diamat*; empero, se trata más bien de la refutación de esos conceptos propios de esa visión, puesto que el concepto de *Materia* en Bloch es equivalente con el concepto de *Realidad*. Francine Markovits caracteriza la concepción blochiana como “un materialismo ambiguo”, precisando que “la ambigüedad de la posición blochiana corresponde a la articulación de un finalismo y de un materialismo, se ve paradójicamente unirse a un trabajo de la finalidad, una postulación de materialismo.”<sup>23</sup>

Ernst Bloch publicó *El espíritu de Utopía* en 1918, obra en la cual reconocía la subsistencia de una dimensión utópica en la obra de Marx: “se impone el deber de situar a Marx en el espacio superior, en la nueva y la más auténtica aventura de la vida liberada, en la finalidad de la sociedad.... De esta manera, el universo lejano de Utopía ofrecerá la

---

<sup>20</sup> MÜNSTER, A., *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, cap VII, p. 145

<sup>21</sup> KEMPSKI, J. v., *Hoffnug als Kritik* (1964); FURTER P., *Ernst Bloch... in der Discusion übers utopische Denken* (1966); BODEI, R., *Ernst Blochs utopischer Marxismus...* (1972); GROSS, D.; *Bewusstseinsveränderun durch revolutionäre Phantasie*

<sup>22</sup> BLOCH, E., *Über Karl Marx*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973

<sup>23</sup> MARKOVITS, F., “*Un materialismo ambiguo*”, in RAULET, G., *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*; cf. MÜNSTER, A., “*Il concetto di materia aperta nell'ontologia utopica di Ernst Bloch*”, in *Gramsci e il marxismo contemporáneo*, Ed. Riuniti, Roma, 1990, pp. 327-355

imagen de una construcción donde nada será más rentable económicamente; cada uno produciendo según sus capacidades, cada uno consumiendo según sus necesidades; cada uno estando abierto, estando en ruta hacia el hogar de la humanidad a través de la oscuridad del mundo, más o menos avanzado según su contribución, su cualidad moral y espiritual de predicador. Es así solamente que es necesario comprender la nueva vida, devenida tanto radical como ortodoxa, es así solamente que la organización la más precisa y el realismo de la teoría económica pueden religarse a la mística política y legitimarse por ella... Es así solamente como la comunidad se desplegará, siendo escogida libremente, en un orden liberado de la violencia porque ha sido liberado de las clases *por encima de* la sociedad que se contentará de aliviar y por encima de la economía social organizada de manera comunista... He aquí que hacia toda cosa un soplo venido de lejos nos precede, el alma se aclara, el pensamiento verdaderamente creador se despierta. Lo que aquí aparece llamado a un rol activo llega seguramente a su hora, a la hora justa de la filosofía de la historia, viene a justo título, incluso si no son los hombres actualmente en vida, sino solamente los tiempos a venir los que deben ser el testimonio y el revelador.”<sup>24</sup> Estos conceptos fueron formulados a contracorriente, en la época en la que dominaba el “marxismo” vulgar.

En 1923 publicó su *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*<sup>25</sup>, obra en la que muestra el carácter revolucionario de las formulaciones teológicas de Münzer: “acaban por unificarse el marxismo y la ilusión de lo absoluto en una misma singladura y un mismo plan de operaciones, y lo hacen en cuanto energía de este viaje y conclusión de todo universo ambiente en el que el ser humano fuera un ser oprimido, despreciable y acabado, en cuanto organización del planeta Tierra y vocación, creación e imposición del Reino. Münzer, junto con todos los milenaristas, permanece como pregonero a lo largo de este viaje tempestuoso... Es tiempo ya para el Reino, y en este sentido se proyecta, radiante, nuestro espíritu, que nunca cejará ni conocerá la desilusión... Alienta abiertamente una vida distinta, irresistible, y se retira ya el fondo angosto de la escena de la historia, de la polis y de la cultura; irrumpe la luz del alma, la hondura, un firmamento de ensueño que todo lo recubre, estrellado desde el nadir al cenit, y se despliegan los firmamentos verdaderos, y es irrefrenable el avance de nuestra decisión hacia aquel símbolo misterioso, que persigue con su voluntad nuestra tierra, oscura, anhelante y difícil, desde el comienzo de los tiempos.”<sup>26</sup> Visiblemente, estos conceptos se encuentran en la antípoda del materialismo dominante en esa época.

Varios años más tarde publicó su obra *Sujeto objeto, el pensamiento de Hegel* (1949),<sup>27</sup> en la cual estudia, analiza y caracteriza con precisión cada una de las grandes obras de Hegel y muestra su profunda relación con la propia obra de Marx. Así afirma que “no fue, pues, la mera coincidencia de que Marx fuese discípulo de Hegel, sino la lógica misma de la cosa, lo que hizo que se mantuviesen a la orden del día, en el marxismo, tantos términos tomados del lenguaje filosófico hegeliano... Hegel está de actualidad en toda época, sobre todo cuando la época en parte se extravía y en parte queda petrificada... el método de Hegel,

---

<sup>24</sup> BLOCH, E., *L'esprit de l'utopie*, cap. *Karl Marx, la mort et l'apocalypse*, p. 295 y 322

<sup>25</sup> BLOCH, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 254-255

<sup>27</sup> BLOCH, E., *Sujeto objeto, el pensamiento de Hegel*

distanciándose de la seducción de lo acabado, vuelve a romper con lo que falsamente se consideraba perfecto.”<sup>28</sup> Así, cuando caracteriza la concepción hegeliana sobre el Estado plantea que “debiendo... tenerse siempre presente tan pronto como surge la supuesta idolatría hegeliana del Estado, que este filósofo nunca confiere al Estado una dignidad absoluta, sino solamente una dignidad objetiva.”<sup>29</sup> Resulta particularmente significativo el hecho de que concluye este libro con un hermoso capítulo denominado *Dialéctica y esperanza*, en el cual plantea que “Por la potencia y la continua madurez de su obra, Hegel será siempre un reencuentro continuo, fecundo y dichoso, acreedor al respeto y a la gratitud de los hombres.. Lo racional puede llegar a ser real, lo real puede convertirse en racional; todo depende de la fenomenología, es decir, de la historia de los fenómenos de la verdadera acción. Esta es una acción de lo verdadero o terminación de su prehistoria que todavía dura; es la transformación del mundo según su tendencia material y dialéctica; es la concordancia de la teoría-praxis humana con una realidad coincidente consigo misma... Cuanto más urgente es el dominio de los medios que llevan a esta meta, más clara es ésta como objetivación de los sujetos y como mediación subjetual de los objetos... El movimiento real hacia su realidad ha comenzado, ahora por fin, conscientemente, contra la enajenación de todos los hombres y las cosas, a favor de que el ser-sí mismo llegue a sí... Esta es la antiquísima intención hacia la felicidad: que lo interior se haga exterior, que lo exterior llegue a ser lo interior; intención que no embellece y cierra, como en Hegel, el mundo existente, sino que está aliada con las propiedades de la realidad aún inexistentes, que son portadoras de futuro.”<sup>30</sup>

En su magna obra filosófica, *El Principio Esperanza*,<sup>31</sup> como se sabe, el filósofo desarrolla una concienzuda interpretación dialéctica y un meticuloso estudio histórico sobre la función que han tenido las utopías y los ensueños libertarios en la transformación histórica de las sociedades. En el *Prólogo* el filósofo de la dialéctica de la *Utopía* y la *Esperanza* formula tesis que sintetizan la amplísima construcción conceptual que propone en esta obra: “*La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno...* El futuro auténtico de la especie en proceso abierto queda... cerrado y extraño a toda mera actitud contemplativa. Sólo un pensamiento dirigido a la mutación del mundo, informado por la voluntad de mutación, puede enfrentarse con el futuro –espacio originario e inconcluso ante nosotros—no con apocamiento, y con el pasado no como hechizo. Lo decisivo es, por tanto, lo siguiente; sólo el saber en tanto que teoría-praxis consciente puede hacerse con lo que está en proceso de devenir y es, por ello, decible... La filosofía marxista es filosofía del futuro, es decir, también del futuro en el pasado; en esta conciencia concentrada de frontera, la filosofía marxista es teoría-praxis de la tendencia inteligida, una teoría-praxis viva, confiada en el acontecer, con la mirada fija en el *novum*. Y lo decisivo: la luz, a cuyo resplandor se reproduce e impulsa al *totum* en proceso inacabado, se llama *docta spes, esperanza inteligida dialéctico-materialistamente... El ser que condiciona la conciencia, como la*

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 15, 242, 382

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 242

<sup>30</sup> BLOCH, E., *Op. cit.*, pp. 479-481

<sup>31</sup> BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, (3 tomos), Madrid, Ed. Trotta, 2004, 2006, 2007;  
BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, (3 Bd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993  
BLOCH, E., *Le Principe Espérance*, (3 tomes), Paris, Ed. Gallimard, 1976, 1982, 1991

*conciencia que elabora el ser, se entienden, en último término, sólo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden.* La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.”<sup>32</sup>

En su obra *Ateísmo en el cristianismo*, después de formular complejas reflexiones de orden teológico, filosófico e histórico, con las que muestra la compleja función de la religión, especialmente de la tradición judeo-cristiana, propone conceptos que superan ampliamente las versiones jacobinas simplistas acerca de la religión: “El auténtico marxismo... toma en serio el auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo...; por el contrario: si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si para los marxistas la profundidad del Reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última –esta vez con éxito–. Se dice que había sido grabado en la espada de Florian Geyer, el gran luchador de la guerra campesina: *nulla cruz, nulla corona*. Estas serían también las palabras guías de un cristianismo que al fin se habría desalineado, y el factor emancipador que al fin se habría desalineado, y el factor emancipador, que urge todavía con profundidad tan inexhausta, ofrece igualmente la palabra guía de una dimensión propia y profunda, de un marxismo que llega por fin a ser consciente. *Vivant sequentes*, así se unen, en el mismo camino y en el plan de combate, el marxismo y el sueño de lo incondicionado. Lo humano nunca más alienado, lo barruntable, todavía no encontrado de su mundo posible, ambas cosas se sitúan incondicionalmente en el experimento del futuro, experimento-mundo.”<sup>33</sup>

### **El Estado, la política, el Derecho y la Libertad en Ernst Bloch**

Las cuestiones sobre el *Estado*, la *política*, el *Derecho* y la *libertad* son abordadas a lo largo de las grandes obras de nuestro filósofo, aunque sólo en *Derecho natural y dignidad humana*<sup>34</sup> se formulan reflexiones amplias y explícitas al respecto. Pocos especialistas han efectuado estudios sobre estos conceptos, entre los que se encuentran los artículos de E. Garzón Valdés *Die Polis Ohne Politik* (1963) y el de J. v. Kempfski *Bloch, Recht und Marxismus* (1964)<sup>35</sup> En el artículo de F. González Vicént, *Ernst Bloch y el Derecho Natural* (1977)<sup>36</sup> se presenta una breve caracterización de esa obra blochiana: “el Derecho Natural... parte de una realidad en la que el hombre queda alienado como mercancía, degradado en su propia esencia, y trata de encontrar la latencia de esa realidad... el derecho Natural tiene... presentes ante todo a los “humillados y ofendidos”... el Derecho Natural está dirigido fundamentalmente al logro de la *dignidad*. La significación del Derecho Natural cobra así nuevos acentos. No se trata de extraer consecuencias de una “naturaleza” fuera del tiempo, ni tampoco de construir supuestos ideales fuera de la historia, sino de percibir la tendencia imperativa que late en una situación histórica de aniquilación del

---

<sup>32</sup> BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, v. I, Prólogo, pp. 25-43

<sup>33</sup> BLOCH, E., *Ateísmo en el cristianismo*, p. 255; cf. MILITO, S., *Religione ed emancipazione in Ernst Bloch*, in *CRITICA MARXISTA*, n. 2, marzo-abril 2006, pp. 61-70

<sup>34</sup> BLOCH, E., *Derecho Natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980

<sup>35</sup> GARZÓN VALDÉS, E. *Die Polis Ohne Politik* (1963); KEMPSKI, J. v., *Bloch, Recht und Marxismus* (1964), in *Materialien...*

<sup>36</sup> GONZÁLEZ VICÉNT, F., *Ernst Bloch y el Derecho Natural* (1977), p. 62



hombre como hombre.” Con esos conceptos se destaca hoy la enorme vigencia de la filosofía blochiana.

Como indicamos ya, Francisco Serra, en su amplio y meticuloso trabajo *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*<sup>37</sup> caracteriza el pensamiento político del filósofo, desde sus primeros escritos políticos, su camino hacia Marx, su experiencia en Weimar, el nazismo, la guerra, el exilio, su regreso a Alemania, el movimiento estudiantil de 1968, la teología de la Esperanza, etc. Este investigador dedica el último centenar de páginas a caracterizar los principales conceptos de Bloch en su *Derecho Natural y dignidad humana* (1961). En la conclusión de su estudio, Serra plantea que desde “el impulso originario de Bloch su obra estaba encaminada a la transformación del mundo... Lo más valioso que sigue habiendo en la filosofía jurídica de Bloch es su lectura “crítica” de la historia del Derecho natural y su recuperación para el marxismo de un campo que le pertenece por derecho propio: los derechos del hombre, pero del hombre concreto, de la “libertad real”, de la igualdad “cumplida”, de la “fraternidad solidaria”, despojados de su ambigua procedencia... Lo mejor de la filosofía jurídica de Bloch es lo mismo que lo mejor de su filosofía en general: que no se parece a ninguna otra, que nos abre hacia dimensiones hasta ahora desconocidas, con sus limitaciones y con sus grandiosas prefiguraciones, con su miseria y su grandeza, entendiendo al marxismo como “crítica” y como “utopía”, siempre en camino, a la búsqueda de la sociedad mejor, del mundo verdadero.” (p. 240)

En su espléndida obra *Derecho Natural y dignidad humana*<sup>38</sup> (1961) Bloch reitera su apropiación del legado libertario marxiano y de su postulado categórico: “Derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable” (p X) puntualizando que “no hay una instauración verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación; no hay un verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre.” (*Prólogo*, p. XI) En ese tono especifica su concepción sobre las relaciones de la filosofía del derecho natural y la Utopía, cuando afirma que “aun cuando las utopías sociales y las teorías iusnaturalistas estaban de acuerdo en lo decisivo, en el logro de una sociedad más humana, entre ambas se dan diferencias muy importantes. Concisamente expresadas, estas diferencias son: la utopía social estaba dirigida a la felicidad humana; el Derecho natural, en cambio, a la dignidad humana. La utopía social diseñaba de antemano situaciones en las que dejan de existir los *agobiados y oprimidos*, mientras que el Derecho natural construye situaciones en las que dejan de existir los *humillados y ofendidos*... Por eso ha llegado el momento de unir funcionalmente y superar las diferencias en las antiguas intenciones de dignidad de las teorías iusnaturalistas. Teniendo la plena seguridad de que tan poco posible es la dignidad humana sin el término de la miseria, como una dicha humana sin poner término a toda opresión antigua o moderna.” (pp. XI-XII)<sup>39</sup> Queda así manifiesta su propia vocación libertaria.

Después de caracterizar y presentar un amplio balance de la historia de la filosofía del Derecho Natural, nuestro filósofo efectúa un balance crítico sobre la Filosofía del Derecho

---

<sup>37</sup> SERRA, F., *Historia, política y derecho en Ernst Bloch* (1998)

<sup>38</sup> BLOCH, E., *Derecho Natural y dignidad humana*

<sup>39</sup> cf. *El Principio Esperanza*, v. II, , cap. 36, “Utopías sociales y Derecho Natural clásico”, pp. 100-125

de Hegel, afirmando que “la *Filosofía del Derecho* de Hegel no concede a la representación del pueblo una intervención cualquiera en los asuntos del gobierno.” (p. 125) Agrega un resumen de conceptos de Hegel y algunos comentarios sobre la *Filosofía de la historia*.<sup>40</sup> Asimismo, asume el legado del humanismo marxiano al afirmar que “de acuerdo ... con una misión decisiva, la misión de transformar el mundo, de acuerdo con una nueva gravidez del mundo social en dirección a la justicia, ahora llamada, en Marx, *humanismo real*.”

El filósofo analiza la *Muerte y vida del Derecho Natural tardoburgués* y la apropiación de algunas de sus tesis efectuada por, Carl Schmitt, jurista al servicio del fascismo: “Ante el *factum* fascista... el “decisionismo” se expande sin freno por el Derecho y el Estado, el estado de excepción se convierte en costumbre, y desaparece la máscara del Estado de Derecho...”<sup>41</sup> En ese marco precisa que “los derechos del individuo desaparecieron a la vez que la generalidad, es decir, la aplicación formalmente igual de la ley; se promulga toda una serie de leyes especiales, instituyendo privilegios... El socavamiento de la promesa en todo sentido contribuye no menos a la eliminación de aquellos restos de la generalidad de la ley, que suelen designarse como vinculación del juez a la ley escrita. De esta suerte se evita, como dice *Carl Schmitt* con increíble cinismo, que “se practique el abuso del Derecho sirviéndose de la ley positiva.” El Derecho positivo es quebrantado partiendo de un anti-Derecho natural. (p 153)

Consiguientemente puntualiza y aclara que “si bien el fascismo destruye, desde luego, la máscara del Estado de Derecho, ... ello no significa, sin embargo, que, aquí como siempre, el cinismo acabado no sepa manejar también un engaño aún más acabado y cubrirse con una máscara más perfecta. Carl Schmitt había hablado ya *ante festum* abiertamente del “estado de excepción” y de la “soberanía estatal en suspenso”: (cit): “Una vez que se ha entrado en este estado, es evidente que el Estado subsiste, mientras que el Derecho retrocede a segundo plano. Como el estado de excepción es siempre algo distinto de la anarquía y del caos, subsiste, en sentido jurídico, un orden, aunque no un orden jurídico. La existencia del Estado mantiene aquí su indudable supremacía sobre la validez de la norma jurídica. (*Teología política*, 1922, pág. 13) De acuerdo con ello, tanto la soberanía como la personalidad del Estado continúan existiendo plenamente, más aún, la dictadura aparece ahora abiertamente procedente de la dictadura encubierta del Estado de Derecho burgués. De esta suerte, se le va a inferir al Derecho natural la última injuria que podía inferírsele: el fascismo, el anti-Derecho natural.” (p. 154) En consecuencia, el filósofo muestra que “en esta especie de burguesía termina así el Derecho natural como la injusticia de una naturaleza que no existe ni ha existido nunca; y la falsificación desemboca en el asesinato. Como dictadura del crimen acabado; pero allí donde se hace patente el peligro, surgen también, y no episódicamente, los caminos de salvación.” (p. 155)

Nuestro filósofo reivindica el legado teórico de la Revolución francesa y de las *Aporías...* *Libertad, igualdad, fraternidad*: “Las tres palabras libertad, igualdad, fraternidad apuntan en esta dirección, en la dirección de una liberación que, al fin, vincule al hombre a sí mismo, a su singularidad susceptible de desarrollo.”<sup>42</sup> En ese tenor el filósofo puntualiza su

---

<sup>40</sup> *Op. Cit.*, Cap 17 pp. 123 ss.; p. 133 sub. mío

<sup>41</sup> *Op. Cit.*, cap 18, pp 152 ss

<sup>42</sup> *Op. Cit.*, cap 19, p. 156

propia valoración *Sobre el núcleo de la libertad*: “Ser libre significa en primer lugar que a un hombre no le es impuesto nada desde el exterior... La libertad político-social no presupone, por eso, la libertad psicológica como arbitrariedad... sino simplemente como aquella imposición de la voluntad, en la cual la imposición procedente de la propia persona...” (p 157) En consecuencia sostiene que “liberación ha sido siempre liberación de la *coacción* o de la *opresión*, ... El mismo Rousseau formuló este último momento ... la autodeterminación del hombre llegado a su mayoría de edad... el momento del *citoyen* en el grito de libertad de la revolución burguesa, diciendo que “el ciudadano no debe ser limitado en su libertad, sino en tanto que esto es necesario para la libertad de los demás” Pareció en la época que se abría paso una grandiosa alianza entre el individuo singular, en tanto que persona moral, y el interés de la sociedad, el cual, por su parte, no podía ser otro que el interés en la libertad, en la inviolabilidad, en la dignidad de la persona.” (p. 158-9) De esa manera precisa que “la libertad ética, en tanto que realmente libre, es parte de la libertad de acción...La libertad ética se constituye, allí donde se da, no en el silencio del retiro, sino, exactamente como el carácter, en el torrente del mundo.” (pp.160-161) En consecuencia, dilucida que “la sustancia no es un objeto allá en lo alto, ni nada ajeno de donde emanen temor y destino, sino que la sustancia es el sujeto. De tal suerte... que... significa el acto de liberación del “sí mismo” o el contenido de liberación del “sí mismo” de los hombres vivos, reales, concretos: contra *fatum pro regno hominis*. Se trata aquí —lo que no había sido entendido en ninguno de los conceptos de libertad anteriores—de libertad en todos sus niveles, como libertad de elección y de acción, de libertad ética y religiosa, fundamentalmente sólo contra *fatum*, es decir, en consideración de un mundo todavía *abierto*, todavía *no determinado hasta el final*... La libertad sólo se hace posible en el mundo por la determinidad *parcial* del mundo, sólo, por tanto, por su posibilidad inconclusa... *Libertad* es el *modus* del comportamiento humano frente a la posibilidad objetivo-real. Sólo de esta suerte goza de un margen de juego el “para qué” de la libertad, es decir, por el camino hacia el *contenido* de la libertad: el *humanum alienado*.” (pp. 165-166)

Una vez definido su concepto de libertad el filósofo procede a puntualizar su concepción *Sobre la igualdad*: “Pocos quedan hartos, la mayoría sólo caminan hambrientos a lo largo de la vida. Y el tipo de vida burgués está constituido, ahora más que nunca, de tal suerte que el grande salta, estrangula y devora al pequeño. [por eso] la misma sociedad... en sus comienzos revolucionarios había alzado como bandera, no sólo *libertad*, sino también *igualdad* y *fraternidad*.” (p.166) consiguientemente, aclara la concepción planteada por el ideólogo de la *Conspiración de los iguales*: “Babeuf percibió exactamente que la libertad era dependiente de la igualdad económica, es decir, de la abrogación de las diferencias entre ricos y pobres... En tanto , y mientras la libertad no se halla unida de la manera más íntima a la igualdad, la libertad es sólo una quimera; libertad es liberación de la opresión, y la opresión es causada por la desigualdad económica y sus efectos. Y es que la libertad, en su único sentido concreto, como libertad de la opresión, como retorno al “sí mismo”, al nosotros sin alienación, es el *alfa de la revolución*, y da al ímpetu revolucionario una alegoría sin ejemplo... *La liberté guidant le peuple*. La libertad es, empero, así mismo una *Omega de la revolución*, es decir, es la perta abierta hacia aquella identidad del hombre consigo mismo, en la que no hay ya nada ajeno al hombre, ninguna enajenación, ninguna cosificación, ninguna naturaleza sin mediación, ningún destino inescapable.” (pp.167-168)

Consecuentemente, puntualiza que “la *igualdad*, al contrario, no constituye ni una alegoría utilizable del ímpetu revolucionario ni un símbolo suficiente del contenido de los objetivos revolucionarios. Pero, en cambio, *la igualdad* aporta el *corpus sólido de la revolución*, subraya la seriedad de aquella revolución que se diferencia de todas las anteriores por su contenido, el de una sociedad sin clases.” Asimismo precisa que “nada tiene de extraño, por eso, que prosperara menos perfectamente el ideal de la *fraternidad*, nacido de la doctrina de una filiación común en Dios... la propiedad, sin embargo, impidió la igualdad sin limitaciones, es decir, la igualdad real, y así mismo la fraternidad sin comicidad, es decir, sustanciada.” (pp.168-169) Por tanto puntualiza que “la plenitud de la igualdad es camaradería y *–rebus bene commotis–fraternidad*, el tercer color de la tricolor... Fraternidad es el afecto de saberse unidos hacia el mismo objetivo, de saber que todo lo que uno tiene de valor y todo lo que se reconoce de valor en los demás procede del objetivo común.” (p.171) En consecuencia, explica que “la lucha por la libertad crea la igualdad; la igualdad como final de la explotación y de la dependencia mantiene la libertad, y la fraternidad es la recompensa de una igualdad en la que nadie necesita, ni puede tampoco, ser un lobo respecto a los demás.” (p. 172) Por tanto aclara y resume que “también libertad, igualdad, fraternidad cuentan entre las exigencias aún no satisfechas, y en este sentido,... se encuentran aún pendientes... Libertad, igualdad, fraternidad, la intentada ortopedia del paso orguido, del orgullo viril, apuntan mucho más allá del horizonte burgués.” (p. 177)

A partir de esos conceptos el filósofo dilucida la concepción marxiana sobre la libertad: “al mostrar Marx la propiedad como limitación burguesa en los derechos del hombre ¿niega, por eso, las otras exigencias de estos, libertad, resistencia del pueblo a la opresión, seguridad? En absoluto, como es evidente; su intención está dirigida, al contrario, a su despliegue consecuente, a un despliegue no impedido, ni a la larga aniquilado por la propiedad privada. La libertad es tan poco criticada por Marx, que, al contrario, el resplandor y la humanidad de este derecho le sirven a él para criticar la propiedad privada. De aquí las exigencias muy consecuentes de Marx: no libertad *de* propiedad, sino libertad *de la* propiedad, no libertad *de* profesión, sino libertad *del* egoísmo de la profesión, no emancipación del individuo egoísta de la mera sociedad feudal, sino emancipación de todos los individuos de toda sociedad clasista. La *liberté* en lugar de la *propriété* se convertirá así, al fin, y en este sentido profundo, en el derecho del hombre en primacía respecto a todo los demás, y se hará así mismo actual y efectiva frente al fascismo, e incluso contra toda dictadura entendida como fin en sí misma. Más que nunca, en consecuencia, poseen ahora validez los derechos militantes de libertad de reunión y de asociación, de libertad de prensa y de seguridad, los derechos de resistencia de los trabajadores contra la explotación y la opresión.” (pp.180-181)

Así procede el filósofo a precisar las implicaciones de esos conceptos con la cuestión de los *derechos del hombre*: “el *citoyen*, que en la Revolución francesa vivía en un más allá moral-abstracto, es ahora rescatado de este más allá y retrotraído a la terrenalidad de la humanidad en sociedad. Pero la bandera de los derechos del hombre tiene que ser por doquiera la misma. En otro caso tendríamos *–contradictorio in adjecto–*un socialismo autoritario, siendo así que la Internacional lucha por la conquista de un derecho del hombre: mayoría de edad organizada.” (p. 181) Así, precisa el filósofo la apropiación crítica que Marx efectúa con ese legado: “el progreso ulterior consiste exactamente en que lo políticamente característico del *citoyen*, libertad, igualdad, fraternidad, se incorpore a las

*forces propres* del hombre vivo. Sólo entonces, dice Marx, “se habrá llevado a cabo la emancipación del hombre”. De acuerdo con lo cual, el “otro hombre” no vivirá, como en el egoísmo de los derechos del hombre, como límite de la libertad, sino como su comunidad.” (p. 183)

A partir de esas premisas conceptuales el filósofo caracteriza la *Reserva marxista respecto al derecho y al Estado*<sup>43</sup> Nuestro filósofo constata las limitaciones de la esfera del derecho en la cotidianidad que viven las clases subalternas en la sociedad capitalista: “El ojo de la ley se encuentra en el rostro de la clase dominante. Nadie débil que busca su derecho tiene la probabilidad de conquistarlo en lucha contra otra parte adinerada; esta emplea el mejor abogado.” (p.184) En ese contexto puntualiza que “todo Derecho se basa en voluntades en conflicto, pero, mientras haya clases y personas que las representan o las explotan, la voluntad mejor situada, dotada de mejores armas, acostumbra siempre triunfar.... El derecho es la voluntad de eternizar una relación de poder... el Derecho positivo... es técnica de dominación, una capa levisima de ideología de dominación.” (p. 185) Consiguientemente precisa que “en el aparato calculador de un Estado moderno, el Derecho no sólo tiene que expresar el interés de la clase dominante, sino que tiene que expresarlo además en un sistema...” (p. 187) Con esos conceptos el filósofo subraya la vocación emancipadora del proyecto marxiano: “en la cuna del marxismo se encuentra, por eso, no sólo el partidismo económico por los *agobiados* y *oprimidos*, sino también el partidismo iusnaturalista por los *humillados* y *ofendidos*; un partidismo que se entiende como lucha por la dignidad humana, como herencia constitutiva del Derecho natural clásico.” (p. 190) Así, subraya, citando a Marx que “la crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, o lo que es lo mismo, con el imperativo categórico de derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable.” (p.191) Esta cuestión implica que “la bandera que los demás han dejado venir a tierra puede hacerla ondear con sus manos, más bien, el socialismo: la bandera de los viejos derechos fundamentales.” (p.191) En consecuencia aclara que “no es sostenible que el hombre es por nacimiento libre e igual. No hay derechos innatos, sino que todos son adquiridos o tienen todavía que ser adquiridos en lucha.” (p. 192)

De esa manera el filósofo define su propia vocación emancipadora: *Derechos del pueblo vindicados; justicia, pero desde abajo*. “Y es que no fue, en último término, un legado de libertad, igualdad, fraternidad, lo que hizo decir a Rosa Luxemburg de modo muy actual: “Ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia.” (p. 203) Así el filósofo asume esos conceptos y declara su consigna por un socialismo libertario: “Ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia, esta es la fórmula de una influencia recíproca que decide sobre el futuro.” (p. 207) En ese contexto, el filósofo procede a explicar la relación que existe entre la *Utopía social y derecho natural*: “las más grandes utopías socialistas... sólo aparecen en una época en la que la burguesía había abandonado su fe optimista en el pensamiento... las utopías sociales se nos presentan con el relato, con la descripción, no sólo novelesca, de una sociedad futura mejor... Las utopías sociales están dirigidas principalmente a la *dicha* o por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que mantienen o producen aquella. Las teorías

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, cap 20, pp. 184 ss

iusnaturalistas, en cambio... están dirigidas predominantemente a la *dignidad*, a los derechos del hombre, a garantías jurídicas de la seguridad o libertad humanas, en tanto que categorías del orgullo humano. Y de acuerdo con ello, la utopía social está dirigida, sobre todo, a la eliminación de la *miseria* humana, mientras que el derecho natural está dirigido, ante todo, a la eliminación de la *humillación* humana. La utopía social quiere quitar en el medio todo lo que se opone a la *eudemonía de todos*, mientras que el Derecho natural quiere terminar con todo lo que se opone a la *autonomía* y a su *eunomía*.” (p. 209)

Por consiguiente, el filósofo puntualiza que “por lo que se refiere, empero, a la dicha y a la dignidad, el objetivo declarado respectivamente de las utopías sociales y del Derecho natural... con una prioridad de la asistencia humana y un primado de la dignidad humana, hay que decir que, junto a la herencia concreta utópico-social, urge la realización igual de concreta del programa implícito en el *citoyen*. Más que nunca, ha llegado el momento de ver unidas funcionalmente, al fin, y superadas prácticamente las intenciones utópico-sociales y iusnaturalistas. Y ello, por virtud de la certeza de que no hay dignidad humana sin la eliminación de la miseria, pero tampoco ninguna dicha verdaderamente humana sin la eliminación de toda servidumbre, tanto antigua como moderna. El respeto *moteado* con el que el marxismo considera a las utopías sociales, en tanto que antecedentes de él mismo, tiene que abarcar también como respeto *afectado* el Derecho natural... pero ambos tienen sus raíces en el reino de la esperanza. La intención esencial del Derecho natural se centraba en el *paso erguido como Derecho*, de tal suerte que este sea respetado en las *personas* y asegurado en la *comunidad* de ellas.... Y así exactamente en el socialismo, en tanto que quiere entender en la misma medida la persona y la colectividad, y en tanto que —lejos del hombre-masa normado, y cerca de la solidaridad inalienada—quisiera que la una se contuviera en la otra.” (pp.211-112)

Nuestro filósofo procede así a formular su concepción sobre el Estado, la cual se encuentra cargada por la terrible experiencia de la dictadura fascista, aunque no logra los complejos refinamientos de la obra gramsciana: *Origen del Estado. Arcana « dominationis »*<sup>44</sup> “El Estado se nos muestra más que claramente en la policía, en las cárceles, en los soldados, pero todas estas cosas no son el Estado mismo, sino que meramente lo representan. Lo que hacen es darle fuerza; detrás se encuentra un comité de la clase dominante que se presenta, empero, como representante de la generalidad.” (p. 272) En ese tenor precisa que “la dictadura desde lo alto es recomendada como un específico *arcano dominationis*, porque atemoriza al pueblo al crear una autoridad contra la que no es posible ninguna provocación... La identidad de Derecho y poder forma parte de la dominación de clase constituida estatalmente.” (p. 278) Podríamos discutir sobre de la *insuficiencia* de esos conceptos, pero también podemos constatar su validez y su vigencia.

Empero, frente a la amenaza de la dictadura totalitaria nuestro filósofo destaca el concepto de *dignidad humana*: “Altivez del paso erguido, Derecho natural consciente o inconsciente es el elemento resistente e insurgente en toda revolución... El tenor fundamental del Derecho natural radical contra el Estado es sociedad sin clases, reino de la libertad; y crece sólo en tanto que arroja ya sus sombras de antemano.” (p. 279)

---

<sup>44</sup> *Op. Cit.*, cap. 24, pp. 272 ss.

Los conceptos blochianos han influido significativamente en los principales teólogos adscritos a lo que hoy se conoce como *Teología de la liberación*. Destacan especialmente las obras del teólogo alemán Jürgen Moltmann *Teología de la Esperanza*<sup>45</sup> (1966), y más recientemente, la del teólogo brasileño L. B. Libanio *Utopía y esperanza cristiana* (2000). El teólogo de la liberación, Leonardo Boff, lector de Ernst Bloch, asume los conceptos blochianos puntualizando que de la siguiente manera: “La utopía no se opone a la realidad... porque está hecha... de lo que es potencial y que un día puede ser... El filósofo Ernst Bloch acuñó *El principio-esperanza*... que es el inagotable potencial de la existencia humana y de la historia, que permite decir no a cualquier realidad concreta... a los modelos políticos y a las barreras que cercenan el vivir, el saber, el querer y el amar.”<sup>46</sup>

Finalmente, necesitamos reiterar las precisiones planteadas por Ernst Bloch, con la lucidez, apertura y creatividad filosófica que le caracterizan. Como hemos mostrado, en su *Derecho natural y dignidad humana*<sup>47</sup>, E. Bloch asume la herencia del legado hegeliano y marxiano, y subraya el carácter libertario y utópico-concreto que caracteriza la obra marxiana, en cuanto heredera de la bandera de los tres colores: *Liberté, Égalité, Fraternité* y en cuanto heredera de lo más valioso que aportó la filosofía del derecho natural: el *concepto de dignidad*, así como de las aportaciones del pensamiento utópico: *la libertad y la felicidad humana*: “Las tres palabras libertad, igualdad, fraternidad apuntan en la dirección de una liberación que, al fin, vincule al hombre a sí mismo, a su singularidad susceptible de desarrollo... La lucha por la libertad crea la igualdad; la igualdad como final de la explotación y de la dependencia mantiene la libertad, y la fraternidad es la recompensa de una igualdad en la que nadie necesita, ni puede tampoco, ser un lobo respecto de los demás... Libertad, igualdad, fraternidad, la intentada ortopedia del paso erguido, del orgullo viril apuntan mucho más allá del mundo burgués..., cuenten entre las exigencias aún no satisfechas y se encuentran aún pendientes... Y el progreso ulterior consiste exactamente en que lo políticamente característico del **citoyen**, libertad, igualdad fraternidad, se incorpore a las **forces propres** del hombre vivo. Sólo entonces, según Marx, se habrá llevado a cabo la emancipación del hombre.”<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> MOLTSMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1968; BOFF, L., *Utopía...* LIBANIO *Utopía y esperanza cristiana*, Dabar, México, 2000 MIRANDA, J.P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, IEF JPM/UAM, México, 2008; PARRA M., G., *Hegel y Leonardo Boff, una teología crítica*, Desde Abajo, Colombia, 2012

<sup>46</sup> BOFF, L., “El rescate de la utopía” in revista *América Latina en movimiento*, 03-03-2008, p. 1

<sup>47</sup> BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 156-183

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE Ernst Bloch

- BLOCH, E., *A Philosophy of the Future*, New York, Herder & Herder, 1970  
BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980  
BLOCH, E., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972  
BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, (3 Bd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993  
BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Ed. Taurus, 1983  
BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, (3 tomos), Madrid, Ed. Aguilar, 1977, 1979, 1980  
BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, (3 tomos), Madrid, Ed. Trotta, 2004, 2006, 2007  
BLOCH, E., *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Taurus, 1984  
BLOCH, E., *Experimentum mundi*, Paris, Ed. Payot, 1981  
BLOCH, E., *Experimentum Mundi*, Brescia, Ed. Queriniana, 1980  
BLOCH, E., *La philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 1974  
BLOCH, E., *L'Esprit de l'Utopie*, Paris, Ed. Gallimard, 1977  
BLOCH, E., *Le Principe Espérance*, (3 tomos), Paris, Ed. Gallimard, 1976, 1982, 1991  
BLOCH, E., *Sujet-Objet. Eclaircissements sur Hegel*, Paris, Gallimard, 1977  
BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1983  
BLOCH, E., *Thomas Münzer. Théologien de la révolution*, Paris, U.G.E., 1979  
BLOCH, E., *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*, Madrid, Aguilar, 1968  
BLOCH, E., *Traces*, Paris, Gallimard, 1998  
BLOCH, E., *Über Karl Marx*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973  
BLOCH, E., *Wissen und Hoffen*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1955

### Obras sobre Ernst Bloch

- BODEI, R., *Multiversum. Tempo e storia en Ernst Bloch*, Nápoles, Bibliopolis, 1982  
CANGIOTTI, M., *Di cosa e fatta la speranza: lectura di Bloch*, Urbino, Ed. Quattroventi, 1985  
CRINELLA, G., *Saggi sull'utopia*, Urbino, Ed. Quattroventi, 1988  
GIMBERNAT, J.A., *Ernst Bloch: Utopia y Esperanza*, Madrid, Ed. Cátedra, 1983  
GOETHE INSTITUT, *Réif. et Utopie. Erns Bloch & György Lukács un siècle après.*, Paris, Actes Sud, 1985  
GÓMEZ CAFARENA, J., et al, *En favor de Bloch*, Madrid, Ed. Taurus, 1979  
GÓMEZ-HERAS, J.M., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1977  
GÓMEZ-HERAS, J. M., *Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte ...*, Antología. (1993),  
GEOGHEGAN, V., *Ernst Bloch*, New York, Routledge, 1996  
LÖWY, M., et al, *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina*, Zacatecas, México, Taberna Librería Editores, 2012  
MOLTMANN, J., *El experimento Esperanza*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977  
MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999  
MOLTMANN, J./HURBON, L., *Utopía y Esperanza*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1980  
MÚNSTER, A., *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985  
MÚNSTER, A., *Ernst Bloch: messianisme et utopie*, Paris, PUF, 1989  
MÚNSTER, A., "Il concetto di materia aperta nell'ontologia utópica di Ernst Bloch",  
in *Gramsci e il marxismo contemporáneo*, Ed. Riuniti, Roma, 1990, pp. 327-355  
MÚNSTER, A., *L'utopie concrète d' Ernst Bloch. Une biographie*, Paris, Ed. Kimé, 2001  
MÚNSTER, A., *Tagträume vom aufrechten Gang*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972  
RAMOS CENTENO, V., *Ernst Bloch (1885-1977)*, Madrid, Ed. Del Orto, 1999  
RAULET, G., *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, 1982  
RAULET, G., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Ed. Payot, 1976  
SCHMIDT, B., *Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978  
SCHMIDT, B., *Seminar: Zur Philosophie Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983  
SERRA, F., *Ernst Bloch. Historia, política y derecho*, Madrid, Ed. Trotta, 1998  
ZECCHI, S., *Ernst Bloch: Utopía y Esperanza ...*, Barcelona, Ed. Península, 1978  
MILITO, S., *Religione ed emancipazione in Ernst Bloch*, in *Critica marxista*, n. 2, marzo-aprile 2006 pp. 61-70





## Segunda parte Capítulo 3

### LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL PODER: M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, W. BENJAMIN, F. NEUMAN, H. MARCUSE

#### Primera sección

#### 1.- LA ESCUELA DE FRANKFURT ANTE EL TOTALITARISMO: M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, F. NEUMAN

La historia intelectual, filosófica y política de la *Escuela de Frankfurt* fue estudiada en el trabajo pionero de Martin Jay *La imaginación dialéctica*,<sup>1</sup> (1973) obra en la que relata con detalle la génesis y desarrollo de esa importante corriente filosófica, en donde muestra también la participación de H. Marcuse. Jean-Marie Vincent en *La théorie critique de l'Ecole de Frankfurt* (1976) planteaba que “los principales representantes de esta Escuela... aparecen a la vez como continuadores de la gran tradición filosófica alemana y como críticos intransigentes de la cultura y de la civilización burguesas actuales.”<sup>2</sup> David Held contribuyó a la caracterización de esa escuela con su *Introduction to Critical Theory*<sup>3</sup> (1980) en la que dedica un capítulo a la obra de Marcuse. Más tarde se publicó el texto de Carl Friedrich Geyer *Teoría crítica: M. Horkheimer, T. W. Adorno*<sup>4</sup> (1982) con la cual contribuyó a analizar las concepciones teóricas de esos filósofos. Empero, la más amplia y precisa reconstrucción histórica constituyó el magnífico trabajo de Rolf Wiggershauss *La Escuela de Frankfurt*<sup>5</sup> (1986) obra en la que estudia detalladamente el desarrollo de ese equipo de investigación, precisando sus relaciones con H. Marcuse. Michael Löwy contribuyó con su excelente trabajo *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire...*(1988)<sup>6</sup> para caracterizar y comprender las « afinidades electivas » existentes entre los más connotados filósofos, teólogos e intelectuales partícipes en la *intelligentsia* judía de Europa central, así como de los propios filósofos de la Escuela de Frankfurt. Pero especialmente la obra de F. Colom González *Las caras del Leviatán: Una lectura política de la teoría crítica*<sup>7</sup> contribuyó a destacar y comprender los aspectos *políticos* de la obra de los filósofos frankfurtianos

#### 1.1 MAX HORKHEIMER y el Estado autoritario

M. Horkheimer en su reconocido trabajo *Teoría tradicional y teoría crítica*,<sup>8</sup> formuló una declaración de principios filosóficos, en la cual se apropia del legado filosófico de G. Lukács, y a través de él, el legado marxiano y hegeliano. En 1946 el filósofo publicó su trascendental trabajo *Crítica de la razón instrumental*,<sup>9</sup> en el cual critica el pensamiento

---

<sup>1</sup> JAY, M. *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974

<sup>2</sup> VINCENT, J.M., *La théorie critique de l'Ecole de Frankfurt*, Paris, Ed. Galilée, 1976, p. 13

<sup>3</sup> HELD, D., *Introduction to Critical Theory*, London, Hutchinson Group, 1980

<sup>4</sup> GEYER, F.C., *M. Horkheimer, T. W. Adorno*, Barcelona, Ed. Alfa, 1985

<sup>5</sup> WIGGERSHAUSS, R., *La Escuela de Frankfurt* [1986], México, UAM / F.C.E., 2010

<sup>6</sup> LÖWY, M., *Rédemption et Utopie*, Paris, PUF, 1988 ;

trad. Esp. *Redención y utopía. El judaísmo libertario...* , Bs. Aires, Ed. El cielo por asalto, 1997

<sup>7</sup> COLOM GONZÁLEZ, F. *Las caras del Leviatán.*, Barcelona, Anthropos, 1992

<sup>8</sup> HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Bs. Aires, Ed. Amorrortu, 1974

<sup>9</sup> HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2002

empirista y pragmático dominante que ignora las cuestiones que se refieren a la lógica immanente a lo real y así se reduce a un *pensamiento instrumental* que se ocupa sólo de la manipulación de cosas y hombres para así lograr los fines de dominio de la naturaleza y del hombre, sin importar las consecuencias. En 1942 ya había publicado *El Estado autoritario*. En 1950 publica *Enseñanzas del fascismo*, obra en la que presenta su análisis sobre los aspectos sociológicos, sociales, económicos y políticos del trágico proceso que, por cierto, sufrieron ellos mismos, en tanto judíos.

En su artículo *El Estado autoritario* M. Horkheimer presentó su caracterización de los aspectos fundamentales de la organización del Estado autoritario, partiendo de las experiencias del fascismo que padecían los pueblos europeos y amenazaban a la humanidad en esa época, pero que bien consideradas las cosas son rasgos de las dictaduras posteriores, incluyendo la dictadura globalizada del neoliberalismo de nuestros días.<sup>10</sup> Así subraya en sus tesis que “el Estado autoritario es represivo en todas sus variantes... la policía invade hasta las últimas células de la vida”, consiguientemente, “los dominados deben poder escuchar a todos los jefes... pero no deben escucharse los unos a los otros... los dominantes aprovecharán la ocasión para aislar unos de otros a personas, grupos y capas sociales.” Destaca que el Estado autoritario “hay una exacerbación del miedo más allá del miedo a la muerte... la marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar da prácticamente lo mismo la libertad que la falta de libertad.” Sin embargo destaca que “el horror ante la expectativa de una época autoritaria del mundo no impide la resistencia,” puesto que “toda resignación es ya una recaída en la prehistoria.”<sup>11</sup>

## 1.2 **THEODOR W. ADORNO: la dialéctica de la Ilustración**

Susan Buck-Mors contribuyó con su *Origen de la dialéctica negativa*<sup>12</sup> (1977) al estudio y la comprensión de las obras y las relaciones de T. W. Adorno y de W. Benjamín. Martin Jay con su libro *Adorno*<sup>13</sup> (1984) contribuyó presentando una biografía intelectual del filósofo y caracterizando su concepción sobre el papel de la cultura como redención y la cultura como manipulación masiva. Nos remitimos a esos textos para tener una amplia comprensión de la obra de ese filósofo de la Escuela de Frankfurt. Este autor, como se sabe, no escribió ningún tratado filosófico sobre cuestiones políticas o sobre el Estado. Empero, sus principales reflexiones de orden *político* fueron integradas en su obra en común con M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, la cual caracterizaremos más adelante.

En sus *Drei Studien zu Hegel*<sup>14</sup> (1963) Adorno criticaba con gran agudeza las groseras simplificaciones propias del *Diamat* sobre las cuestiones de la dialéctica y el legado marxiano: “los administradores de la dialéctica en su versión materialista —esa cháchara de pensamientos oficiales del bloque oriental— la han degradado a irreflexiva teoría de simple copia; pues la dialéctica, una vez limpia del fermento crítico, se presta... al dogmatismo...” (p.23) Nuestro filósofo reconocía la necesidad de recuperar la filosofía hegeliana, indicando

---

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M., *El Estado autoritario*, México, Ed. Itaca, 2006, Trad. y presentación de B. Echeverría

<sup>11</sup> *Ibid*, pp. 47, 49 y 67; p. 79; pp 72 y 52

<sup>12</sup> BUCK-MORS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, México, Ed. S. XXI, 1981

<sup>13</sup> JAY, M., *Adorno*, Madrid, Ed. s. XXI, 1988

<sup>14</sup> ADORNO, T.W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1970

que “difícilmente habrá pensamiento teórico alguno de cierto aliento que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia.” p 16 En ese sentido el filósofo comentaba que “Hegel se resiste a quien no está familiarizado con su intención total... Hegel exige objetivamente, y no sólo para que el lector se habitúe a la cuestión, varias lecturas...” (p. 122) Sin embargo, este filósofo parece compartir algunos de los prejuicios comunes contra la *Rechts Philosophie* de Hegel, pues sostiene que “es la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y su culto al Estado.” (p. 47) Este filósofo no conseguía diferenciar las distinciones del concepto de *Estado* en la obra hegeliana, e incurre en la confusión del *Estado-aparato* con el *Estado Nación*. (p. 48) En realidad, podemos constatar que este filósofo no logró comprender la Filosofía del Derecho hegeliana. (p.124-125) También se evidencia que, manifiestamente, Adorno no comprendió el significado del *concepto objetivo* en Hegel. (p. 146) Pretende que los “equivocos” (p.153) de aquél filósofo se deben a una “confianza excesiva” (p. 142), pero aquí Adorno incurre en una proyección, puesto que sus confusiones exhiben una lectura y una interpretación precipitadas.

En la obra más famosa de este filósofo, *Negative Dialektik*,<sup>15</sup> (1966) tampoco da muestras de que hubiera logrado comprender la *Filosofía del Derecho* de Hegel, lo cual queda evidenciado cuando sostiene que “Hegel... sobre todo el de la *Filosofía de la historia y del Derecho*, eleva la objetividad histórica, tal y como ha llegado a ser, a la trascendencia.” (p. 321) Tampoco muestra haber comprendido las relaciones dialécticas de las dimensiones lógicas entre lo *Universal* y lo *Particular*, pues sostiene que “la transposición hegeliana de lo particular a la particularidad sigue a la praxis de una sociedad que tolera lo particular sólo como categoría, como forma de la supremacía de lo universal.” (p. 332) Tampoco logra comprender la dialéctica entre *objetividad* y *subjetividad* en la obra hegeliana, pues sostiene que “Hegel formula idealistamente ... la subjetividad... Hegel diviniza la subjetividad, que incluso en él representa lo universal y la identidad total; pero con ello alcanza asimismo lo contrario, la comprensión de que el sujeto es la automanifestación de la objetividad.” (p. 348)

En la *Dialéctica de la Ilustración*, obra escrita por M. Horkheimer y T. W. Adorno<sup>16</sup> se formulan tesis de enorme relevancia para comprender la modernidad capitalista y los aspectos más paradójicos del pensamiento ilustrado. Nuestros filósofos sostienen que “los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual se ejercitan... el sol de la *ratio* calculante, bajo cuyos gélidos rayos maduran los brotes de una nueva barbarie” genera que “la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia.”<sup>17</sup> Acerca de *La industria cultural*, al caracterizar la manera de operar *la industria cultural* los filósofos explican que “la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo” de manera que “también los medios técnicos [la televisión, la radio y el cine] tienden a una creciente uniformidad.” Precisan que “el mundo entero es pasado por el cedazo de la industria cultural... [que] atrofia la imaginación y la espontaneidad del

---

<sup>15</sup> ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975

<sup>16</sup> HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Trotta, 1994 ;

HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. Aires, Ed. Suramericana, 1987

<sup>17</sup> *Op. Cit.*, pp. 22, 48 y 52

consumidor cultural contemporáneo... pero prohíbe también la actividad mental del espectador.” De esta manera “la industria cultural... absolutiza la imitación... declara su obediencia a la jerarquía social. La barbarie estética ejecuta hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones espirituales...” Subrayan que “la industria cultural no sublima, sino que reprime y sofoca.” Asimismo recalcan que “el espectador no debe trabajar con su propia cabeza: toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada.” Estas cuestiones implican que “la stupidización progresiva debe marchar al mismo paso que el progreso de la inteligencia.” En consecuencia, “la totalidad de las instituciones existentes aprisiona [a] los consumidores de tal forma, en cuerpo y alma, que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece.” Asimismo destacan que “las masas tienen lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se les esclaviza.” En consecuencia precisan que “la cultura industrializada... enseña e inculca la condición necesaria para tolerar la vida despiadada.”<sup>18</sup>

Concluyen los filósofos que “industria cultural... bajo el imperativo de la eficacia, la técnica se torna psicotécnica, técnica del manejo de los hombres.” De este modo, “el ordenamiento de la vida actual no deja espacio al Yo para extraer consecuencias intelectuales... En la fase totalitaria del dominio éste invoca ... a su sistema delirante.” Así, paradójicamente, “la dialéctica del iluminismo se invierte objetivamente para convertirse en locura... las masas son inducidas a este estado de apatía absoluta que las pone en condiciones de realizar lo increíble,” de tal manera que “la irracionalidad de la adaptación dócil y asidua a la realidad llega a ser para el individuo más racional que la razón... el entero hombre se ha convertido en sujeto-objeto de la represión.”<sup>19</sup>

### **1.3.- FRANZ NEUMANN y el Estado autoritario**

Como se sabe, Franz Neumann tenía la experiencia y la formación académica, como abogado laboral y erudito en ciencias políticas, que le permitían una gran agudeza para la comprensión de las cuestiones de la ciencia política. Recordemos que en 1942 publicó su obra *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional socialismo*, en la cual caracteriza minuciosamente los diferentes aspectos y formas de operación del *Estado totalitario*, concluyendo, después de un estudio detallado de más de quinientas páginas, que “la estructura nacional-socialista no es un Estado [sino] que estamos ante una forma de sociedad en la que los grupos gobernantes controlan al resto de la población de una manera directa, sin que medie ese aparato racional... que hasta ahora se conoce con el nombre de Estado.”<sup>20</sup> F. Neumann, que había escrito su obra *El Estado democrático y el Estado autoritario*<sup>21</sup> antes de morir en un accidente, estudió y formuló una sólida y coherente teoría sobre las cuestiones del poder político, la función de la Ley, la desobediencia justificable, el concepto de libertad política, el Estado federal, la teoría de la dictadura, las relaciones entre la economía y la política y, finalmente, sobre las formas de manipulación psíquica de la población a través de la angustia. Esta obra, como podemos apreciar, resulta

---

<sup>18</sup> *Op. Cit* , pp.147, 150, 153, 183, 158, 168, 166, 174, 161, 162

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 196 233 y 241, 240; ADORNO, T. W., *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y Cultura, Barcelona, 2003

<sup>20</sup> NEUMANN, F., *Behemoth: Pensamiento y acción en el nacional socialismo*, México, F.C.E., 1983, p. 518

<sup>21</sup> NEUMANN , F., *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Bs. Aires, Paidós, 1957

hoy de una enorme actualidad, pues describe minuciosamente los métodos que hoy utilizan los gobernantes neoliberales para instalar su dictadura universal. Por consiguiente, podemos constatar que F. Neumann aborda los conceptos clásicos de la ciencia política, pero logra comprender las particularidades del funcionamiento de las dictaduras, que en el fondo consisten en la aplicación de las experiencias de la dictadura totalitaria nazi-fascista. El propio Marcuse se apropiará de este legado conceptual formulado por su amigo, el cual constituye uno de los fundamentos de su propia construcción teórica. En su obra *El Estado democrático y el Estado autoritario* F. Neumann formuló sus tesis políticas fundamentales, como conclusiones de su estudio del fascismo y las dictaduras. Así explica que “el aparato del Estado autoritario realiza las exigencias jurídicas de los monopolios” cuyos intereses representa y defiende. Al analizar “la crisis de la libertad política” explica que “los tres elementos de la libertad política [jurídico, cognitivo y volitivo] son igualmente importantes y por lo tanto no es posible prescindir de ninguno. Los tres se hallan en peligro.” Pues el fascismo y el Estado autoritario, al atacarlos o destruirlos, destruyen el estado de derecho. Al estudiar las cuestiones de la Angustia e identificación explica que “una vez que [los dictadores] ha llegado al poder... [aplican sus métodos más característicos]. “Los tres métodos son: el terror, la propaganda... y el crimen cometido en común.” Así puntualiza que “existen la angustia y un sentimiento inconsciente de culpa. La tarea del líder, mediante la creación de una angustia neurótica, consiste... [en que si] se reprime el sentimiento de culpa y la angustia se vuelve casi pánico, lo cual sólo puede superarse a través de la entrega incondicional al líder.” Estas cuestiones explican cómo “la existencia y la manipulación del miedo es lo que transforma un pueblo en populacho”<sup>22</sup> dispuesto a entregarse y someterse a los dictadores autoritarios o fascistas.

---

<sup>22</sup> NEUMANN, F., *El Estado...*, p. 63; p. 181; pp. 257 ss; p. 276; p. 275 ; p. 188

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **ESCUELA DE FRANKFURT bibliografía**

- ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1970  
ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975  
HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Bs. Aires, Ed. Amorrortu, 1974  
HORKHEIMER, M., *El Estado autoritario*, México, Ed. Itaca, 2006, Trad. B. Echeverría  
HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Ed. Trotta, 2002  
HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Trotta, 1994 ;  
HORKHEIMER, M./ADORNO, T. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. Aires, Ed. Suramericana, 1987  
NEUMANN, F., *Behemoth: Pensamiento y acción en el nacional socialismo*, México, F.C.E., [1942], 1983  
NEUMANN, F., *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Bs. Aires, Paidós, 1957  
BUCK-MORS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, México, Ed. S. XXI, 1981  
COLOM GONZÁLEZ, F. *Las caras del Leviatán.*, Barcelona, Anthropos, 1992  
GEYER, F.C., *M. Horkheimer, T. W. Adorno*, Barcelona, Ed. Alfa, 1985  
HELD, D., *Introduction to Critical Theory*, London, Hutchinson Group, 1980  
JAY, M., *Adorno*, Madrid, Ed. s. XXI, 1988  
JAY, M. *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974  
JIMENEZ, J., *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Tecnos, 1983  
LÖWY, M., *Rédemption et Utopie*, Paris, PUF, 1988 ;  
LÖWY, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario...* , Bs. Aires, Ed. El cielo por asalto, 1997  
RUSCONI, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ed. Mtnz. Roca, 1969  
VINCENT, J.M., *La théorie critique de l'École de Frankfort*, Paris, Ed. Galilée, 1976  
WIGGERSHAUSS, R., *La Escuela de Frankfurt* , México, UAM / F.C.E., 2010  
WIGGERSHAUSS, R., *L'École de Frankfurt*, PUF, Paris, 1986

### **BIBLIOGRAFÍA REVISTAS**

#### **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE.**

##### **1981, T.44**

Brito, E., *Hegel dans la "Théorie esthétique" de T.W. Adorno*, pp. 249-276

Holl, H-G., *Adorno. Éléments de biographie intellectuelle*, pp. 221-256

##### **1982, T. 45, Cahier 2**

Abensour, M., *La Théorie critique: une pensée de l'Exil?*, pp. 179-200

Ferry, I., / Renaut, A., *Max Horkheimer et l'Idéalisme allemande*, pp. 201-220

Holl, H-G., *Adorno. Éléments de biographie intellectuelle*, pp. 221-256

##### **1985, T.48, Cahier 2**

Brauns, E., *Scission ou dialectique: Ludwig Feuerbach à Karl Marx*, pp. 421-449

##### **1986, T. 49, Cahier 2**

( s. Max Horkheimer)

Loewy, M., *Un saut hors du progress: l'hommage de Horkheimer à W. Benjamin*, pp. 225-229

Jimenez, M., *Pouvoir et temporalité chez Max Horkheimer*, pp. 231-238

REVUE D'ESTHÉTIQUE, no. 8, 1985, Jimenez, M. et al., «ADORNO», Toulouse, Ed. Privat, 1985

## Segunda sección

### WALTER. BENJAMIN: ADVERTENCIA DE INCENDIO

Gershon Scholem, teólogo e íntimo amigo del filósofo, contribuyó con su obra *Walter Benjamín. Historia de una amistad* (1975)<sup>23</sup> presentando la historia viva de esa relación intelectual. Asimismo, con su texto *Walter Benjamín y su ángel* (1983)<sup>24</sup> contribuyó al esclarecimiento del recurso benjaminiano a la *angelología* para desarrollar sus *Tesis sobre la historia*. La *Revue d'Esthétique*<sup>25</sup> consagró su Número 1 de 1981 para recuperar algunos textos de nuestro filósofo y para publicar una amplia gama de artículos sobre estética, cultura, lenguaje, entre los que destacan los trabajos de H. Marcuse sobre la violencia y de J. Habermas quien reconocía la actualidad del pensamiento de W. Benjamin. Bernard Witte efectuó una reconstrucción biográfica en su *Walter Benjamín*, en la que nos presenta las etapas o momentos fundamentales de su vida, su experiencia, su pensamiento y su elaboración intelectual.<sup>26</sup> Pierre Missac en su *Walter Benjamín* nos presenta una caracterización de los aspectos principales de sus reflexiones sobre la modernidad, y destaca la disposición dialéctica benjaminiana.<sup>27</sup> Irving Wohlfarth con su obra *Hombres del extranjero: Walter Benjamín y el Parnaso judeoalemán*<sup>28</sup> caracteriza, como indica el título, el ambiente en el que se desenvuelve nuestro filósofo. Arno Münster en su obra *Progrès et catastrophe. Walter Benjamín el l'Histoire*<sup>29</sup> nos presenta el itinerario filosófico de este marxista “melancólico”, destacando así que en la obra de este filósofo se entrecruzan el materialismo histórico y el mesianismo judío. Enzo Traverso ha publicado diversas obras en las que trabaja justamente la historia de los intelectuales judíos y del antisemitismo: *Pour une critique de la barbarie moderne* y *La pensée dispersée: Figures de l'exil judéo-allemand*,<sup>30</sup> con las cuales contribuye a comprender el ambiente en el que vivieron y se desarrollaron los filósofos frankfurtianos. .

En el excelente ensayo de Michael Löwy *Walter Benjamín. Avertissement d'incendie*, (2001)<sup>31</sup> se presenta un minucioso y penetrante texto hermenéutico de las *Tesis sobre la filosofía de la historia*. M. Löwy plantea su intención de contribuir a una “reelaboración, una reformulación crítica del marxismo, que incorpora al corpus del materialismo histórico “astillas” mesiánicas, románticas, blanquistas, libertarias y fourieristas.” (p. 172) Bolívar Echeverría en su texto *Benjamín: mesianismo y utopía*<sup>32</sup> contribuyó para comprender el significado *político* de las *Tesis*; en el excelente libro colectivo *La mirada del Ángel*

<sup>23</sup> SCHOLEM, G. *Walter Benjamín. Historia de una amistad*, Barcelona, Ed. Península, 1987

<sup>24</sup> SCHOLEM, G., *Walter Benjamín y su ángel*, Bs. Aires, F.C.E., 1998

<sup>25</sup> *Revue d'Esthétique*, Nouvelle série, No. 1, 1981. Paris, 1982

<sup>26</sup> WITTE, B. *Walter Benjamín. Una biografía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990

<sup>27</sup> MISSAC, P., *Walter Benjamín. De un siglo al otro*. Barcelona, Gedisa, 1988, cap. 5, pp. 119-136

<sup>28</sup> WOHLFARTH, I., *Hombres del extranjero: W. Benjamín y el Parnaso judeoalemán*, México, Taurus,

<sup>29</sup> MÜNSTER, A. *Progrès et catastrophe. Walter Benjamín el l'Histoire*, Paris, Ed. Kimé, 1996

<sup>30</sup> TRAVERSO, E., *Pour une critique de la barbarie moderne*, Paris, Éd. Page deux, 1997 ;

TRAVERSO, E., *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Paris, Ed. Léo Scheer, 2004

Trad. esp. TRAVERSO, E., *Cosmópolis : figuras del exilio judeo-alemán*, México, UNAM, 2004

<sup>31</sup> LÖWY, M., *Walter Benjamín. Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2001

Trad. Esp. *Aviso de incendio*, Bs. Aires, F.C.E., 2002

<sup>32</sup> ECHEVERRÍA, B., “Benjamín: mesianismo y utopía”, in *Valor de uso y utopía*, México, S. XXI



(2005)<sup>33</sup> se recogen algunas relevantes interpretaciones de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Benjamín: destacan los artículos del propio Bolívar Echeverría *Benjamín, la condición judía y la política* y *El ángel de la historia y el materialismo histórico*, así como el artículo de Stefan Gandler *¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?*, en los cuales se efectúa un excelente esfuerzo hermenéutico para desentrañar el significado y la actualidad de las *Tesis sobre la historia*. En su concienzuda obra *Medianoche en la historia* (2006) Reyes Mate<sup>34</sup> nos presenta un paciente, escrupuloso y esmerado trabajo hermenéutico sobre las *Tesis*, destacando el significado político de cada una de ellas.

W. Benjamín, como se sabe, no escribió un tratado de filosofía *política* o sobre el *Estado*. Sus principales concepciones y tesis de orden explícitamente *político* fueron formuladas en su texto *Para una crítica de la violencia* (1921), así como en sus artículos *Teorías del fascismo alemán* y *El carácter destructivo*. Empero, en su renombrado trabajo publicado póstumamente con el título de *Tesis sobre la historia* (1942) plantea conceptos que sólo insinúan cuestiones políticas, pero tienen profundas implicaciones *de orden político*: su crítica del el concepto burgués de *tiempo lineal y homogéneo*; su crítica de los conceptos burgueses de *técnica* y de *trabajo*; su crítica del concepto de *progreso* y del concepto de *historia*.

W. Benjamin asume el legado del pensamiento hegeliano y marxiano subrayando que “el pensamiento *dialéctico* es el órgano del despertar histórico.”<sup>35</sup> Sostiene asimismo que “la burguesía... empieza ya en la gran revolución ... su lucha contra los derechos sociales del proletariado.”

En su texto *Para una crítica de la violencia* (1921) W. Benjamín reflexionaba sobre las relaciones entre el Derecho, la justicia, la ética y la violencia, planteando que “la tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de esta respecto al derecho y la justicia. Es que, en lo que concierne a la violencia, en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético.” Así precisaba las relaciones del derecho, el poder, la justicia y la violencia: “Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.” En ese sentido caracteriza lo que metafóricamente denomina violencia divina y violencia mítica: “En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta.” En el mismo contexto precisaba que “desechable es, empero, toda violencia mítica, la fundadora de derecho, la arbitraria. Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia administrada que le sirve.

---

<sup>33</sup> ECHEVERRÍA, B., *La mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamín*, México, F. F. y L. UNAM / Ed. Era, 2005; véase GANDLER, S., “Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamín”, in *Fragmentos de Frankfurt*, México, Ed. S. XXI / UAQ – FCPS, 2009

<sup>34</sup> MATE, R., *Medianoche en la historia*, Madrid, Ed. Trotta, 2006

<sup>35</sup> BENJAMIN, W., *Paris, capital del siglo XIX*, “Hausmann o las barricadas” in *Poesía y capitalismo*, Taurus, p 190; p. 189

cf. MISSAC, P., “Dispositio dialéctico-benjaminiana” in *Walter Benjamín...*, pp. 119-136

La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podía llamarse, la reinante.” Finalmente planteaba la cuestión de la violencia y la historia, sosteniendo que “la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia.”<sup>36</sup>

Al analizar las *Teorías del fascismo alemán* el filósofo subrayaba “la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica y la ínfima clarificación moral que aportan.” tal como planteará Hannah Arendt varios años más tarde.<sup>37</sup> En su artículo sobre “*Experiencia y pobreza*” el filósofo discurre sobre un aspecto poco valorado de la nueva pobreza de la época, la pobreza de la experiencia: “Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica... la pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro nuevo... Se trata de una especie de nueva barbarie.” Consiguientemente concluye que se trata de una “pobreza de la experiencia... Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad... Que cada uno ceda a ratos un poco de humanidad a esa masa que un día se la devolverá con intereses, incluso con interés compuesto.”<sup>38</sup> En el mismo sentido precisa en otro texto la situación del asalariado: “la prestación del asalariado coincide a su manera con la prestación del jugador. El trabajo de ambos está igualmente vaciado de contenido.” De esa manera subrayaba que los trabajadores “viven su existencia como autómatas y se asemejan a las figuras ficticias de Bergson, que han liquidado por completo su memoria.”<sup>39</sup>

El filósofo planteaba la cuestión de las relaciones entre la proletarización, la masificación y el fascismo, indicando que “la creciente proletarización que se produce entre los hombres actuales y la creciente formación de masas son dos aspectos de un único proceso. El fascismo intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar las relaciones de propiedad, cuya eliminación ellas persiguen.”<sup>40</sup>

En su texto *Parque central* el filósofo reflexionaba sobre el concepto de *catástrofe* planteando que “el *spleen* es el sentimiento que corresponde a la catástrofe permanente. El curso de la historia, representado bajo el concepto de catástrofe, no puede reclamar del pensador que el caleidoscopio en manos de un niño... los conceptos de los que dominan han sido siempre sin duda los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un «orden».- El caleidoscopio debe ser destruido.”[5] Así muestra el filósofo cual es el contenido real del concepto burgués de *Progreso*: “El concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga «así» es la catástrofe. Ésta no es inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado. Pensamiento de Strindberg: el infierno no es nada que aún nos aceche, sino que es *esta vida aquí*.” De esa manera sostiene que “la salvación se agarra al pequeño salto dentro de la catástrofe continua.”[35] En ese mismo sentido el filósofo subraya que “la imagen dialéctica es relampagueante. En cuanto imagen que relampaguea en el ahora de lo reconocible, se ha de retenerla de lo sido,... Mas la salvación que de ese modo, y sólo de ese modo, se consume, sólo puede ganarse sobre la

---

<sup>36</sup> BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia*, pp. 23, 40, 41,45, 44

<sup>37</sup> BENJAMIN, W., “*Teorías del fascismo alemán*”, in *Discursos ininterrumpidos*, p. 47

<sup>38</sup> BENJAMIN, W. “*Experiencia y pobreza*”, in *Discursos ininterrumpidos*, pgs 168-169; 172-173

<sup>39</sup> BENJAMIN, W., “*Sobre algunos temas en Baudelaire*” in *Poesía y capitalismo*, pg. 150

<sup>40</sup> BENJAMIN, W., “*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*” «Epílogo», (3ª. Red.), - - -  
- in *Obras*, lib. I, vol. 2, p. 83

percepción de lo perdido.” [33] En consecuencia el filósofo plantea una tesis concluyente: “Y esta particular resolución –para terminar con la actual injusticia– de arrancar en el último momento a la humanidad de la catástrofe que siempre amenaza [es] lo decisivo.”[40]<sup>41</sup>

### Tesis sobre la historia <sup>42</sup>

Reyes Mate sostiene que Walter Benjamin “es uno de los filósofos mayores de nuestro tiempo... Benjamin avisó que la lógica de su tiempo llevaba a la catástrofe... Esa lección sigue vigente, porque la lógica de la historia, pese a la catástrofe, sigue siendo la misma.” Acerca de las *Tesis* asevera que “si hoy siguen conmoviendo y dando en qué pensar es porque además de hablar de aquél fascismo, develan una lógica histórica que sigue en activo. El secreto de las *Tesis* es, en efecto, su actualidad acontemporánea. Nos dicen algo muy próximo... De ahí el sentimiento de cercanía que producen pese al tiempo transcurrido.” (p. 12) Nosotros encontramos que en la actualidad, ante los resultados y las perspectivas catastróficas de la globalización capitalista neoliberal, las *Tesis* tienen una plena vigencia. Compartimos también la valoración de Bolívar Echeverría, quien sostenía que en la actualidad “en medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamín... se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias.” (p. 30)

Necesitamos identificar y recuperar los conceptos de orden propiamente *político* que se encuentran implicados en las *Tesis sobre la historia* de W. Benjamín; empero, no es posible presentar aquí un trabajo hermenéutico minucioso, como los efectuados por Michael Löwy, Reyes Mate o Bolívar Echeverría, con quienes estamos en deuda. Por consiguiente, adoptamos básicamente la secuencia lógica del artículo de B. Echeverría, asumimos las formulaciones sintéticas del libro de Reyes Mate y presentaremos un resumen de las *Tesis*.

M. Löwy sostiene que “desde el punto de vista político, la historia abierta significa, por lo tanto, la consideración de la posibilidad –no la inevitabilidad– de las *catástrofes*,... de nuevas formas de barbarie... por un lado, y de grandes movimientos *emancipatorios*, por otro.” (p 175) “Lo peor no es inevitable, la historia sigue abierta, implica otras posibilidades, revolucionarias, emancipatorias o utópicas.”(p.176) Consecuentemente sostiene que “la reflexión de Benjamin nos permite pensar un proyecto revolucionario de vocación emancipatoria general.” (p. 178) Por lo tanto, “ya se trate del pasado o del futuro, en Walter Benajmin la apertura de la historia es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten.” (p.185) W. Benjamin plantea críticas, correcciones y precisiones a las concepciones políticas de su época:

*El encuentro entre el materialismo histórico y la teología.*- Benjamin plantea que “en la filosofía... [el] “materialismo histórico” puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología” (t I, p. 35) M. Löwy destaca “la asociación paradójica entre el materialismo y la teología... Benjamin quisiera mostrar la complementariedad

---

<sup>41</sup> BENJAMIN, W., “Parque central”, in *Obras*, lib. I, vol. 2, pp. 266, 292, 291 y 297

<sup>42</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia*, ( Trad. B. Echeverría; Ítaca / UACM, México, 2008; *cfr.* BENJAMIN, W *Tesis de filosofía de la historia*, in *Discursos ininterrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973

dialéctica entre la teología y el materialismo histórico... [y] el espíritu mesiánico, sin el cual el materialismo histórico no puede “ganar la partida” ni la revolución triunfar” (op cit., pp. 47-51)

*La traición del comunismo.*- Nuestro filósofo caracteriza y critica el concepto de *Progreso* que comparten tanto los “políticos” burgueses como los “comunistas”: “La reflexión que desarrollamos...se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su “base de masas” y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa. Es una reflexión que procura dar una idea respecto de lo *caro* que le cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.” (t. X, p. 45-46)

*La capitulación del socialismo.*- Esa capitulación se expresa particularmente en el concepto vulgar y corrupto de *trabajo*: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora... que la idea de que *ella* nada con la corriente... Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo...el concepto corrupto de trabajo... sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos...en el fascismo.” - - - (t. XI, pp. 46-48),

*Contra el progreso dogmático.*- El filósofo critica el concepto burgués de *progreso* en la historia, así como sus implicaciones en el ámbito de la política: “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esa representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.” (t XIII, p. 50-51) El filósofo plantea con gran agudeza crítica que “la catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe. La catástrofe como el *continuum* de la historia.” (Ms-BA 481, p. 98)

*Complicidad entre progreso y fascismo.*- El filósofo caracteriza esa complicidad centrándose en el concepto de *Estado de excepción*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla... Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica.” (t. VIII, p. 43)

*Lo que para nosotros es progreso para el ángel es catástrofe.*- El filósofo ilustra su concepción con la imagen del *Ángel de la historia*, del famoso cuadro de Paul Klee, el “*Angelus Novus*”: “Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo... Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado... *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. Pero un huracán sopla desde el paraíso... Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las

espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*” (t. IX, p. 44-45)

*Quien sufre es el sujeto de la historia.*- El filósofo caracteriza a la clase *oprimida* como *clase vengadora y liberadora*: “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora que lleva a su fin la obra de la liberación. [la socialdemocracia] se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.” (t. XII, pp. 48-49)

*Historia y memoria en momentos de peligro.*- El filósofo subraya la profunda relación que existe entre *Historia y tradición*: “Articular históricamente el pasado... significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro... El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está a punto de someterla... Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquél* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.” (t. VI, p. 40) “La imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado... Al replegarse como un instante –como una imagen dialéctica–, el pasado entra en el recuerdo obligado de la humanidad... Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligado de la humanidad redimida.” (Ms-BA 491, p. 75)

*La historia, escritura de los vencedores.*- Benjamin subraya que “quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanzan por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo... El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror... No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie... Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.” (t. VII, p. 42) El filósofo enfatiza que “nunca un *documento de la cultura es tal sin ser a la vez un documento de la barbarie*... Su existencia no se debe sólo al esfuerzo de los grandes genios que lo crearon sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.” (Ms-BA 447 y 1094, p. 93) El filósofo recalca esta cuestión: “jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de barbarie.”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> W. BENJAMIN “*Historia y coleccionismo*”, in *Discursos ininterrumpidos* II, p.101

*La nueva historia como cita de todo el pasado.-* Nuestro filósofo precisa que “lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día [*citation à l'ordre du jour*]” (t. III, p. 37) M. Löwy subraya que “mientras se olviden los sufrimientos de un solo ser humano no podrá haber liberación... La cuestión es, en cambio, enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica: el marxismo no tiene sentido sino es, también, heredero y albacea de varios siglos de luchas y sueños emancipatorios.” (pp. 63, 66)

*La nueva historia como actualización del pasado fracasado.-* En ese contexto el filósofo muestra las implicaciones de los conceptos de *tiempo* e *historia*: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo ahora” [*jetztzeit*]” (t. XIV, p. 55 “La imagen dialéctica: La idea de una historia universal es mesiánica.” (Ms-BA 470 p.85) M. Löwy destaca que “la revolución es la interrupción del eterno retorno y el advenimiento del cambio más profundo. Es un salto dialéctico fuera del *continuum*, en primer lugar hacia el pasado y luego hacia el futuro. El “salto del tigre hacia el pasado” consiste en salvar la herencia de los oprimidos e inspirarse en ella para interrumpir la catástrofe presente.” (p. 140)

*La dimensión política de la memoria.-* El filósofo destaca los conceptos de *Redención* y *fuerza mesiánica*: “En la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención... Si es así, un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra... También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos.” (t. II, p. 36) M. Löwy aclara que “la redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: Nosotros mismos somos el mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer... La redención es una autoredención.” - (p. 59-60)

*La memoria como posibilidad de salvación.-* El autor de las *Tesis* manifiesta que “la imagen verdadera del pasado *pasa* de largo velozmente [*huscht*]. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible... Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.” (t. V, p. 39)

*La recordación como interrupción de la lógica dominante.-* El filósofo propone el concepto de *ruptura histórica*: “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción.” (t. XV, p. 52)

*La memoria construye el sentido.-* El filósofo precisa que “en esta estructura... el materialista histórico... reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia.” (t. XVII, p. 55)

*El objetivo de la memoria es cambiar el presente.-* El filósofo sostiene que “el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en estado de detención... Él permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre para hacer saltar el *continuum* de la historia.” (t. XVI, p. 54)

*La idea de redención.-* Nuestro filósofo propone como tarea de redención “desatar las fuerzas destructivas que residen en la idea de redención... Tenemos que arribar a un concepto de historia de acuerdo al cual el estado de excepción en que vivimos represente la regla. Entonces estará ante nuestros ojos la tarea histórica de promover el estado de excepción.” (Ms-BA 488, p.104) Asimismo precisa que “la lámpara eterna es una imagen de la existencia histórica auténtica. Es la imagen de la humanidad redimida... De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de nuestras derrotas. Eso es consuelo: el consuelo que sólo puede haber para quienes ya no tienen esperanza de consuelo.” (fr. A.- p. 89 Ms-BA 446)

*La política libertaria no puede perder las huellas del mesianismo.-* El filósofo propone la recuperación del concepto de *mesianismo revolucionario*: “En realidad no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria... como la oportunidad de una solución completamente nueva... Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.” (t. XVIII, p. 56)

*La plenitud humana como respuesta al ahora del pasado.-* El filósofo plantea el concepto de *tiempo mesiánico*: “el “tiempo del ahora”, que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo.” (t. XIX, p. 57)

*Crítica del concepto de futuro.-* El filósofo precisaba que “se sabe que a los judíos les estaba prohibido escudriñar el futuro...A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.” (Ap. B, p. 59)

*La lucha de clases en el interior de la teoría.-* Nuestro filósofo reivindica un concepto característico del legado marxiano: “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales...Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.” (t. IV pp. 38-39)

*Crítica del concepto de revolución:* El filósofo propone un ajuste del concepto marxiano de *revolución*: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo

hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.” (Ms-BA 1100)

*La acción revolucionaria.*- Consecuentemente, nuestro filósofo formula una propuesta de acción revolucionaria: “si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable del desarrollo económico y técnico... todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita.”<sup>44</sup>

Finalmente, asumimos la conclusión del estudio benjaminiano de Daniel Bensaid, quien sostiene que las *Tesis sobre el concepto de historia* constituyen el testamento de W. Benjamin, es decir, “la transmisión de una herencia y la exigencia de que sea recogido.”<sup>45</sup>

#### **BIBLIOGRAFÍA obras de WALTER BENJAMIN**

- BENJAMIN, W., *Sobre algunos temas en Baudelaire; Paris, capital del siglo XIX*, “Haussmann o las barricadas”, in *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1990
- BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia; Teorías del fascismo alemán*; in *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991
- BENJAMIN, W., *La obra de arte en la época ...; Experiencia y pobreza; Tesis de filosofía de la historia*; in *Discursos ininterrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973
- BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia*, (Trad. B. Echeverría); Ítaca / UACM, México, 2008
- BENJAMIN, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, “Epílogo”; *Sobre el concepto de historia; Parque central*, in *Obras*, Lib. I, v. 2, Madrid, Ed. Abada, 2008
- BENJAMIN, W., *Charles Baudelaire, Tableaux parisiens; Calle de dirección única*, *Obras*, Lib. IV, vol. 1, Madrid, Ed. Abada, 2010
- BENJAMIN, W., *El libro de los pasajes*, *Obras*, Lib. V, vol. 1 y 2, Madrid, Ed. Abada, 2010
- BENJAMIN, W., *Paris, capital del siglo XIX*, “Haussmann o las barricadas” in *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1991
- s / WALTER BENJAMIN**
- BENSAID, D., *W. Benjamin. Sentinelle mesianique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010
- ECHEVERRÍA, B., *La mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin*, México, F. F. y L. UNAM / Ed. Era, 2005
- ECHEVERRÍA, B., “Benjamín: mesianismo y utopía”, in *Valor de uso y utopía*, México, S. XXI
- FERNÁNDEZ, F. (coor), *Walter Benjamin*, Ed. Ática, Sao Paulo, 1991
- GANDLER, S., “Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin”, in *Fragmentos de Frankfurt*, México, Ed. S. XXI / UAQ – FCPS, 2009
- LÖWY, M., *Walter Benjamin. Avertissement d’incendie*, Paris, PUF, 2001  
trad Esp. *Aviso de incendio*, Bs. Aires, F.C.E., 2002
- MISSAC, P., *Walter Benjamin. De un siglo al otro*. Barcelona, Gedisa, 1988
- MÜNSTER, A. *Progrès et catastrophe. Walter Benjamin el l’Histoire*, Paris, Ed. Kimé, 1996
- REYES MATE, X., *Medianoche en la historia*, Madrid, Ed. Trotta, 2006
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Ed. Península, 1987
- SCHOLEM, G., *Walter Benjamin y su ángel*, Bs. Aires, F.C.E., 1998
- TRAVERSO, E., *Pour une critique de la barbarie moderne*, Paris, Éd. Page deux, 1997 ;
- TRAVERSO, E., *La pensée dispersée. Figures de l’exil judéo-allemand*, Paris, Ed. Léo Scheer, 2004
- TRAVERSO, E., *Cosmópolis : figuras del exilio judeo-alemán*, México, UNAM, 2004
- WITTE, B. *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990
- WOHLFARTH, I., *Hombres del extranjero: W. Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México, Taurus, 1990
- ZAIDAN F., M., (org.), *Walter Benjamin*, U.F. Pernambuco Recife, 1994
- REVUE D’ESTHÉTIQUE*, Nouvelle série, No. 1, , « BENJAMIN», (Habermas et al), Toulouse, Privat, 1981

<sup>44</sup> “Calle de dirección única”, in *Obras*, lib. IV, vol. 1, “Alarma de incendios”, p. 62

<sup>45</sup> BENSAID, D., *W. Benjamin. Sentinelle mesianique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010



### Tercera sección

#### **3. HERBERT MARCUSE**

##### **LA DOMINACIÓN TOTALITARIA TECNOLÓGICA Y PSÍQUICA**

La obra filosófica de H. Marcuse, como se sabe, fue objeto de una especial atención a raíz de las grandes movilizaciones contestatarias en las principales universidades del mundo en 1967 y 1968, puesto que los universitarios encontraban en su obra explicaciones, respuestas y propuestas para sus luchas por la emancipación. Entre los trabajos más destacados sobre su obra se encuentran los textos de Jean Michel Palmier *En torno a Marcuse*<sup>46</sup> (1968); de Pierre Masset *El pensamiento de Marcuse*<sup>47</sup> (1969); de André Nicolas, *Marcuse*.<sup>48</sup> Más recientemente Gérard Raulet, en su excelente trabajo *Herbert Marcuse: Philosophie de l'émancipation*<sup>49</sup> presentó una destacada caracterización de la obra marcuseana con una selección de textos poco conocidos. Poco después en España C. López Sáenz en su *Marcuse*<sup>50</sup> publicó una selección de textos en la cual presenta los conceptos más representativos de nuestro filósofo.

Gerard Raulet asevera que olvidar a Marcuse significaría “el olvido de las esperanzas”, puesto que la obra de este filósofo es “un pensamiento de la emancipación en búsqueda de sus fundamentos filosóficos.”<sup>51</sup> Consiguientemente, sostiene que “el pensamiento de Marcuse merece salir del olvido [puesto que] permanece siendo una referencia mayor para el pensamiento crítico.”<sup>52</sup> Compartimos la valoración de G. E. Rusconi, quien calificaba la obra filosófica de H. Marcuse como “el punto culminante de la teoría crítica de la sociedad.”<sup>53</sup>

Como se sabe, Marcuse no formuló una nueva teoría del Estado, aunque sí construyó una *teoría de la dominación* y una *filosofía de la liberación y la emancipación*, tal como mostraremos en la presentación de sus conceptos y sus obras fundamentales. Los diversos estudiosos de la *Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt* subrayan que la obra de Marcuse no sólo estuvo precedida, sino que recibió importantes influencias y aportaciones de los principales filósofos que formaban parte de esa renombrada *Escuela*, entre quienes necesitamos dar una especial atención a Max Horkheimer, T.W. Adorno, Walter Benjamín y Franz Neumann. En consecuencia, necesitamos detenernos para efectuar una breve caracterización de tales aportaciones.

Como sabemos, los temas y conceptos más representativos de la obra marcuseana se expresan en los títulos de sus libros. Empero, el orden cronológico de sus obras no corresponde siempre con el orden lógico de sus conceptos, razón por la cual nos permitimos presentarlos asumiendo justamente su ordenación lógica.

---

<sup>46</sup> PALMIER, J. M., *En torno a Marcuse*, Madrid, Ed. Guadiana, 1969

<sup>47</sup> MASSET, P., *El pensamiento de Marcuse*, Bs. Aires, Amorrortu, 1972

<sup>48</sup> NICOLAS, A., *Marcuse*, Paris, Éd. Seghers, 1970

<sup>49</sup> RAULET, G., *Herbert Marcuse: Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 1992

<sup>50</sup> LOPEZ SAENZ, C., *Marcuse*, Madrid, Ed. Del Orto, 1998

<sup>51</sup> RAULET, G., « ... l'émancipation en quête de fondements », in *Archives de Philosophie*, 1989, t. 52, c. 2

<sup>52</sup> RAULET, G., *Herbert Marcuse: Philosophie de l'émancipation*, contraportada

<sup>53</sup> RUSCONI, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ed. Mtnz. Roca, 1969

## El legado hegeliano y marxiano

Es ampliamente conocido el hecho de que Herbert Marcuse asumió explícitamente el legado filosófico de Hegel y el de Marx. En 1928 publicó el artículo *Contribución a una fenomenología del materialismo histórico*<sup>54</sup>, en el cual, aunque deja ver la influencia heideggeriana, asume el legado de la teoría marxiana. En 1932 publicó su tesis de habilitación *Hegels Ontologie...*,<sup>55</sup> en la que reflexiona con agudeza sobre el legado hegeliano. En el mismo año publica su trabajo *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico*,<sup>56</sup> –que se refiere a los recién descubiertos *Manuscritos de 1844* del joven Marx–, asumiendo el legado humanista, crítico y revolucionario del filósofo de Tréveris, planteaba que “Marx no ha adoptado el “método” de Hegel para darle vida después de insertarlo en un nuevo contexto, sino que, volviéndose a la misma base –la cual fundamenta el método– de la filosofía hegeliana, se apropia de su verdadero contenido y lo amplía... A grandes rasgos y de manera formal, se puede decir aproximadamente... que la crítica revolucionaria de la economía política está de por sí fundamentada filosóficamente, mientras que, por otro lado, la filosofía que fundamenta dicha economía contiene ya la praxis revolucionaria; la praxis no está solamente al final, sino también al comienzo de la teoría...”<sup>57</sup> La adopción de este legado filosófico se plasmará a lo largo de su propia elaboración filosófica y en cada una de sus obras.

El filósofo publica su artículo *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*<sup>58</sup> en 1934, –cuando el nazismo se ha instalado en Alemania–, mostrando que la concepción totalitaria representa, en ciertos aspectos, una continuidad de la concepción liberal-capitalista, como se expresa en la concepción de G. Gentile, quien justificaba su adhesión al fascismo en tanto “liberal convencido y auténtico”<sup>59</sup> En consecuencia, Marcuse concluye que “la teoría totalitaria del Estado comparte con el liberalismo la convicción de que finalmente , en el todo “se establecerá el equilibrio entre los intereses y las fuerzas económicas” (Musolini)... Con respecto a esta unidad de bases económicas puede decirse que es el liberalismo mismo el que “genera” al estado total-autoritario como s8i éste fuera su realización final en un estadio avanzado del desarrollo. El estado total-autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponde al estado monopolista del capitalismo...El estado total asume la responsabilidad total de la existencia individual... El estado total decide, en todas las dimensiones del individuo, acerca de su existencia... el estado totalitario exige la obligación total... El estado totalitario ha superado la libertad individual.”<sup>60</sup> Esta caracterización del estado totalitario del nazismo le permitirá más adelante comprender las tendencias totalitarias del capitalismo contemporáneo.

---

<sup>54</sup> MARCUSE, H., *Beiträge su einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, cit. SCHMIDT, A., in *Ontología existencial... en los escritos de Herbert Marcuse*, in HABERMAS, J., et al *Respuestas a Marcuse*

<sup>55</sup> MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*

<sup>56</sup> MARCUSE, H., *Op. cit.*, en *Para una crítica de la sociedad*

<sup>57</sup> *Ibid*, pp. 10-11

<sup>58</sup> MARCUSE, H., *Op. cit.*, en *Cultura y sociedad*, pp. 16-44

<sup>59</sup> cit. MARCUSE, H., *Op. cit.* P. 21

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 23, 27 y 42

En su *Estudio sobre la autoridad y la familia*<sup>61</sup> (1936) efectúa un balance crítico del desarrollo del pensamiento europeo sobre el concepto de *autoridad*, iniciando desde las concepciones de Lutero y Calvino, continuando con Kant y Hegel, e identificando las fuentes del pensamiento contrarrevolucionario en De Maistre y Bonald; muestra cómo F.J. Stahl adopta este pensamiento conservador, y termina demostrando *la conversión de la teoría burguesa de la autoridad en doctrina del estado totalitario*, precisando que “como clase dominante, la burguesía ya casi no podía tener interés en la teoría a la cual había estado ligada en la época de su ascenso, y la cual estaba en contradicción manifiesta con el presente... La unidad de la teoría burguesa es *negativa*: reside exclusivamente en el frente común contra el neoliberalismo y el marxismo... Todos sus conceptos fundamentales son *contraconceptos*: en contra del materialismo histórico, se crea la concepción “orgánica” de la historia... en contra del Estado racional, el Estado total-autoritario... El formalismo de la teoría autoritaria del Estado es el fino velo que en vez de disimular la verdadera constelación de fuerzas, las revela, como revela también la distancia que separa la nueva teoría respecto a la filosofía verdaderamente burguesa del Estado y la sociedad” Consiguientemente, sostiene respecto de la teoría de W. Pareto que “esta interpretación, que oculta el verdadero estado de cosas, se ha transformado en el núcleo de la teoría total-autoritaria.”<sup>62</sup> Y efectivamente, constatamos estas cuestiones en la obra de Pareto.

En su artículo *Filosofía y teoría crítica* (1937) formula ya su propia concepción filosófica libertaria, que será la vertiente que seguirá fielmente a lo largo de su elaboración filosófica: “Hay sobre todo dos momentos que vinculan al materialismo con la teoría correcta de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia.” Por lo tanto, plantea la relación de la Razón y la libertad: “el concepto de razón contiene también el concepto de libertad... Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo”. Consiguientemente explica la consecuencia de la acción de la razón en el mundo humano “si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades.”<sup>63</sup>

Empero, en ciertas condiciones históricas la verdad se presenta como utopía: “la nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de “teoría crítica.” Sin embargo, “cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía... En la teoría crítica... la obstinada adhesión a la verdad... ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico.”<sup>64</sup>

Así precisa su toma de partido por esta tradición filosófica dialéctica: “La teoría crítica... sólo pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías:

---

<sup>61</sup> *Op. cit.*, en *Para una crítica de la sociedad*, pp. 73-188

<sup>62</sup> *Ibidem*

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pp. 77, 80-82, 84

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 85, 86

la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas. Cuando la teoría crítica... señala que lo que le interesa en la organización de la realidad que ella pretende es la libertad y la felicidad de los individuos, lo único que hace es ser consecuente con sus conceptos... Estos son conceptos constructivos que conciben no sólo la realidad dada, sino también su superación y la nueva realidad.” De esta manera, destaca la función de la filosofía en esta concepción: “El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar... La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales. El elemento filosófico dentro de la teoría es una forma de protesta contra el nuevo economicismo... Con la desaparición del estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada.”<sup>65</sup>

En su célebre libro *Razón y revolución*,<sup>66</sup> (1942 ) caracteriza ampliamente las grandes aportaciones filosóficas que elaboró G.W.F. Hegel en sus obras fundamentales; muestra el surgimiento y desarrollo de la teoría social que desemboca en la obra de Karl Marx y *los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad*; muestra los orígenes y los fundamentos de la *filosofía positiva* y el propio surgimiento de la *sociología positiva* de Auguste Comte; caracteriza la *filosofía positiva del Estado* de F. J. Stahl. ++”El gobierno necesitaba un principio positivo de justificación que protegiese al }estado de las fuerzas rebeldes y lo defendiese de la embestida de la sociedad” + + Así plantea Stahl que “toda dominación implica la aceptación del pensamiento y la voluntad del que impera sobre la existencia de los dominados”<sup>67</sup>

Es particularmente significativo que, después de la trágica y terrible experiencia del fascismo y el nazismo, en el *Epilogo* escrito en 1954 el filósofo plantea su balance de la nueva situación mundial y de sus perspectivas: “La derrota del fascismo y del nacional-socialismo no ha detenido la *tendencia hacia el totalitarismo*... Desde el comienzo, la idea y la realidad de la Razón en el período moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación... Con la creciente concentración y efectividad de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición... se pacifica, se integra o se liquida... la mayoría de las clases trabajadoras quedaron convertidas en parte positiva de la sociedad establecida... el desarrollo de la productividad capitalista detuvo el desarrollo de la conciencia revolucionaria... La barricada perdió su valor revolucionario, así como la huelga su contenido revolucionario... Pero el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de la utopía. La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente período, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación...”<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Ibid., pp. 87, 92-95

<sup>66</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*

<sup>67</sup> cit, MARCUSE, H., Op. cit., p. 360

<sup>68</sup> Ibid., pp. 351, 407-414

En ese ámbito de la *crítica dialéctica* nuestro filósofo participó en los grandes debates sobre la pretensión de erigir el *Diamat* como el supuesto heredero del proyecto socialista marxiano. En su estudio crítico *El marxismo soviético*<sup>69</sup> (1958) el filósofo muestra la deformación dogmática de la dialéctica y del legado libertario del pensamiento marxiano que efectuaron los estalinistas en la URSS. Da cuenta de los debates estrictamente políticos, tales como la transición al socialismo, la cuestión del modelo estalinista de construcción del socialismo en un solo país, la transición del socialismo al comunismo, la ética de la productividad. Empero, también caracteriza críticamente las concepciones de orden filosófico, tales como la cuestión de la dialéctica, la racionalidad, la ética y la moral. Critica duramente “el endurecimiento de los controles en el campo político y cultural” ... la racionalidad del realismo soviético se nos muestra como manifiestamente irracional, como conformidad terrorista impuesta por el aparato económico y político...el Estado soviético ejerce plenamente sus funciones políticas y gubernamentales contra el propio proletariado” así denuncia nuestro filósofo “el persistente totalitarismo en la sociedad soviética.”<sup>70</sup> Resulta altamente significativo y es una muestra de la gran agudeza intelectual de nuestro filósofo que desde esta época encuentra importantes rasgos comunes entre la sociedad burocratizada del mundo “soviético” y el sistema capitalista de occidente: “Ambos sistemas muestran los rasgos comunes de la moderna civilización industrial: la centralización y la reglamentación reemplazan a la empresa individual y a la autonomía del individuo; la competencia es objeto de organización y “racionalización”; la dirección incumbe conjuntamente a las burocracias económica y política; la población es coordinada a través de los medios de comunicación de masas, la industria del espectáculo y la educación... Las unidades individuales de la producción... no constituyen ya medios adecuados de integración social; el progreso tecnológico y la producción en serie han acabado con las formas individualistas bajo las que operaba el progreso durante la era liberal.” (p. 85-86) El proceso de asimilación plena de la burocracia soviética al sistema capitalista y su rápida reconversión en clase empresarial son una prueba de que sus paradigmas científicistas, su materialismo mecánico, su pensamiento instrumental y su carencia de valores éticos diferentes al valor de cambio los había mimetizado con el empresariado capitalista. Resulta obvio que el título más adecuado de esa obra marcusiana hubiera sido *Crítica del pseudomarxismo soviético*, pues contribuye justamente a desmitificar la impostura y las concepciones mecanicistas, reduccionistas, pseudodialécticas y pseudomarxistas de aquella burocracia corrupta y parasitaria.

Tres grandes ejes se destacan en la teoría marcusiana sobre la dominación en la sociedad opulenta: 1) la tecnología como dominación política, 2) el Eros y la dominación psíquica, 3) la cultura, la Estética, el arte, y la liberación.

## 1.- LA TECNOLOGÍA COMO DOMINACIÓN POLÍTICA

Sus reflexiones críticas sobre la relación de *La ontología y la tecnología* (1960) anuncian los conceptos que desarrollará ampliamente en obras posteriores. El filósofo puntualiza que “*la tecnología ha reemplazado a la ontología*... En el mundo tecnológico... el hombre no puede existir más según dos dimensiones: él deviene un ser unidimensional... Toda

---

<sup>69</sup> MARCUSE, H., *El marxismo soviético*

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pp. 90-91, 109 y 277

significación, toda proposición, es validada al interior del contexto del comportamiento de los hombres y las cosas –contexto unidimensional de operaciones efectivas, teóricas y prácticas... Es necesario rechazar la noción de neutralidad de la técnica... La máquina, el instrumento, no existen nunca fuera de un conjunto, de una totalidad tecnológica; no existen sino como elementos de una “tecnicidad”; y la tecnicidad es un “estado del mundo”, un modo de existencia del hombre y de la naturaleza.. En consecuencia, la instrumentalidad pura, sin finalidad, ha devenido un medio universal de *dominación*... Todo progreso, todo crecimiento de la productividad se acompaña de una represión progresiva y de una destrucción productiva. La división social del trabajo engendra esta dialéctica fatal por la cual, por así decir, todo progreso de la razón entraña su propia irracionalidad, todo logro de libertad una nueva forma de sumisión.”<sup>71</sup>

En Korcula, Yugoslavia, discurre sobre *La perspectiva del socialismo en las sociedades de alto desarrollo industrial* (1964)<sup>72</sup> esclareciendo con una gran agudeza las tendencias totalitarias de la sociedad industrial: “esta sociedad... se presenta hoy como una sociedad “totalitaria”... Esta sociedad tiende a la dimensión totalitaria incluso por el hecho de que toda oposición real está a punto de desaparecer... p. 14 Consiguientemente precisa que “se trata de una sociedad que paga el nivel alcanzado con un derroche demencial de fuerzas productivas, con una obsolescencia planificada, con la destrucción de bienes y alimentos, y esto frente a la pobreza e indigencia que domina fuera de sus fronteras y en el mismo seno de la *affluent society*.” p.18 El filósofo puntualiza así que “la integración en el mundo del trabajo se realiza en primer lugar a través de la creciente transformación de la capacidad física en habilidad técnica y psicofísica. Esta transformación de la energía física en energía psíquica está hoy organizada por el sistema de aceleración de las cadencias, a causa de lo cual resulta quizá más inhumana que el duro y pesado trabajo físico de otros tiempos... La mecanización creciente supone un aislamiento progresivo entre los obreros de la fábrica, lo cual facilita su integración en el sistema, su despolitización.... La máquina se ha convertido en el elemento de todo un sistema organizativo que determina los modos de comportamiento de los obreros no sólo en el interior de la fábrica, sino también fuera de ella, en todos los ámbitos de la existencia .. El obrero pierde su autonomía profesional, su posición peculiar; junto con las otras clases sociales al servicio del aparato, resulta insertado al aparato, subordinado al mismo, y participa como objeto y como sujeto en la función general administrativa y represiva... Lo cual significa que en este nuevo ritmo procedente del trabajo mecanizado y automatizado, se moviliza incluso la mente, el psiquismo del obrero.” (pp.24-26) En consecuencia, el filósofo especifica que “todos estos fenómenos indican que la integración de la oposición, la absorción del potencial revolucionario, no es sólo un fenómeno superficial, sino que encuentra su fundamento material en el mismo proceso productivo...” (p. 27) Consiguientemente, nuestro filósofo concluye previniendo contra los riesgos de dogmatización indicando que “debemos evitar que los conceptos marxistas se esclerosen en ideología: debemos confrontarlos con la realidad...El marxista no debe engañarse con ninguna ilusión ni mixtificación... Lo cual no contradice al marxismo. Los conceptos que Marx elaboró no deben ser abandonados, deben ser desarrollados, y por otra parte esta elaboración ulterior es lo que exigen los mismos conceptos fundamentales.” (pp. 31-32)

---

<sup>71</sup> MARCUSE, H., “*De l’ontologie à la technologie...*» in *Arguments*, vol 4, no. 18, cit RAULET, G., *Op. cit*

<sup>72</sup> *Op. cit.*, en MARCUSE, H., et al, *Discusión con los marxistas*

En su clásica obra *El hombre unidimensional* (1965),<sup>73</sup> el filósofo desarrolló su aguda crítica de la dominación tecnológica, y mostró el carácter político del desarrollo tecnológico capitalista, así como su papel en la dominación: “Esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional...p.11 Así, precisando sus conceptos destaca que “en esta sociedad el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas... La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas... La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política...” (Op. cit., pp.17-18)

En consecuencia, el filósofo precisa que “en virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque “totalitaria” [es]” la sociedad... que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo.” (p.25) Por lo tanto sostiene que “El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas... mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta.” (p. 29) Asimismo, el filósofo puntualiza aclarando que “[esta] realidad constituye una etapa más avanzada de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas... la “falsa conciencia” de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia... El aparato productivo y los bienes y servicios que produce “venden” o imponen el sistema social como un todo.”( p. 33) En este contexto el filósofo puntualiza indicando que “los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad... el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad: se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida... y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. De esta manera surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensional*.” (p. 34) De esta manera aclara las relaciones del positivismo y el conductismo con la dominación, indicando que “la Razón teórica y la Razón práctica, el conductismo académico y social vienen a encontrarse en un plano común: el de la sociedad avanzada que convierte el progreso científico y técnico en un instrumento de dominación.” (pp. 37-38)

Marcuse desarrolla y aclara sus conceptos sobre las implicaciones de la industrialización y la dominación política de corte totalitario planteando que “las técnicas de industrialización son técnicas políticas; como tales, prejuzgan las posibilidades de la Razón y de la

---

<sup>73</sup> MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*

Libertad... La productividad más alta del trabajo puede utilizarse para la perpetuación del trabajo, la industrialización más efectiva puede servir para la restricción y la manipulación de las necesidades. Al llegar a este punto, la dominación. –disfrazada de afluencia y de libertad– se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe toda alternativa. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de ese universo.” (p. 40) <sup>74</sup> En consecuencia, el filósofo precisa advirtiendo las perspectivas amenazantes: “pero es precisamente esta nueva conciencia, este “espacio dentro”, el espacio de la práctica histórica trascendente, el que está siendo anulado por una sociedad en la que los sujetos tanto como los objetos constituyen instrumentos en una totalidad que tiene su *raison d’être* en el logro de su todopoderosa productividad.” (p.45)

Nuestro filósofo identifica y aclara los principales factores de la transformación:

1.- “La mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo... 2.-Tendencia hacia la asimilación... la fuerza del obrero declina en relación con la del empleado... 3.-Estos cambios en el carácter del trabajo y los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador, que se manifiesta en la... “integración social y cultural” de la clase trabajadora con la sociedad capitalista... 4.- El nuevo mundo de trabajo tecnológico refuerza así un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no parece ser la contradicción viviente para la sociedad establecida.” (pp. 46, 48, 51, 53) Asimismo, Marcuse esclarece que “la esclavitud del hombre por los instrumentos de su trabajo permanece en una forma altamente racionalizada, muy eficaz y prometedora.”(p. 63) En consecuencia precisa que “la enajenación de la totalidad absorbe las enajenaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional.” (p. 73) Esta cuestión implica que “la realidad tecnológica en desarrollo mina no sólo las formas, sino la misma base de la enajenación artística; esto es, tiende a invalidar no sólo ciertos “estilos” sino también la misma substancia del arte.” (p. 83)

El filósofo se percata y advierte que “si la liberación de la libido, socialmente permitida y favorecida, va a ser la de una sexualidad parcial y localizada, será equivalente a una comprensión del hecho de la energía erótica, y esta desublimación será compatible con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas. Una agresividad que crece desenfadada en la sociedad industrial contemporánea.” (p. 99) De esta manera Marcuse caracteriza lo que denomina *el cierre del universo discursivo*, aclarando que “el lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva. Los conceptos que encierran los hechos y por tanto los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función... Esta forma lingüística impide todo desarrollo de sentido.” (pp. 105-206) Esto significa que se trata de que “es la lógica de una sociedad que puede permitirse hacer a un lado la lógica y jugar con la destrucción; una sociedad con un dominio técnico de la mente

---

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 11, 12, 17, 18 y 40



y la materia.” (p. 109) Así, apoyándose en T.W. Adorno sostiene que “la sociedad burguesa avanzada anula la memoria, el tiempo, el recuerdo como una especie de residuo irracional del pasado.” (p. 119), de tal manera que “las formas hipnótico-rituales del neoconservadurismo y neoliberalismo actuales.” (p. 120) En consecuencia indica y aclara que “el lenguaje no sólo refleja estos controles, sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control... el lenguaje de la política tiende a convertirse en el de la publicidad” (pp. 122-123) De esa manera el filósofo denuncia que “dentro de este contexto, el tratamiento operacional de los conceptos asume una posición política.” (p. 126)

Nuestro filósofo advierte y previene que “el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de la razón.” (p. 141) De esa manera dilucida la función del pensamiento unidimensional subrayando que “la historia es todavía la historia de la dominación, y la lógica del pensamiento sigue siendo la lógica de la dominación.” (p. 156) En consecuencia aclara y denuncia que “la racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social.” (p. 163) Asimismo precisa que “la ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización... El *a priori* tecnológico es un *a priori* en tanto que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y en tanto que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social.” (p.170) En ese sentido deduce que “ante el carácter interno instrumentalista del método científico... una relación más íntima parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del razonamiento científico y el del razonamiento y la conducta ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación.” (pp. 171-172) En ese mismo tenor el filósofo clarifica sus pretensiones: “mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación.” (p. 174)

En consecuencia, el filósofo muestra que la racionalidad tecnológica y el cientificismo contribuyen sustancialmente a la dominación totalitaria del sistema: “El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza... En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad “técnica” de ser autónomo, de determinar la propia vida. La racionalidad tecnológica protege así, antes que negarla, la legitimidad de la dominación y el horizonte instrumentalista de la razón se abra a una sociedad racionalmente totalitaria.” (p. 175) Estas cuestiones implican una perversa relación entre la técnica y la política, puesto que “la incesante dinámica del progreso técnico ha llegado a estar impregnada de contenido político, y el Logos de las técnicas ha sido convertido en un Logos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas– se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre.” (p.176) Por lo tanto, puntualiza el filósofo, “el punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, *gracias a su propio método* y sus conceptos ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad.” (p.183)

Asimismo, el filósofo desentraña que “en la construcción de la realidad tecnológica no existe una cosa como un orden científico puramente racional; el proceso de la racionalidad tecnológica es un proceso político... en otras palabras, la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la *reificación*: la reificación en su forma más madura y efectiva... El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total... La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella... [Así] El empirismo total revela su función ideológica en la filosofía contemporánea.” (p.185)

Consiguientemente, el filósofo constata el triunfo del pensamiento positivo: filosofía unidimensional, subrayando que el positivismo promueve la “difamación de las formas alternativas de pensamiento que contradicen el universo establecido del discurso.” (p.190), aclarando que “el universo establecido del razonamiento está atravesado por la marca de las formas específicas de dominación, organización y manipulación a las que están sujetos los miembros de la sociedad.” (p. 210) Por lo tanto, el filósofo señala el papel terapéutico y libertario de la filosofía: “su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, puede mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea. En la era totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una tarea política, puesto que el universo establecido de lenguaje común tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado e indocinado.” (p. 216)

A partir de esas premisas el filósofo dilucida los conceptos de verdad y racionalidad: “los criterios sobre la verdad histórica objetiva pueden ser formulados mejor como criterios de su racionalidad con referencia a tal proyecto trascendente: El proyecto trascendente debe estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual. Debe demostrar su propia racionalidad *más alta* ...: a) ofrece la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización; b) define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones; c) su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de las instituciones que ofrecen una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas.” (pp. 235-236) En consecuencia, el filósofo constata con agudeza que “la racionalidad establecida se hace irracional cuando, en el curso de su desarrollo *interno*, las posibilidades del sistema superan a sus instituciones.” (p. 236) Asimismo constata que “la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva.” (p. 242)

En ese contexto, el filósofo subraya la función de la conciencia en la liberación: “como proceso histórico, el proceso dialéctico comprende a la conciencia: el reconocimiento y el dominio de las potencialidades liberadoras...; en el grado en que la sociedad establecida es irracional, la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en la lucha contra la sociedad establecida.” (p. 238) Consiguientemente, el filósofo propone que “la liberación de la energía de los actos requeridos para sostener la prosperidad destructiva, implica disminuir el alto nivel de servidumbre, para capacitar a los individuos para desarrollar la racionalidad que puede hacer posible una existencia pacífica.” (p. 258)

De manera concluyente el filósofo plantea cuestiones de gran vigencia ante el fracaso y la catástrofe del capitalismo neoliberal: “los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la

única esperanza en este desastre...” (p. 262) Esta cuestión supondría que “la autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, indoctrinación o manipulación, individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo.” (pp. 266-267) En ese contexto el filósofo subrayaba que “los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad cada vez mayor de la totalidad; la necesidad de expansión agresiva; la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada; la deshumanización.” (p. 267) En la actualidad constatamos también que “las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las tradicionales formas y medios de protesta tradicionales; quizás incluso peligrosos porque preservan la ilusión de soberanía popular.” (p. 270) Asimismo verificamos que “el fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema: el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma civilización.” (p. 271)

Finalmente, en plena consonancia con la visión benjaminiana, el filósofo concluye que “la teoría crítica de la sociedad... quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado su vida al Gran Rechazo.” (p. 272) recuperando la formulación de su amigo W. Benjamín, quien sostenía que “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”

## 2.- EL EROS Y LA DOMINACIÓN PSÍQUICA

En 1938 Marcuse había publicado su trabajo *A propósito de la crítica del hedonismo* Esta concepción que pudiéramos denominar *hedonismo dialéctico* se continuará a lo largo de su elaboración filosófica: “el hedonismo contiene un juicio correcto sobre la sociedad. El hecho de que la receptividad de la sensibilidad y no la espontaneidad de la razón sea la fuente de la felicidad, es el resultado de las relaciones antagónicas del trabajo. Estas últimas son la forma real del estado alcanzado por la razón humana, en ellas se decide acerca de la libertad y la felicidad posibles.”<sup>75</sup>

Así muestra el filósofo la relación que tiene la *libertad* con la felicidad humana: “la forma concreta de la libertad humana tiene importancia decisiva para la forma de la felicidad humana.” Empero, la libertad está limitada y condicionada por la organización social: “En una organización social que enfrenta a los individuos aislados, al dividirlos en clases, y deja librada su libertad particular al mecanismo de un sistema económico no dominado, la falta de libertad está presente en las necesidades y también en el goce.” En consecuencia, precisa el filósofo que “la felicidad ya no puede ser algo meramente subjetivo: cae dentro del ámbito del pensar y del actuar comunitario del hombre.”<sup>76</sup>

En ese sentido el filósofo planteaba que la libertad sólo puede ser lograda a través de las luchas de la humanidad: “El hecho de que el verdadero interés de los individuos sea el interés de la libertad, de que la auténtica libertad individual pueda ir acompañada de la

---

<sup>75</sup> MARCUSE, H., *A propósito de la crítica del hedonismo*, p.106

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 111, 113, 119

auténtica libertad general... y que la felicidad consista, en última instancia, en la libertad... es una descripción de su situación histórica por la que tiene que combatir la humanidad...” Empero, la felicidad trasciende la dimensión de la subjetividad individual: “En el nuevo orden de las relaciones de la existencia que aquí se persigue, la felicidad ya no es un estado emocional subjetivo, ya que en las necesidades liberadas de los sujetos actúa la preocupación general por las posibilidades de los individuos.” Por consiguiente, el filósofo concluye precisando que “la realidad de la felicidad es la realidad de la libertad, en tanto autodeterminación de la humanidad liberada.”<sup>77</sup>

Marcuse puntualizaba estos en su conferencia sobre *La doctrina de los instintos y la libertad* precisando que “la libertad es una *forma de dominio*: exactamente aquella en la que el medio previamente dado satisface las necesidades del individuo con un mínimo de desgane y renuncia. La libertad sólo es histórica en este sentido y su grado únicamente se puede determinar históricamente.”<sup>78</sup>

En su clásica obra *Eros y civilización*<sup>79</sup> (1955), en continuidad con estas cuestiones, se expresa particularmente la gran originalidad de sus aportaciones más reconocidas. Estas finas y profundas reflexiones de Marcuse provienen de su estudio crítico y la apropiación de la obra psicoanalítica de Sigmund Freud. En esta obra, después de presentar un balance crítico de las categorías psicoanalíticas freudianas, muestra el eficaz papel y la profunda influencia que alcanzan los medios masivos de comunicación en las funciones de la dominación psíquica de los individuos: “Este ensayo utiliza categorías psicológicas porque han llegado a ser categorías políticas... los problemas psicológicos se convierten en problemas políticos: el desorden privado refleja más directamente que antes el desorden de la totalidad, y la curación del desorden personal depende más directamente que antes de la curación del desorden general.”<sup>80</sup>

Consiguientemente, constata los resultados del desarrollo tecnológico en el terreno de la dominación psíquica: “Las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas, e inclusive benéficas; consecuentemente, en las zonas más avanzadas de la sociedad industrial la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado imprecendente.” De esta manera, muestra el carácter político de la psicología y la dimensión psicológica de la dominación política: “las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas hasta el grado en que la psique privada, individual, llega a ser el receptáculo más o menos voluntario de las aspiraciones, sentimientos, impulsos y satisfacciones socialmente deseables y necesarios.” En consecuencia, destaca el carácter político de la liberación instintiva e intelectual y sus implicaciones en el ámbito de la teoría: “dentro de esta marco, inclusive las libertades y gratificaciones del individuo participan de la supresión general. Su liberación, instintiva tanto como intelectual, es un problema político; y una teoría de los cambios y

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 120, 123, 125

<sup>78</sup> MARCUSE, H., *La doctrina de los instintos y la libertad*, in ADORNO, et al, *Freud en la actualidad*, p.524

<sup>79</sup> MARCUSE, H., *Eros y civilización*

<sup>80</sup> *Op. cit.*, Prólogo a la primera Ed., p. 15; cf. FREUD, S., *Metapsicología; Compendio de psicoanálisis; Malestar en la cultura*

precondiciones necesarios para realizar esta liberación tiene que ser una teoría del cambio social.”<sup>81</sup>

Consiguientemente, subraya el papel de la industria de la diversión y de los medios de manipulación masiva en la dominación psíquica de los individuos: “sólo en el último nivel de la civilización industrial, cuando el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación de masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, o el estado ha tomado directamente la tarea de reforzar tales controles.” Por consiguiente, precisa que “la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde dentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones.”<sup>82</sup>

El filósofo explica que “la agresividad vuelta contra el ego amenaza con llegar a ser insensible: con su conciencia coordinada, su vida privada abolida, sus emociones integradas dentro del conformismo, el individuo ya no tiene suficiente “espacio mental” para desarrollarse a sí mismo *contra* su sentido de culpa, para vivir con una conciencia propia... en los centros de civilización industrial, el hombre es conservado en un estado de empobrecimiento, tanto cultural como físico.” En consecuencia precisa que “el individuo paga sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos. La discrepancia entre la liberación potencial y la represión actual ha llegado a la madurez: envuelve todas las esferas de la vida en todo el mundo.” Sin embargo, “la eliminación de las potencialidades humanas del mundo del trabajo (enajenado) crea las precondiciones necesarias para la eliminación del trabajo del mundo de las potencialidades humanas.” (pp.111, 112-113, 117)

Asimismo Marcuse explica que “el mismo progreso de la civilización aumenta la magnitud de la sublimación y de la agresión controlada; por ambas cosas, Eros es debilitado y la destructividad es liberada.” Consecuentemente, puntualiza que “sin embargo, la creciente eficacia envuelve la creciente degeneración de los instintos de la vida –la decadencia del hombre.” (pp. 119 y 132) El filósofo profundiza precisando que “el principio de actuación fortalece la integración de una organización represiva de la sexualidad y del instinto destructivo. Por tanto, si el proceso histórico tiende a hacer inútiles las instituciones del principio de actuación, deberá también tender a hacer inútil la organización de los instintos –esto es, a liberar a los instintos de las restricciones y desviaciones requeridas por el principio de actuación.” Por lo tanto, aclara que “la posibilidad histórica de un gradual cese del control del desarrollo instintivo, quizá inclusive la *necesidad* histórica, debe ser tomada seriamente –si la civilización va a progresar hacia un estado de libertad más alto.” (pp. 142-43; 145-46)

Atisbando al futuro y esbozando su utopía el filósofo sostiene que “así, la hipótesis de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente demostrando primero la

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 9, 10, 13

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pp. 31-32, 62

posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura. La dirección de tal desarrollo es indicada por aquellas fuerzas mentales que... permanecen esencialmente libres del principio de la realidad y llevan esta libertad al mundo de la conciencia madura.” Por consiguiente, “el verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la *realidad* histórica.” (pp. 150-151, 160) El filósofo aclara con mayor precisión que “no importa cuán justa y racionalmente pueda ser organizada la producción material, nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación; pero sí puede liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas *fuera* del campo del trabajo enajenado.” En ese sentido, “este cambio afectaría la misma estructura de la psique, alteraría el balance entre Eros y Tanatos, reactivaría los campos de gratificación convertidos en tabúes, y pacificaría las tendencias conservadoras de los instintos. Una nueva experiencia básica del ser cambiaría la existencia humana en su totalidad.” ( pp. 167, 169) En ese sentido precisa que “la hipótesis revoluciona la idea de sublimación: señala una forma de sublimación no represiva que es el resultado de una extensión de la libido antes que de un rodeo contenido en ella.” [puesto que] “Orfeo es el arquetipo del poeta como *liberador y creador*: establece un orden más alto en el mundo –un orden sin represión. En su persona, el arte, la libertad y la cultura están combinados eternamente.” (pp. 179-180)

De esa manera plantea novedosas reflexiones sobre *la dimensión estética* planteando que “sobre la base de la teoría de Kant”, la tarea de “rehacer la civilización mediante la fuerza liberadora de la función estética.” En consecuencia puntualiza que “la verdad del arte es la liberación de la sensualidad mediante su reconciliación con la razón.” (pp. 189 y 193) Recuperando así sus estudios juveniles de las *Cartas sobre la formación estética del hombre* el filósofo propone que “la investigación busca la solución de un problema “político”: la liberación del hombre de una condición existencial inhumana. Schiller afirma que para resolver el problema político “uno debe pasar por el estético, puesto que es la belleza la que lleva a la libertad.” En ese sentido, “la cultura estética presupone “una revolución total en las formas de percepción y sentimiento, y tal revolución sólo llega a ser posible si la civilización ha alcanzado su más alta madurez física e intelectual.” (pp. 196-197)

Ya para concluir sus reflexiones el filósofo plantea que “la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad... La liberación adicional de energía sensual debe adecuarse al *orden* universal de la libertad. Sin embargo, cualquiera que sea el orden... tendrá que ser, en sí mismo, una “operación de libertad.” Por consiguiente, “el orden es libertad sólo si está fundado y es mantenido por la libre gratificación de los individuos.” Por lo tanto, sostiene que “en este nivel, la organización de los instintos llega a ser un problema social (en la terminología de Schiller, un problema *político*).” (pp. 199-200, 205)

Finalmente el filósofo subraya que “esta transformación de la libido sería el resultado de una transformación social que permitiera el libre juego de las necesidades y facultades individuales.” (p. 209) Así, los grandes temas que desarrolla en esta obra muestran justamente la apropiación crítica de la teoría y los conceptos psicoanalíticos freudianos: la tendencia oculta en el psicoanálisis, el origen del individuo reprimido, el origen de la

civilización represiva, la dialéctica de la civilización, los límites históricos del principio de la realidad establecido, la transformación de la sexualidad en Eros, Eros y Tanatos. Empero, retomando el tema de la Estética que tanto le interesara en su juventud, el filósofo discurre sobre *la dimensión estética*, haciendo eco de los conceptos de Schiller, mostrando el papel del arte, de la fantasía y la utopía en la crítica y superación revolucionaria de las estructuras de dominación de la sociedad del capitalismo avanzado.

En *La doctrina de los instintos y la libertad*, –ponencia presentada en Frankfurt e 1956– el filósofo reitera la tesis planteada en su *Eros...*: “la psicología se ha convertido en la actualidad en una parte muy importante de la ciencia política... El individuo reproduce n lo más profundo de su ser, en su estructura instintiva, las valoraciones y formas de comportamiento que sirven para el mantenimiento del dominio... Lo que realmente domina es el aparato económico, político y cultural, que se ha convertido en unidad indivisible, y que ha estructurado el trabajo de la sociedad... la teoría freudiana de los instintos pone en tela de juicio el desarrollo de la civilización... en la represión de los instintos se consolida el dominio social como la razón general. Esto es lo que ocurre en la *organización del trabajo*... La necesidad vital, la lucha por la existencia y el carácter arcaico de los instintos oponen a la libertad unas barreras infranqueables”<sup>83</sup> En ese mismo Coloquio pone en cuestión *La idea del progreso a la luz del psicoanálisis*,<sup>84</sup> mostrando el carácter represivo y castrante de la civilización tecnológica capitalista: “el progreso se convierte en algo automático gracias a la transformación represiva de los instintos, se eleva a sí mismo y se niega: prohíbe el disfrute de sus propios frutos... La transformación represiva de la estructura psíquica fundamental es la base psicológica individual del trabajo cultural y del progreso cultural... Su resultado... es... la desvalorización de la felicidad y del placer como autopropósito, la subordinación de la felicidad y de la satisfacción a la productividad social.”<sup>85</sup>

En *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (1967)<sup>86</sup> el filósofo destaca incisivamente que “una sociedad está enferma cuando sus instituciones y relaciones básicas, su estructura, son tales que no permiten la utilización de los recursos materiales e intelectuales disponibles para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades individuales.” (pp. 103-104) Por consiguiente, indica que “las tensiones predominantes... provienen de una contradicción básica entre las capacidades de esa sociedad... y, por otro, la utilización represiva de dichas capacidades.... Las siguientes parecen ser las principales: 1) *La deshumanización del proceso de producción y consumo*... 2) *Las condiciones de aglomeración, estrepitosidad y desprivatización de la sociedad de masas*... La brutalización del lenguaje y de la imagen...” (pp. 113-114) De esta manera esclarece que “lo que está en juego es más bien la estabilidad y desarrollo continuados de un sistema amenazado por su propia irracionalidad.” (p. 117) En consecuencia concluye que “la agresión tecnológica libera una dinámica mental que agrava las tendencias destructivas, antieróticas.” (p. 122) De esa manera precisa que “la irrupción de la agresividad en el dominio de los instintos de vida desvaloriza también la dimensión estética.” (p. 124)

---

<sup>83</sup> *Op. cit.*, en ADORNO, T.W., et al, *Freud en la actualidad*, Barcelona, Ed. Barral, 1971 pp. 523 y 535

<sup>84</sup> *Op. cit.*, en ADORNO, T.W. *loc. cit.* Pp. 552-570

<sup>85</sup> *La idea del progreso a luz del Psicoanálisis*, en ADORNO, et al, *Freud en la actualidad*, p. 560-61

<sup>86</sup> MARCUSE, H., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (1967)

### 3.- LA CULTURA, LA ESTÉTICA, EL ARTE Y LA LIBERACIÓN

Como se sabe, H. Marcuse consagró su tesis de licenciatura al estudio de las cuestiones estéticas formuladas por Schiller en su célebre obra *Cartas sobre la formación estética del hombre*. Aquél escritor y su obra influyeron de manera sustancial a nuestro filósofo, quien estudió y reflexionó acerca de la función del arte en la emancipación humana.

En sus *Notas para una nueva definición de la cultura* (1965)<sup>87</sup> el filósofo puntualizaba sus conceptos planteando que “podríamos definir la cultura como un proceso de *humanización*, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, por apaciguar la lucha por la existencia manteniéndola dentro de límites gobernables, por estabilizar una organización productiva de la sociedad, por desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y por reducir y sublimar las agresiones, la violencia y la miseria.” (p. 90) Empero, advertía que “la civilización tecnológica tiende a eliminar los objetos trascendentes de la cultura... y por consiguiente, a eliminar o reducir aquellos factores o elementos de cultura antagónicos o extraños a las formas dadas de civilización.” (p. 95) Asimismo aclaraba y prevenía que “en lo que respecta a la eliminación del antiguo contenido antagónico de la cultura,... lo implicado aquí... es... la clausura de un espacio vital necesario para que se desarrollen en él la autonomía y la oposición; la destrucción de un refugio o de una barrera frente al totalitarismo.” (p. 97) Asimismo, el filósofo sugería que “la cultura podía crear y preservar el espacio intelectual en el que podían desarrollarse la trasgresión crítica, la oposición y la negación; se trataba de una esfera privada y de autonomía en la que el espíritu podía encontrar un punto de apoyo exterior al sistema... y descubrir posibilidades e imágenes prohibidas... ; sin embargo, la sociedad ha estado clausurando el espacio espiritual y físico en el que es posible comprender esta cultura en sus sustancia *cognoscitiva*, en su exacta *verdad*.” (pp. 99-100)

En ese tenor el filósofo constataba que “la humanidad ha alcanzado la etapa histórica en que es *técnicamente* capaz de crear un mundo de paz, un mundo sin explotación, sin miseria y sin servidumbre del trabajo. Eso sería una civilización convertida en cultura.” (p. 102) Empero, nuestro filósofo observaba que “el cambio social presupone la *necesidad* vital de él, la experiencia de unas condiciones intolerables y de sus alternativas, y esta necesidad y esta experiencia son aquello cuyo desarrollo se impide en la cultura establecida. Su liberación está condicionada previamente a la restauración de la dimensión cultural perdida que estaba protegida... del poder totalitario de la sociedad: era la dimensión espiritual de la autonomía.” (p. 106) Asimismo, Marcuse anotaba y constataba con objetividad que “podemos advertir... una creciente pasividad el pueblo respecto del omnipresente aparato político y económico, una sumisión a su enorme productividad y a su utilización “desde arriba”, una separación de los individuos de las fuentes de poder y de información, que convierte a los receptores de ésta en objetos de la administración. Las necesidades de la sociedad establecida son interiorizadas y se convierten en necesidades individuales.” (pp. 107-8)

Consiguientemente, el filósofo proponía que “en realidad, una redefinición de la cultura tendría que ir en contra de las tendencias más poderosas. Significaría la liberación del

---

<sup>87</sup> MARCUSE, H., *Notas para una nueva definición de la cultura* (1965)



pensamiento, la investigación, la enseñanza y el aprendizaje del universo establecido de adaptación y de comportamiento y la elaboración de métodos y conceptos capaces de superar racionalmente los límites de los hechos y “valores” establecidos.” (p. 109) Estas cuestiones implican que “los conceptos de la razón crítica son a la vez filosóficos, sociológicos e históricos. En esta interrelación, y vinculados al dominio creciente de la naturaleza y de la sociedad, son catalizadores intelectuales de la cultura: abren el espacio espiritual y las facultades al surgimiento de nuevos proyectos históricos, de nuevas posibilidades de existencia.” (pp. 111-12) Por consiguiente, el filósofo constataba con agudeza que “el edificio de la literatura, del arte y de la música es infinitamente más maravilloso, bello, profundo, complejo y articulado... El universo de la cultura no científica es un universo multidimensional.” (p. 119) En consecuencia proponía que “para conseguir este progreso, la ciencia debe liberarse a sí misma de la dialéctica fatal del Amo y del Esclavo que transforma la conquista de la naturaleza en el instrumento de la explotación y en la tecnología de su perpetuación.” (pp. 119-20)

En sus conferencias y debates en la Universidad libre de Berlín, en 1967, que cristalizaron en el libro *El fin de la utopía* el filósofo proponía agudas reflexiones. Comenzaba problematizando el concepto central, planteando que “el de utopía es un concepto histórico. Se refiere a proyectos de transformación social que se tienen por imposibles... En particular, la imposibilidad de definición de una clase revolucionaria en los países capitalistas técnicamente más desarrollados no constituye utopización alguna del marxismo. Los portadores sociales de la transformación sólo se forman en el proceso mismo de transformación... En efecto, todas las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre están presentes. Y el hecho de que no se apliquen efectivamente a ello se debe exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación.” (pp. 2-4) En consecuencia, el filósofo sugería que “el marxismo ha de correr el riesgo de definir la libertad de modo que se haga consciente y se reconozca como algo que no existe ni ha existido aún en parte alguna. Y precisamente porque las llamadas posibilidades utópicas no son utópicas en absoluto, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista y muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero libre también de todo derrotismo, el cual, por su mera existencia, traiciona las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente... si es perjudicial para nosotros tener ilusiones, es también perjudicial, y tal vez más aún, predicar el derrotismo y el quietismo, que sólo pueden beneficiar al sistema.” (pp. 11 y 58) El filósofo consideraba, efectivamente, “que la nueva determinación del factor subjetivo es uno de los requisitos decisivos de la situación actual. Cuanto más afirmamos que las fuerzas productivas materiales, técnicas y científicas para una sociedad libre existen ya, tanto mayor se hace para nosotros la exigencia de liberar la conciencia de esas posibilidades realizables; porque precisamente el adoctrinamiento de la conciencia contra esas posibilidades es la situación característica y el factor subjetivo en la sociedad existente.” (p. 21)

Asimismo, el filósofo observaba y constataba agudamente la función de la teoría en el proceso de cambio: “creo que se está viendo cada vez más que todo esfuerzo para contribuir a un cambio de sistema necesita de la guía teórica.” (p. 55) En consecuencia, advertía la necesidad de ciertas premisas: “en estas condiciones, considero que la primera

tarea de la oposición consiste en *la tarea de liberar la conciencia fuera de nuestro propio círculo*. Porque hoy está en juego la vida de todos... Ahora bien, la liberación de la conciencia, de la que he hablado, significa algo más que discusión.. Significa, y ha de significar en la situación alcanzada, manifestación en el sentido literal de la palabra. Ha de poder mostrar que en este punto confluye el hombre entero y anuncia su voluntad de vida, de vivir en paz, se entiende.” (pp. 57-58) En ese tenor aclaraba que “necesitamos volver a aprender lo que hemos olvidado bajo el fascismo... esto es, que los argumentos morales y humanitarios no son simplemente falsa ideología, sino que pueden convertirse en fuerzas sociales centrales... los conceptos históricamente trascendentes, esto es, las negaciones del sistema... y las ideas humanitarias forman parte de la negación del sistema...” (pp. 62-63) En ese sentido clarificando estos conceptos el filósofo reiteraba: “precisamente vuelvo siempre a señalar que las emociones y las ideas y los sentimientos morales forman parte de la política y aun de la ciencia; que sin emociones no pueden practicarse ni política ni ciencia...” (p. 157)

En consecuencia, el filósofo derivaba sus reflexiones al terreno de los derechos y las tareas políticas: “... acerca del derecho de resistencia... me sorprende volver a observar siempre cuán poco ha penetrado en realidad en la conciencia el hecho de que el derecho de resistencia, esto es, de la *civil disobedience*, forma parte de los elementos más antiguos y sagrados de la civilización occidental... Aquí se encuentra el conflicto de los derechos con el que se enfrenta toda oposición que va más allá de la privada... Frente a esta está el reconocimiento de un derecho superior y el reconocimiento del deber de la resistencia como fuerza impulsora del desarrollo histórico de la libertad, esto es, la *civil disobedience como fuerza histórica potencial*. Sin este derecho de resistencia, sin este recurso de un derecho superior contra el derecho existente, nos encontraríamos hoy todavía en la etapa de la barbarie primitiva.” (pp. 51-52) En ese contexto puntualizaba que “un problema muy interesante está en la cuestión acerca de si quienes reclaman para sí el derecho de resistencia no han originado acaso ellos mismos el principio según el cual oponen resistencia al derecho vigente. Es decir: si la invocación del derecho de resistencia no es sino relativa... Esta teoría ha sostenido siempre que la invocación del derecho de resistencia es la invocación de un derecho superior de validez universal, esto es, que va más allá del derecho definido por un grupo y el privilegio de éste... lo que os justifica en nuestra resistencia al sistema es algo más que el interés relativo a un grupo específico... Si nos referimos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a abolir la explotación y la opresión, no se trata en eso de intereses de grupos definidos por ellos mismos, sino de intereses demostrables, efectivamente, como intereses universales.”(pp. 85-86; cf. pp. 51-52, 85-86)

Asimismo dilucidaba la función de los intelectuales planteando que “precisamente por el papel enormemente importante que la intelectualidad desempeña en el futuro proceso de producción de la sociedad, la continuidad de la oposición después de los años de Universidad constituye verdaderamente un problema decisivo... Por una parte defendemos derechos vigentes como el de la libertad académica. Hemos de insistir en la libertad académica. Una parte de la libertad académica es el derecho de los estudiantes a discutir y a manifestarse no sólo en el aula, sino en todo el terreno de la Universidad.” (p. 92) En ese sentido el filósofo se autodefinía afirmando claramente: “somos los que defendemos la democracia.” (p. 87)

Refiriéndose a las atrocidades perpetradas por el imperialismo guerrerista en la guerra de Vietnam el filósofo la denunciaba con conceptos que hoy resultan vigentes ante las guerras del imperialismo neoliberal: “una brutalización monstruosa, una deshumanización de la humanidad... No se trata de pequeñeces, sino de cosas... que ilustran el carácter de esta sociedad opulenta, y temo sencillamente que si esto sigue así, también aquellas libertades que todavía subsisten desaparecerán con extraordinaria rapidez.” (p. 102) Así formulaba el filósofo las alternativas libertarias: “la alternativa concreta es hasta ahora la negación, pero en la propia negación se encuentra ya lo positivo...diría yo: queremos una sociedad en la que no haya guerras coloniales, en la que no haya necesidad de recurrir a guerras coloniales, en la que no haya necesidad de establecer dictaduras fascistas, y en la que no haya ciudadanos de segunda y tercera clase.” (p. 133) Por lo tanto planteaba también tareas de gran vigencia en el terreno de la ilustración de las conciencias: “por supuesto, aprovechar toda posibilidad de labor de instrucción e ilustración en el seno de lo existente; aprovechar toda oportunidad de conseguir y forzar reformas... Queremos aprovechar toda posibilidad y toda grieta de lo existente para agrandarlas... Pero siempre hay que tener presente dos cosas, a saber: la labor de ilustración en el marco de lo existente y la oposición, la cual, a través de la labor de ilustración y pasando por la oposición extraparlamentaria, trabajar para rebasar lo existente.” (p. 134)

En *La liberación de la sociedad opulenta* (1968) el filósofo se planteaba la dialéctica de la liberación planteando que “toda dialéctica es liberación... Es liberación del sistema represivo, de un sistema malo y falso...” (p.127) En consecuencia precisaba algunas líneas sobre el proceso de liberación indicando que “la transición de la servidumbre voluntaria (tal como existe... en la sociedad opulenta) a la libertad presupone la abolición de las instituciones y de los mecanismos de represión. Y... presupone el predominio de la necesidad de liberación.” (p. 133) En ese tenor aclaraba que “el cambio social radical es objetivamente necesario, en el sentido doble de que es la única oportunidad de salvar las posibilidades de libertad humana y, además, en el sentido de que están disponibles los recursos materiales y técnicos para la realización de la libertad.” (p. 138) Empero, indicaba que ese proceso supone ciertas precondiciones: “esta situación presupone el surgimiento de necesidades nuevas, cualitativamente diferentes e incluso opuestas a las necesidades represivas predominantes: el surgimiento de un nuevo tipo de hombre, con un impulso vital biológico, hacia la liberación, y con una conciencia capaz de rasgar completamente el velo material e ideológico de la sociedad opulenta.” (p. 139)

Consecuentemente, proponía una nueva, refinada y superior caracterización del *socialismo*: “estas características integrales... verdaderamente radicales... convierten a la sociedad socialista en una negación concreta de las sociedades existentes... si el socialismo es en realidad la ruptura de la historia, la ruptura radical, el salto al reino de la libertad... ha de ser realmente una negación concreta de la sociedad establecida.” (p. 130) Así puntualizaba y resumía sus conceptos afirmando que “el socialismo se define en sus términos más utópicos, por la abolición del trabajo, la terminación de la lucha por la existencia y la liberación de la sensibilidad y la sensualidad humanas. Presupone un tipo de hombre que rechace los principios de actuación de las sociedades establecidas; un tipo de hombre que se haya liberado por sí mismo de la agresividad y la brutalidad inherentes a la organización de la sociedad establecida... un tipo de hombre que sea incapaz de combatir en las guerras y

de crear sufrimiento; un tipo de hombre que tenga una buena conciencia del goce y del placer, y que trabaje, individual y colectivamente, a favor de un entorno social en que sea posible una existencia así.” (pp.140-141) Empero, este proyecto requiere de la imaginación, de los sueños, de la sensibilidad y la sensualidad humanos: “esto significa uno de los sueños más antiguos e toda la teoría y la práctica radical. Significa que la imaginación creadora, y no solamente la racionalidad el principio de actuación, se convertiría en una fuerza productiva aplicada a la transformación del universo natural y social. Significaría el surgimiento de una forma de realidad que es la obra y el medio de la sensibilidad y la sensualidad en el desarrollo del hombre.” (p. 143) Así puntualizaba que la construcción de la libertad requiere de la liberación de los propios actores y operadores: “tenemos que ser libres para crear una sociedad libre.” (p. 145) He ahí entonces, planteado en tono gramsciano, la función de los intelectuales: “los intelectuales tienen una función preparatoria decisiva” (p. 147)

En sus *Discusiones*,<sup>88</sup> después de la magna revuelta estudiantil, en septiembre de 1968, Marcuse declara, en París: “Soy optimista, porque creo que jamás en la historia de la humanidad han existido, en tal grado, los recursos necesarios para la creación de una sociedad libre. Soy pesimista, porque creo que las sociedades establecidas, y la sociedad capitalista en particular, están organizadas y movilizadas en su totalidad contra esta posibilidad... esto significa que la revolución debe postular, desde un principio, el surgimiento de un nuevo tipo de hombre, con necesidades y aspiraciones cualitativamente deferentes a las necesidades y aspiraciones agresivas y represivas de las actuales sociedades.” (pp. 114 y 107) En ese contexto afina y puntualiza sus conceptos sobre las condiciones de la libertad: “no existe una sociedad libre sin silencio, sin espacio mental y exterior de la soledad, donde se puede desarrollar la libertad individual. Si no hay vida privada, ni autonomía, ni silencio, ni soledad en una sociedad socialista, pues entonces no es una sociedad socialista. Todavía no... [pues] el socialismo contiene la posibilidad de conducir hacia una liberación y, finalmente, hacia una sociedad libre.” (pp.123-125) En ese contexto rechaza la impostura estalinista y el autodenominado “socialismo real.” (pp 103 y 122)

En *Un ensayo sobre la liberación*,<sup>89</sup> (1969) el filósofo propone una aguda *crítica moral* de la sociedad opulenta: “esta sociedad es obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida.” (p.15) En ese tono caracteriza la rebelión juvenil del 68 con conceptos de vigencia para el presente: “La revuelta instintiva deviene rebelión política y, contra esta unión, el sistema establecido moviliza toda su fuerza. Tal unión provoca semejante respuesta porque revela el probable alcance del cambio social en esta etapa de desarrollo, el grado en que la práctica política radical involucra una subversión cultural. El rechazo que la oposición enfrenta a la sociedad actual es afirmativo en tanto que prevé una cultura que cumple las promesas humanistas traicionadas por la vieja cultura. Así, el radicalismo político implica el radicalismo moral.” (p.17) Así reitera su caracterización del socialismo indicando que “en la sociedad socialista que corresponde a esta idea, [de Marx] el libre desarrollo de las facultades individuales reemplazaría la

---

<sup>88</sup> MARCUSE, H., *Discusiones...*

<sup>89</sup> MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, (1969)

sujeción del individuo a la división del trabajo.” (p. 27) Esta cuestión supone precisamente “la posibilidad de la libertad *dentro del* reino de la necesidad... la incorporación de la libertad en el reino de la necesidad. (pp. 28-29)

Nuestro filósofo puntualizaba, en consecuencia que “la nueva sensibilidad se ha convertido en una fuerza política” (p.29) de tal manera que “la transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensibilidad con una nueva racionalidad.” (p. 43) En ese contexto nuestro filósofo destaca una vez más el papel de la imaginación en la liberación: “Liberada de la servidumbre a la explotación, la imaginación, apoyada por los logros de la ciencia, podría dirigir su poder productivo hacia una reconstrucción radical e la experiencia y del universo de la experiencia... En otras palabras: la transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres (o, mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente, y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos... Lo bello sería una cualidad esencial de su libertad.” (p. 51) Estas cuestiones suponen, entonces, que “el gozo de la libertad y la necesidad de ser libres deben preceder a la liberación” (p. 91)

En consecuencia, nuestro filósofo previene, en tono gramsciano, frente a los severos riesgos de ser absorbidos por la lógica propia y los mecanismos y métodos del sistema de dominación: “la oposición es absorbida así por el mismo mundo al que se opone, y por los mismos mecanismos que permiten su desarrollo y organización.” (p. 69) Esta cuestión implica entonces que “la oposición no puede cambiar este orden de cosas con los propios medios que lo protegen y mantienen.” (p. 75) Así mismo muestra las implicaciones del propio vocabulario, indicando que “aquí también la brutal realidad requiere una redefinición de términos: el vocabulario establecido discrimina a priori en contra de la oposición; protege al sistema establecido.” (p. 80)

En consecuencia puntualiza indicando que “toda nuestra discusión se basaba en la proposición de que la revolución sería liberadora sólo si fuera llevada a cabo por las fuerzas no represivas que se mueven en la sociedad existente. La proposición no es más –ni menos– que una esperanza.” (p. 74) Entonces, las promesas traicionadas por el sistema dominante son recuperadas por la oposición de manera que “las promesas traicionadas son, como quien dice, “conquistadas” por la oposición, y con ellas, la pretensión de legitimidad. En esta situación, la ley y el orden se convierten en algo que debe establecerse en contra de la ley y el orden establecidos: la sociedad establecida se ha hecho ilegítima, ilícita: ha invalidado su propia ley.” (pp. 80-81)

En consecuencia, el filósofo destaca la función del pensamiento crítico precisando que “el pensamiento negativo extrae toda la fuerza que pueda tener de sus bases empíricas: real condición humana en la sociedad dada, y las posibilidades “dadas” de trascender esta condición, de ensanchar el campo de la libertad. En este sentido, el pensamiento negativo, en virtud de sus propios conceptos internos, es “positivo”, está orientado, abarcándolo, hacia un futuro que se halla “contenido” en el presente. Y en esta contención... el futuro aparece como posible liberación.” (p. 89) Sin embargo, el filósofo previene las amenazas del nuevo totalitarismo y la barbarie capitalista, lo cual resulta hoy plenamente vigente: “el advenimiento de un largo período de barbarie “civilizada”... está igualmente contenido en

el presente. El pensamiento negativo, y la praxis por él guiada, es el esfuerzo positivo y proponente para evitar esa extrema negatividad.”(pp. 89-90)

En ese contexto el filósofo insiste en las precondiciones para la liberación, indicando que “el rescate de la libertad respecto al predominio de la mercancía sobre el hombre es una condición previa de la libertad. La construcción de una sociedad libre crearía nuevos incentivos para el trabajo... Pero los propios instintos de vida luchan por la unificación y el ensanchamiento de la vida; en la sublimación no represiva ellos suministran la energía libidinal para trabajar en el desarrollo de una realidad que ya no exige la explotación represiva del Principio del Placer. Los incentivos serían entonces inherentes a la estructura instintiva del hombre. Significaría el ascenso del *Principio Estético* como Forma del Principio de Realidad.” (pp. 92-94) En consecuencia, matiza la tesis dialéctica sobre la relación entre necesidad y libertad planteando que “la expresión social del instinto de trabajo liberado es la *cooperación*, que, cimentada en la solidaridad, dirige la organización del reino de la necesidad y el desenvolvimiento del reino de la libertad.” (p. 94) Esta cuestión implica la abolición de la impostura constituida por la pseudodemocracia abstracta que sostiene al sistema de dominación: “Dialéctica de la democracia: si democracia significa autogobierno del pueblo libre, con justicia para todos, la realización de la democracia supondría entonces la abolición de la pseudodemocracia existente.” (p. 70)

En su *Contrarrevolución y revuelta*<sup>90</sup> (1972) el filósofo previene con agudeza las tendencias totalitarias del sistema capitalista, lo cual hoy resulta de plena vigencia: “lo que importa es saber si la presente fase (preventiva) de la contrarrevolución (su fase democrático-constitucional) no está preparando el terreno para una *etapa fascista* subsecuente... una fase superior del desarrollo capitalista... correspondería a una fase superior del fascismo... La administración puede verse forzada [por] el descontento generalizado de la población, a poner en movimiento una maquinaria de control mucho más brutal y mucho más extensa.” (p. 35, sub. mío) Asimismo, reitera la caracterización de los problemas estructurales de la sociedad capitalista subrayando que “la extensión de la explotación a una proporción mayor de la población, acompañada de un alto nivel de vida, es lo que existe tras la fachada de la *sociedad de consumo*... Sigue, pues, siendo verdad que el capitalismo crece a costa de un *empobrecimiento* creciente y que será un factor básico de la revolución, aunque adopte formas históricas nuevas.” (p. 26)

Al mismo tiempo Marcuse constataba y criticaba la tendencia a la simplificación del legado marxiano enfatizaba que “la petrificación de la teoría marxista viola el principio mismo que proclama la nueva Izquierda: *la unidad de la teoría y la práctica*.” (p. 44) Así, en tono benjaminiano, el filósofo enfatizaba que “pues la historia, en efecto, se repite; y es la repetición de la dominación y la sumisión lo que debe detenerse, y detenerlas presupone el conocimiento de la génesis y las vías por las cuales se produce; o sea: pensamiento crítico... se requiere que desentrañen los hechos y las fuerzas que hicieron de la civilización lo que es hoy y lo que puede ser mañana, y esto, es educación política.” (p. 68) En ese tenor el filósofo reiteraba que “la revolución implica una transformación radical de las necesidades y aspiraciones mismas, tanto culturales como materiales; una verdadera transformación de la conciencia y la sensibilidad, así como del proceso de trabajo y también del descanso.” (p.

---

<sup>90</sup> MARCUSE, H., *Contrarrevolución y revuelta* (1972)

27) Consiguientemente, el filósofo desarrolla dos nuevas líneas de reflexión filosófica: 1 el arte y la revolución, y 2.- naturaleza y revolución.

### **Arte y revolución**

El filósofo constataba críticamente que “la burguesía, que (se supone) está representada en la cultura del actual período, *ya no* es, en términos de su función social y de su espíritu, la *clase dirigente* de hoy, y su cultura ya no es la dominante en la actual sociedad capitalista avanzada: ya no es la (“alta”) cultura artística, ni *material* ni *intelectual*... Hoy en día la clase dirigente ya no tiene cultura propia.” (pp. 95-96)

En el terreno de la Estética el filósofo puntualizaba que “la obra de arte auténtica tiene un significado que aspira a la validez y a la objetividad generales... En realidad, la estructura ontológica del arte es *histórica*... El arte contempla todavía otra totalidad más amplia, por decirlo así, “negativa”: el universo “trágico” de la existencia humana y de la búsqueda siempre renovada de la redención secular: la promesa de la liberación... Y, precisamente en la forma estética, se encuentran esta tensión y las cualidades críticas, denegadoras, trascendentes, del arte burgués: sus cualidades antiburguesas. Una de las tareas de la revolución cultural deberá ser recuperarlas y transformarlas, salvarlas de su expulsión.” (pp. 101-105) Empero, Marcuse esclarece y propone que “el sueño debe ser una fuerza y no nada más una ensoñación acerca de la condición humana: debe convertirse en una fuerza política. Si el arte sueña en la liberación dentro del espectro (*spectrum*) de la historia, debe ser posible la realización de los sueños mediante la revolución, debe ser válido el programa surrealista.” (p. 115) En ese tenor advierte que “en la naturaleza misma del arte existe un potencial subversivo... El arte puede expresar su potencial radical sólo *como arte*, en su propio lenguaje y con su propia imagen, que *invalidan* el lenguaje ordinario, la “*prose du monde*”. (pp. 115-116) Consecuentemente el filósofo aclara que “la tensión entre afirmación y negación hace imposible cualquier identificación del arte con la *praxis* revolucionaria. El arte no puede representar la revolución, sólo puede invocarla en otro medio, en una forma estética en la que el contenido político se vuelva *metapolítico*, gobernado por la necesidad interna del arte... La relación entre el arte y la revolución es una unidad de opuestos, una unidad antagónica. El arte obedece a su necesidad y a su libertad propias: necesidad y libertad que no son las de la revolución. El arte y la revolución se unen en tanto que “cambian al mundo”, buscan la liberación... Subversión estética permanente: esto es el arte” (pp. 116-119) Por lo tanto explica que “la dimensión política sigue comprometida con la otra, la dimensión estética, que a su vez adquiere un valor político.”(p. 129)

En ese contexto el filósofo precisa que “la práctica política aún depende de la teoría: de la educación, de la persuasión, de la Razón (sólo el *establishment* puede prescindir de ellas).” (p. 143) Sin embargo advierte Marcuse que “lo que la represión intensificada y la concentración de fuerzas destructivas en manos de la estructura de poder impone a la revuelta, debe utilizarse para reagrupar, reexaminar y desarrollar estrategias nuevas para combatir la contrarrevolución. El resultado depende, en gran medida, de la habilidad de la joven generación: ni evadirse ni acomodarse, sino aprender cómo reagruparse después de la derrota, cómo desarrollar con la nueva sensibilidad una racionalidad nueva, cómo sostener

el largo proceso de la educación, requisito previo indispensable para la transición a una acción política en gran escala.” (p. 145)

### **Naturaleza y revolución**

Nuestro filósofo dilucida otra línea temática sobre la relación del hombre con la naturaleza, subrayando que “la naturaleza es una parte de la historia, es un objeto de ella; por consiguiente, la “liberación de la naturaleza” no puede significar el retorno a un estado pretecnológico, sino un avance hacia el empleo de los adelantos de la civilización tecnológica para librar, al hombre y a la naturaleza, del abuso destructivo de la ciencia y la tecnología al servicio de la explotación... La liberación de la naturaleza es la recuperación de las fuerzas vivificantes que hay en ella, de las cualidades estéticas sensuales que son ajenas a una vida desperdiciada en actos competitivos sin fin: son fuerzas y cualidades que sugieren los nuevos rasgos de la *libertad*.” (pp. 71-72) En consecuencia el filósofo propone que “no obstante, la contaminación que provoca el sistema debe combatirse aquí y ahora, lo mismo que la contaminación mental que genera. Llevar la ecología hasta el punto en que ya se vuelve incontenible en el marco capitalista significa primero extender ese impulso *dentro* del marco capitalista.” (p. 73) En ese sentido el filósofo puntualiza que “es sobre esas bases objetivas que la liberación del hombre en sus propias facultades humanas, está ligada a la liberación de la naturaleza, que la “verdad” es atribuible a la naturaleza... en un sentido... existencial. La emancipación del hombre implica el reconocimiento de esa verdad en las cosas, en la naturaleza.” (p. 81)

A partir de esos conceptos el filósofo aclara importantes matices sobre las cuestiones de la libertad y la emancipación, precisando que “la libertad se convierte así en un “concepto regulador de la razón” que dirige la práctica de la realidad cambiante de acuerdo con su “idea”, es decir, sus propias potencialidades, para liberar a la realidad en beneficio de su verdad... Tal es el meollo filosófico de la revolución permanente. Como tal fuerza, la libertad está cimentada en los impulsos primarios de hombres y mujeres, es la necesidad inescapable de alentar sus instintos vitales... La redefinición radical de la sensibilidad como “práctica”, lleva a la desublimación de la idea de la libertad sin que se abandone su contenido trascendente: los sentidos no sólo son las bases para la constitución *epistemológica* de la realidad, sino también para su *transformación*, su *subversión* en interés de la liberación. La libertad del hombre está, así, basada en la *sensibilidad* humana... La emancipación de los sentidos haría de la libertad lo que todavía no es: una necesidad sensual, un objetivo de los instintos vitales (*Eros*)... Hoy, en la revuelta contra la “sociedad de consumo” la sensibilidad está tratando de tornarse “práctica”, de volverse vehículo de la reconstrucción radical, hacia nuevos modos de vida; se ha convertido en una fuerza dentro de la lucha *política* por la liberación... Mas, en esta transición, la emancipación de los sentidos debe estar acompañada de la emancipación de la conciencia, abarcando así la *totalidad* de la existencia humana.” (pp. 83-86)

En una serie de *Conversaciones*<sup>91</sup> que sostuvo Marcuse con Habermas y otros filósofos en 1977 el filósofo enfatiza que “sólo en el estadio histórico del capitalismo tardío se ha convertido abiertamente esta exigencia de un hombre nuevo en el contenido principal de la

---

<sup>91</sup> MARCUSE, H., *Conversaciones*, (ed. 1978)



revolución, porque sólo ahora... está presente el potencial social, natural y técnico, para que este hombre nuevo aparezca y se realice.” 33 Sin embargo se plantea cuestiones profundas y sutiles: “lo que me pregunto es qué ocurre para que la estructura psíquica de los hombres siempre haya o bien impedido o bien echado a perder la revolución posible.” 35 Consecuentemente denuncia que “la manipulación de la estructura instintiva es una de las palancas más importantes para la explotación y la opresión en la sociedad de capitalismo tardío... Por ejemplo, la sistemática sobreactivación del instinto de destrucción, la indoctrinación sistemática de la violencia, la sistemática eliminación de la esfera privada, nuevas formas... mucho más eficaces de control social... [esta es] una sociedad fascista, es decir, un sociedad que se basa en la activación y superactivación de la energía agresiva y destructiva no puede ser una sociedad mejor.” (pp. 35, 36, 42)

El filósofo puntualiza que “sin la metapsicología de Freud no puedo entender lo que hoy está sucediendo... si no utilizo el concepto del instinto de destrucción...: la intensificación de este instinto se ha convertido hoy en una necesidad política para los detentadores del poder.” (p. 67) En ese contexto esboza las perspectivas de contrarrevolución preventiva que desde entonces se impulsan y desarrollan desde los medios de comunicación y desde los propios aparatos estatales: “que los estados burgueses no fascistas se verían obligados a desmontar paulatinamente las conquistas de la democracia burguesa. Ese era mi concepto de la contrarrevolución preventiva.” (p. 70) Por consiguiente, el filósofo plantea la necesidad de recuperar los logros históricos que hoy la propia burguesía abandona y traiciona: “Creo... que lo que parece necesario es una segunda revolución burguesa, porque la burguesía bajo el mando del gran capital, empieza a atentar contra sus propias conquistas o empieza a abandonarlas.” (p. 71)

En las *Conversaciones de Salecina* (1977) el filósofo afinaba sus conceptos y definía que “el socialismo significa una sociedad cualitativamente distinta, no sólo cuantitativamente.” (p. 120) En ese tenor reiteraba las precondiciones para la transformación puntualizando que “hasta ahora no hemos determinado en absoluto el problema principal: las condiciones subjetivas para la transformación política y social. Una transformación de esta naturaleza no ha de dar como resultado meramente un capitalismo “mejorado”: *exige hombres nuevos*, hombres con otras necesidades, otros intereses, con una nueva visión de la autorrealización.” (p. 129)

### *La dimensión estética* (1978)<sup>92</sup>

Sostiene José Jiménez que para Marcuse la Estética es una “vía de liberación humana”<sup>93</sup> En efecto, Marcuse destaca que “en su autonomía, el arte tanto manifiesta su denuncia... como a su vez trasciende... el arte subvierte la conciencia dominante, la experiencia normal” (p. 53) En ese sentido explica que “la subjetividad luchó por pasar de la intimidad a la cultura material e intelectual. Y hoy, en una época totalitaria, se ha convertido en un valor político antagónico a cualquier forma de socialización agresiva y explotadora.” (p. 60) En ese tenor, por consiguiente, precisa que “el arte continúa siendo una fuerza disidente... La obra de arte, por consiguiente, re-presenta la realidad a la vez que la

<sup>92</sup> MARCUSE, H., *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007

<sup>93</sup> JIMENEZ, J., *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Tecnos, 1983

denuncia.” (p. 62) En ese contexto subraya la función crítica del arte: “la verdad del arte descansa en su poder para quebrantar el monopolio de la realidad establecida... (es) una contraconciencia: la negación de la mentalidad realista y conformista.” (p. 63) Así dilucida la relación del arte con el Eros, planteando que “el carácter afirmativo del arte posee todavía otra fuente: el compromiso del arte con el eros, la profunda afirmación de los impulsos vitales en su lucha contra la represión instintiva y social.” (p. 64) de tal manera que “la solidaridad y la comunidad tienen su base en la subordinación de la energía destructiva y agresiva a la emancipación social de las pulsiones vitales.” (p. 69) Esto significa que “la sociedad... configura el ámbito de las posibilidades realmente disponibles de lucha y de liberación.” (p. 70) Así destaca la función iluminadora del arte, planteando que “el arte desafía el monopolio de la realidad establecida. El arte posee su propio lenguaje e ilumina la realidad sólo a través de este otro lenguaje.” (p. 73) En consecuencia, el filósofo aclara que “si el arte “está a favor” de alguna conciencia colectiva, esta será la propia de los individuos unidos en el reconocimiento de la necesidad universal de liberación.” (p. 79)

A partir de estos conceptos el filósofo destaca la relación del arte con la *praxis libertaria* indicando que “aquello que en el arte se presenta alejado de la praxis de cambio social exige ser reconocido como elemento necesario para la futura praxis de liberación. El arte no puede cambiar el mundo, pero puede contribuir a transformar la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo.” (p. 80) En consecuencia, precisa el papel del arte en la formación de la conciencia: “la necesidad de la lucha política... debe ir acompañada por una transformación de la conciencia... incluiría una sensibilidad, imaginación y razón emancipadas del imperio de la explotación” (p. 83) de tal manera que “la forma estética... conduce a la creación de una nueva conciencia y de una nueva percepción.” (p. 88) En consecuencia aclara la función de la estética indicando que “la sublimación estética... libera y valida los sueños de felicidad y dolor de la infancia y la madurez.” (p. 90) Empero, el filósofo puntualiza que “la denuncia no se limita a reconocer el mal; el arte es también una promesa de liberación... Invoca una imagen del fin del poder, de la manifestación aparente de la libertad.” (p. 91) En consecuencia Marcuse especifica que “la obra de arte no oculta lo que es: lo revela... pero también es capaz de mantener viva otra imagen y otra meta para la praxis: la reconstrucción de la sociedad y de la naturaleza bajo el principio del incremento del potencial de felicidad humano.” (pp. 98-99) Por lo tanto, el filósofo dilucida la tarea del arte en la emancipación, indicando que “perteneciente al dominio de Eros, la belleza representa el principio del placer. En consecuencia, pues, se alza contra el principio de dominación... La obra de arte habla un lenguaje liberador, evoca imágenes liberadoras de la subordinación de la muerte y la destrucción a la voluntad de vivir. Este es el elemento emancipatorio en la afirmación estética.” (p. 103) En ese sentido, consiguientemente, el filósofo puntualiza que “la belleza pertenece a la imagería de la liberación... y la belleza entra a formar parte de la catarsis afirmativa, conciliadora.” (p. 105) De esa manera destaca que “la sustancia sensitiva de la belleza se preserva a través de la sublimación estética. La autonomía del arte y su potencial político se manifiestan en el poder cognitivo y emancipatorio de aquella sensualidad.” (p. 106)

Finalmente, el filósofo concluye precisando la relación del arte con la libertad, subrayando que “el mundo no se hizo en consideración al ser humano y no se ha vuelto más humano... El arte representa el objetivo de las revoluciones: la libertad y a felicidad del individuo.”

((p. 108) Así concluye Marcuse subrayando la función del arte frente a la cosificación indicando que “el arte combate la cosificación, haciendo hablar al mundo petrificado, cantar y acaso danzar.” (p. 110) Por nuestra parte, estamos de acuerdo con José-Francisco Yvars cuando sostiene que “Marcuse concede al arte una significación propia desde el momento que representa la oposición a las fuerzas represivas de la sociedad. A través del arte se perfila todavía “la imagen del hombre como sujeto libre que dadas las condiciones de la alienación sólo puede expresar su libertad en calidad de negación de esa alienación”. Por consiguiente, la primera función de la imaginación estriba en el desarrollo de la crítica de lo existente desde la esfera de la libertad oprimida... Nadie puede negar a Marcuse su contribución definitiva al espejismo gratificador del oasis en el desierto... en un tiempo donde la tendencia parece que sea perderse entre *los escombros de lo real*.”<sup>94</sup>

**El legado marcusiano** ha sido recuperado por estudiosos de la manipulación psíquica efectuada por los medios masivos de comunicación. Destacan los trabajos de Guy Debord en *La société du Spectacle*, (1967) donde develaba que “el espectáculo es el discurso interrumpido que el orden presente tiene sobre sí-mismo, su monólogo elogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión totalitaria... La escisión generalizada del espectáculo es inseparable del Estado moderno, es decir, de la forma general de la escisión en la sociedad, producto de la división del trabajo y órgano de la dominación de clase.”<sup>95</sup>

A. Mattelart aportó amplios trabajos para estudiar y denunciar la manipulación mediática en los procesos de orden político, tales como el caso del golpe de Estado en Chile.<sup>96</sup> Georges Balandier explica en su libro *Le pouvoir sur scène*, que “lo que está en causa es la abolición de la política por lo mediático... la contaminación de la práctica política por el exceso de los tratamientos espectaculares multiplicando, en consecuencia, a los ciudadanos simplemente espectadores... La cuestión de la democracia es así planteada, porque su ejercicio no puede acomodarse de una adhesión confortable que es la del espectador “a distancia” que aquella del ciudadano activo y partícipe. Es necesario proclamarlo: el mal democrático en la actualidad es la anestesia catódica de la vida política.”<sup>97</sup> Recientemente Giovanni Sartori explicaba que “la televisión modifica radicalmente y empobrece el aparato cognoscitivo del *homo sapiens*... el hombre video-formado se ha convertido en alguien incapaz de comprender abstracciones, de entender conceptos.”<sup>98</sup> Régis Debray explicaba *Las revoluciones mediológicas del poder* y la manera de operar del *Estado seductor*.<sup>99</sup> La izquierda radical francesa se preocupa por las cuestiones de los *Médias et luttes sociales*.<sup>100</sup> D. Bensaïd teorizaba sobre *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*.<sup>101</sup> Carlos Fazio explica el *Terrorismo mediático. La construcción social del miedo en México*.

<sup>94</sup> YVARS, J-F-, *Introducción* in MARCUSE, H., *La cuestión estética*, pgs, 28 y 38

<sup>95</sup> DEBORD, G., *La Société du Spectacle*, Gallimard, París, 1992, pp 26-27; cf. DEBORD, G., *Commentaires sur la société du spectacle*, Gallimard, París, 1992

<sup>96</sup> MATTELART, A., *Los medios de comunicación en tiempos de crisis*, s. XXI, México, 1981; *La cultura como empresa multinacional*, Era, México, 1974; *Comunicación y transición al socialismo*, Era, México, 1981  
MATTELART, A., et al., *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, S. XXI, México, 1972; MATTELART, A. et al., *Comunicación masiva y revolución socialista*, Diógenes, México, 1974.

<sup>97</sup> BALANDIER, G. *Le pouvoir sur scène*, Balland, París, 1992, p. 11

<sup>98</sup> SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida* (1997) (Roma), México, Taurus, 2001

<sup>99</sup> DEBRAY, R., *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Manantial, Bs Aires, 1995

<sup>100</sup> DUCHESNE, F./VAKALOULIS, M., *Médias et luttes sociales*, L'Atelier, París, 2003

<sup>101</sup> BENSAÏD, D., *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, Lignes, France, 2011

cf. FAZIO, C., *Terrorismo mediático. La construcción social del miedo en México*, UACM, Mexico, 2013

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS de HERBERT MARCUSE**

- MARCUSE, H., *Beiträge su einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, cit. SCHMIDT, A., in *Ontología existencial... en los escritos de Herbert Marcuse*, in HABERMAS, J., et al *Respuestas a Marcuse*
- MARCUSE, H., *Contrarrevolución y revuelta*, México, Ed. J. Mortiz, 1973
- MARCUSE, H., *Cultura y sociedad*, Bs. Aires, Ed. Sur, 1970
- MARCUSE, H., «*De l'ontologie à la technologie...*» in *Arguments*, vol 4, no. 18, cit RAULET, G., *Op. cit*
- MARCUSE, H., *El fin de la utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1968
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1968
- MARCUSE, H., *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial, 1984
- MARCUSE, H., *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ed. Ariel, 1970
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965
- MARCUSE, H., *Ética de la Revolución*, Madrid, Ed. Taurus, 1969
- MARCUSE, H., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* Madrid, Alianza Ed., 1971
- MARCUSE, H., *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007
- MARCUSE, H., *La doctrina de los instintos y la libertad*, in ADORNO, et al, *Freud en la actualidad*
- MARCUSE, H., *La idea del progreso a luz del Psicoanálisis*, en ADORNO, et al, *Freud en la actualidad*
- MARCUSE, H., *La sociedad industrial y el marxismo*, Bs. Aires, Ed. Quinteria, 1969
- MARCUSE, H., *La sociedad opresora*, Caracas, Ed. Tiempo nuevo, 1970
- MARCUSE, H., *Negations*, Great Britain, Penguin Books, 1972
- MARCUSE, H., *Notas para una nueva definición de la cultura* (1965)
- MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ed. Mtnz. Roca, S.A., 1970
- MARCUSE, H., *Psicoanálisis y política*, Barcelona, Ed. Península, 1969
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1971
- MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1969
- MARCUSE, H., et al, *El humanismo revolucionario*, México, Ed. Extemporáneos, 1972
- MARCUSE, H., et al, *Discusiones con los marxistas*, Bs. Aires, Ed. Proceso, 1970
- MARCUSE, H., et al, *Herbert Marcuse: conversaciones*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1980
- MARCUSE, H., et al, *Marcuse ante sus críticos*, México, Ed. Grijalbo, Col 70, 1970

### **OBRAS sobre HERBERT MARCUSE**

- AMBACHER, M., *Marcuse y la civilización americana*, Acervo, Barcelona, 1970
- CASTELET, J.M., *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1971
- HABERMAS, J., et al, *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1969
- LÓPEZ SAENZ., Ma. C., *Marcuse*, Madrid, Ed. Del Orto, 1998
- MASSÉ, P., *El pensamiento de Marcuse*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1972
- MATTICK, P., *Crítica de Marcuse*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1974
- NICOLAS, A., *Marcuse*, Paris, Ed. Seghers, 1970
- PALMIER, J. M., *En torno a Marcuse*, Madrid, Ed. Guadiana, 1969
- PALMIER, J-M., *Introducción a Marcuse*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1969
- RAULET, G., *Herbert Marcuse: Philosophie de l'emancipation*, Paris, PUF, 1992
- RAULET, G., » ... l'émancipation en quête de fondements », in *Archives de Philosophie*, 1989, t. 52
- YVARIS, J-F., "Introducción", in MARCUSE, H., *La dimensión estética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007

### ***ARCHIVES DE PHILOSOPHIE,* 1987, T. 50, Cahier 2 ("H.Marcuse")**

- Labarrière, P.J., *De la raison comme histoire. Une confrontation avec Hegel*, pp. 399-408
- Raulet, G., *Raison et fiction: L'émancipation en quête de fondements*, pp. 455-480
- 1989, T. 52, cahier 2,**  
« FAUT IL OUBLIER MARCUSE ? », Paris, Ed. Beauchesne, 1989



## CONCLUSIONES GENERALES

Hemos tenido necesidad de tomar distancia de nuestros propios prejuicios oscurecedores, de los *ídola del foro y del teatro*, es decir, de las *ideologías*. Los nuevos horizontes que se abrieron con la debacle del mundo “soviético” nos permiten tomar una distancia crítica respecto de ciertos conceptos formulados por K. Marx y los marxistas; de ese modo, hoy podemos revalorar, aquilatar, comprender mejor y apropiarnos plenamente del legado filosófico de la dialéctica hegeliana. La actual *catástrofe* humanitaria y ecológica, generada por el capitalismo neoliberal o “*liberista*”, que padecemos en todo el planeta, hoy nos permite revalorar y apropiarnos críticamente del legado crítico de K. Marx, tanto en el ámbito de la crítica de la economía política, como en la crítica de la acción invasora de los grandes capitalistas, quienes violentan el ámbito de la política, del Estado, de la democracia y de los medios masivos de comunicación, sometiendo a las clases subalternas a la lógica salvaje y perversa del mercado, es decir, de la *sociedad civil*, reduciendo así al *Estado* y el derecho a su mínima expresión: se trata, obviamente, de un proyecto de corte totalitario.

La *distancia hermenéutica* y la *fusión de horizontes* –de los nuevos horizontes que se abren y se despliegan después de la debacle soviética, y actualmente, ante la catástrofe generada por el capitalismo neoliberal– hoy nos permiten lanzarnos a tareas hermenéuticas de mayor envergadura, revalorando los conceptos, las teorías y los legados filosóficos de los filósofos dialécticos más representativos.

Encontramos que las concepciones hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur implican una dimensión civilizatoria, dialogante y libertaria, propias para enfrentar los desafíos de la época por nuevos *Caminos del reconocimiento*,<sup>1</sup> para superar así *Las patologías de la libertad*, *Las patologías de la razón*, el *Agravio moral*, y la *Reificación*;<sup>2</sup> para refundar la auténtica política y el Estado, y así poder lograr que se establezcan instituciones que expresen justamente el *reconocimiento* de los *Derechos universales del hombre y el ciudadano*,<sup>3</sup> es decir, del carácter universal de la individualidad.

---

<sup>1</sup> RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

cf. HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997

<sup>2</sup> HONNETH, A., *Les pathologies de la liberté*, Ed. La Découverte, Paris, 2001; *Crítica del agravio moral*, FCE/ UAM, México, 2009; *Patologías de la razón*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009; *La réification*, Gallimard, Paris, 2007; trad. esp. *Reificación*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2007

<sup>3</sup> BOURGEOIS, B., *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, Paris, 1990; BOURGEOIS, B., *Filosofía y derechos del hombre*, Enbajada de Francia/ UNC, Colombia, 2003

## I – ACERCA DE LA FILOSOFÍA Y LAS OBRAS HEGELIANAS

### 1.- LA “ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS” COMO EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel construyó y presentó el *Sistema dialéctico* en el que se encuentran integradas sus magnas obras, en tanto *momentos de una totalidad orgánica*. La *Lógica*, la *filosofía de la Naturaleza*, la *Filosofía del Espíritu*: el *Espíritu subjetivo*, el *Espíritu objetivo*, el *Espíritu Absoluto*, —y en esta esfera, el *Arte*, la *Religión* y la *Filosofía*— se encuentran estructurados lógicamente y filosóficamente en un *conjunto dialéctico*, sistemático pero *abierto*, en el cual cada “parte” encuentra su lugar en el todo dialéctico del *Sistema de la ciencia*. La propia *Filosofía del Derecho*, que explicita la concreción del *Espíritu objetivo* —objetivado— queda integrada en ese *Sistema dialéctico*, el cual no puede ser separado del *Método dialéctico*, —a pesar de las pretensiones de Engels y seguidores— tal como ha sido mostrado en las sólidas argumentaciones formuladas por Bernard Bourgeois en sus *presentaciones* introductorias a cada uno de los tomos de la versión francesa de la *Enciclopedia*. En consecuencia, pretendemos que, al caracterizar esta obra, hubiésemos aportado cierta clarificación que pudiera permitir la superación de los *prejuicios oscurecedores* que han impedido aquilatar, valorar y apropiarse de este *sistema dialéctico y abierto* que constituye, justamente, el *sistema de la libertad*.

### 2.- LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU EL CAMINO FENOMENOLÓGICO COMO LIBRE AUTO-CRÍTICA DEL SABER

La revisión, el estudio y el análisis efectuados con la *Fenomenología del Espíritu* nos han permitido visualizar y comprender que esta magna obra constituye una *premisa filosófica* fundamental para la construcción de la *Filosofía del Derecho*. Hemos encontrado que esta obra constituye la exposición de la *experiencia de la conciencia*, en tanto “*relación determinada del sujeto y del objeto*,” —subjetividad y objetividad— que en su devenir ha generado, impulsado y transformado *el saber*, en tanto expresión de la propia *experiencia de la conciencia*. En ese devenir, en ese *largo y trabajoso camino* que la conciencia humana ha recorrido a través de la prehistoria y la historia de la humanidad, se han desplegado las *figuras de la conciencia*, partiendo desde la certeza sensible hasta alcanzar el *Saber absoluto* —en tanto *saber conceptual*, es decir, como *concepto* o como *Ciencia*. A lo largo del despliegue de la *Fenomenología*, se han re-troquelado las categorías que constituyen los “materiales” conceptuales con los que se construyó la *Filosofía del Derecho*, —que son, justamente, las grandes *figuras de la conciencia*— así como las *figuras* que se explicitaron a través del “largo y trabajoso camino”: *Conciencia*, *Autoconciencia*, *Razón*; *Espíritu*: y sus figuras particulares *Eticidad*, *Moralidad*, *estado de Derecho*, *Formación*; *Religión*, *Saber absoluto*,

La *Fenomenología del Espíritu* constituye, además, la *premisa* o *Introducción al Sistema de la Ciencia*. Consiguientemente, en tanto *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, constituye la fundamentación de una nueva filosofía y, al mismo tiempo, la preparación necesaria para *fundar* la *Lógica ontológica* como *Lógica del ser*, *Lógica del contenido*, *Lógica de la vida* y *Lógica de la Libertad*. En suma, sin aquella revolucionaria obra no hubiera sido posible constituir ni la *Ciencia de la Lógica*, ni la *Enciclopedia de las ciencias*

*filosóficas* ni, consiguientemente la propia *Filosofía del Derecho*. En consecuencia, consideramos que con la caracterización de esta magna obra hegeliana quedan ya claros los *presupuestos* y *premisas* ontológicos y epistemológicos que fueron formulados en la *Fenomenología del Espíritu*, o dicho con mayor claridad, que la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* supera con creces las precedentes —y las subsiguientes— concepciones epistemológicas abstractas y a-históricas que impedían —y han impedido— arribar a la dimensión del *Saber absoluto*, es decir, del *saber conceptual*, del *Concepto* o la *Ciencia*.

### 3.- LA CIENCIA DE LA LÓGICA.- LA LÓGICA DE LA LIBERTAD

En esta exposición hemos estudiado, analizado y presentado las categorías de la *Ciencia de la Lógica*, en tanto *Lógica ontológica*, que constituye la síntesis integradora de la *Lógica del Ser*, la *Lógica de la esencia* y la *Lógica del Concepto*; de la *Lógica de la vida* y la *Lógica de la libertad*. Han sido re-troqueladas las categorías heredadas de la lógica tradicional —la *lógica de la forma*— para reformularlas e integrarlas en la *Lógica de la libertad*. Esta nueva Lógica nos permite comprender las “herramientas” lógicas con las cuales se ha develado la *Lógica de la vida estatal* explicitada en las *configuraciones de la libertad* que constituyen la columna vertebral de la *Filosofía del Derecho*: el *Derecho abstracto*, la *Moralidad*, la *Eticidad*, la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. Tal como sostenían A. Lecrivain, J-F. Kervegan y Th. Rossi Leidi, esta nueva *Lógica* constituye el “andamiaje” lógico sobre el cual se construyó la propia *Filosofía del Derecho*. No se trata, entonces, de una construcción lógica *apriorística* que el filósofo hubiera construido en su imaginación, sino del *develamiento* y la construcción conceptual a través de la cual Hegel explicita la *Lógica* de las *configuraciones de la libertad* que se objetivan en el *Estado*.

### 4.- LA FILOSOFÍA DEL DERECHO: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Con esta revisión, estudio y análisis efectuados acerca de la *estructura* y el *movimiento* de la *Filosofía del Derecho*, hemos podido comprender en qué consisten las *configuraciones de la Libertad* que el filósofo explicitó y presentó en esa obra. Se trata, como sostiene el filósofo, de comprender *lo que es* el *Estado* como configuración de la *Libertad*, y de comprender las diversas *configuraciones* en las que se estructuran los *momentos* o *figuras* particulares subsumidas en el *Estado*. Hemos estudiado esa explicitación conceptual de la *Lógica del Estado* —estructurada en las configuraciones particulares de la libertad en el *Derecho abstracto*, la *Moralidad* y la *Eticidad*, y en ésta última, en las figuras de la *Familia*, la *sociedad civil*, el *Estado* y, finalmente, en el del devenir de la vida estatal en la *Historia*—. Hemos mostrado que la columna vertebral de esta obra está constituida por el despliegue del *concepto de Libertad*, el cual tiene las connotaciones particulares propias de cada una de las figuras en las que se objetiva en cada uno de sus momentos de desarrollo. En ese contexto resultan dialécticamente comprensibles las discutidas formulaciones hegelianas acerca de que “el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada” (histórica y concretamente) y que “el Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta” (históricamente lograda, y objetivada en las instituciones). Hemos reencontrado en esos diferentes momentos las categorías forjadas en cada una de las grandes obras hegelianas: la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, obras que constituyen las *premisas* sobre las que fue construida la propia *Filosofía del Derecho*. Consiguientemente, esperamos haber contribuido a clarificar la



*estructuración dialéctica* de esta obra en la cual el filósofo pretendía *decir lo que es el Estado*, asumiendo que *lo que es* está constituido por un *logos*, por una *racionalidad* o una *lógica* que el filósofo se proponía develar para *comprender* lo que es el *Estado*, —no lo que debe ser—. La metáfora sobre el carácter “divino” del *Estado* nos habla de su carácter *universal*, pero no constituye, en lo absoluto, una propuesta de idolatría del aparato estatal.

## II – ACERCA DE K. MARX Y LOS “MARXISMOS”

### 1.- K. MARX, EL Estado, el Derecho, la Libertad y la Emancipación

Hemos tomado en serio la consigna kantiana y la regla marxiana que nos exhortan al atrevimiento crítico. Los nuevos horizontes que se abrieron con la debacle del mundo “soviético” nos han permitido identificar con mayor claridad los déficits de la formulación marxiana y lanzarnos a nuevas tareas hermenéuticas. La distancia hermenéutica y la fusión de horizontes —pretendemos— hoy nos permiten identificar, criticar, corregir y superar las *inkonsequenz* dialécticas y las insuficiencias conceptuales del mayor de los críticos de la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Nos hemos atrevido a sentar en el banquillo de los acusados a uno de los grandes maestros de *la sospecha*, para demandarle precisiones filosóficas, teóricas y conceptuales. Hemos encontrado que sus formulaciones conceptuales acerca del *Estado*, *el Derecho* y la *Libertad* constituyen *tesis* que aportan a la comprensión de la manera en la que opera *el Capital* y el empresariado para violentar la voluntad general, la democracia, el Derecho, los derechos humanos y la propia organización estatal, puesto que el Capital tiende poderosamente a imponer sus intereses particulares por encima y contra del interés general. Las críticas del filósofo de Tréveris al papel del Capital en la vida estatal dan en el blanco, pero no llegan a constituir una *Teoría* —orgánica, coherente, consistente y autosuficiente— ni del Estado, ni del Derecho ni de la Libertad; sus conceptos se encuadran *en el marco de la filosofía dialéctica* formulada por G.W.F. Hegel, aquél de quien se declaraba *discípulo crítico*. Las aportaciones marxianas más originales consisten en su crítica de la economía política, en *la crítica del aparato estatal*, en su crítica de *la violencia del Capital*, desde su acumulación originaria hasta su creciente decadencia neoliberal, en su *crítica de las ideologías*, y en el esbozo de una *teoría de la Emancipación*, además en ciertos desarrollos de los conceptos de *Libertad*, *Estado* y *Derecho*.

El autodenominado *materialismo dialéctico*, —sostenido por la corriente *cientificista* y materialista, el *Diamat*, que reclamaba el legado marxiano—, como hemos mostrado, no constituyó una concepción ni *filosófica* ni *dialéctica*. Ni el *materialismo* ni el *cientificismo* constituyen una superación de la *dialéctica*. Las pretensiones de formular una “teoría marxista del Estado y del Derecho” son conceptualizaciones que por su pobreza e insuficiencias filosóficas, ontológicas, epistemológicas y metodológicas no lograron comprender ni el Estado, ni el Derecho, ni la política, ni la Libertad, ni la emancipación. En consecuencia, participando en el *asalto a la razón*, con la *miseria de la razón* condujeron a catastróficos fracasos los intentos históricos de construir las sociedades socialistas y libertarias esbozadas por Karl Marx. Se trata, como sostienen los filósofos italianos Ianfranco La Grassa y Costanzo Preve, de “*la fine di una teoria: il collasso del marxismo storico del novecento.*”

## 2.- EL Estado, el Derecho, la Libertad y la Emancipación en el marxismo dialéctico

### A. GRAMSCI.- filosofía de la praxis, política, estado y libertad

Antonio Gramsci, fue heredero de una secular tradición de filosofía política que proviene del legado de los clásicos griegos, se enriquece con Cicerón y Polibio, y pasa por Maquiavelo, por J.B. Vico y por B. Croce. Apropiándose del legado filosófico de la dialéctica hegeliana y de la crítica marxiana se propuso la tarea de reformular la *Filosofía de la Praxis* y debatió contra las vulgarizaciones cientificistas, materialistas, economicistas y reduccionistas de Bujarin y los ideólogos soviéticos. Asimismo, estableció un diálogo crítico con los autores más representativos de la ciencia política de su tiempo. Su obra constituye una auténtica aportación original y una síntesis teórica en la que re-troquellan y reformulan los conceptos heredados, y logra así la elaboración de una filosofía y una teoría política orgánicas acerca del carácter ético del Estado, la sociedad política, la sociedad civil, el Derecho, la Libertad, el Bloque histórico, la función de los intelectuales, la hegemonía, las clases subalternas, las correlaciones de fuerzas, etc.

### E. BLOCH.- Dialéctica, Utopía, Esperanza y derecho natural

Ernst Bloch, asume el legado filosófico de la dialéctica hegeliana y de la crítica marxiana. A contracorriente del *marxismo vulgar* reconoció la existencia de una dimensión *utópica* –*Utopía concreta*– en la obra marxiana. Apropiándose críticamente del legado freudiano reconoce la función de los sueños diurnos de las clases subalternas en el proceso histórico de construcción y formulación de sus proyectos alternativos o *utopías*. A contracorriente del ateísmo vulgar de los soviéticos, reconoce también la existencia de una vertiente *libertaria* en el cristianismo, que se desarrolla paralelamente a la vertiente autoritaria. Reconoce asimismo ciertos conceptos recuperables en la tradición del *iusnaturalismo*, tales como la existencia un derecho trascendente, por encima del derecho positivo, así como el concepto de *dignidad humana*. A la luz de la experiencia del fascismo desarrolla la crítica del aparato estatal, sometido a la lógica, los intereses y necesidades del capital, y propone la plena recuperación del legado de la Revolución francesa expresado en las célebres consignas *Liberté, Égalité, Fraternité*.

### M. HORKHEIMER y T.W. ADORNO

Max Horkheimer y T.W. Adorno impulsaron el desarrollo de la *Teoría Crítica* de la sociedad, asumiendo básicamente el legado teórico y filosófico de I. Kant, de G.W.F. Hegel, de K. Marx y de S. Freud. A la luz de la monstruosa y terrible experiencia del fascismo, asumiendo la propia tradición de la *Teoría Crítica*, Horkheimer formula sus tesis sobre *el Estado autoritario* y sobre *el fascismo alemán*. Junto con Adorno estudia la función de los medios masivos de comunicación y de la cultura de masas en el proceso de “*estupidización*” masiva impulsado por los propietarios del capital. Estudian también la

función de la teoría tradicional y del pensamiento instrumental en la dominación intelectual y política de la clase capitalista.

W. BENJAMIN.- advertencia de incendio

El “marxista melancólico” W. Benjamin formula su crítica del empobrecimiento de la experiencia en la sociedad capitalista y reflexiona sobre las causas profundas del fascismo y de la *catástrofe*. Encuentra que el concepto tecnocrático de *progreso*, el concepto burgués de *técnica*, el concepto de *tiempo* vacío, lineal y homogéneo, y el concepto de *historia* “*lineal e irreversible*” han llevado al totalitarismo y contribuido al advenimiento del fascismo. En sus *Tesis sobre la historia* formula la crítica minuciosa de esos conceptos, propone rechazarlos y reformular los conceptos de memoria, de historia, de mesianismo; el encuentro entre el materialismo histórico y la teología; la denuncia de la traición del comunismo y la capitulación del socialismo. Su pronunciamiento contra el progreso dogmático y la denuncia de la complicidad entre progreso y fascismo. Con su metáfora del *Ángel de la historia* destaca que lo que para nosotros es progreso para el ángel es catástrofe, y que quien sufre es el sujeto de la historia. Pone de relieve el papel de los conceptos de historia y memoria en momentos de peligro; sostiene que la historia es escritura de los vencedores. Propone el concepto de la nueva historia como cita de todo el pasado; la dimensión política de la memoria como posibilidad de salvación; enfatiza que la memoria construye el sentido y acentúa la recordación como interrupción de la lógica dominante. Insiste que el objetivo de la memoria es cambiar el presente. Recupera la idea de redención –auto-redención– en el proceso de emancipación. Insiste en que la política libertaria no puede perder las huellas del mesianismo. Recalca que la plenitud humana sólo se logrará como respuesta al ahora del pasado. Formula una severa crítica del concepto de futuro como una supuesta prolongación del presente. Reconoce la existencia de la lucha de clases en el interior de la teoría. Formula una severa crítica del concepto de revolución como partera de la historia, proponiendo que “tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.” En consecuencia, el filósofo propone la acción revolucionaria para impedir la debacle: “si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable del desarrollo económico y técnico... todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita.”

F. NEUMANN.- el Estado autoritario y el totalitarismo

Franz Neumann también padeció, observó, estudió y analizó la experiencia del fascismo. Mostró que *el Estado autoritario* promueve la abolición del *estado de derecho*, de las instituciones y del *Estado* propiamente dicho, para así establecer la dictadura descarnada del capital en el terreno salvaje de la sociedad civil. Sus obras hoy tienen una enorme vigencia ante la *doctrina del shock* del nuevo totalitarismo neoliberal.

## H. MARCUSE.- la dominación totalitaria tecnológica y psíquica

Herbert Marcuse, construye una teoría de la dominación, apropiándose del legado filosófico de Hegel, Marx, Freud, Benjamin, Neumann y de la Escuela de Frankfurt. Con ese patrimonio conceptual elabora su crítica de la sociedad industrial avanzada y del proceso de unidimensionalización promovido a través de la tecnología y de los medios masivos de comunicación. El filósofo investiga y denuncia la utilización de la psicología como medio de dominación del capitalismo. Asumiendo el legado estético de F. Schiller descubre y destaca el potencial del arte en el proceso de liberación.

Hemos encontrado que no existe la supuesta incompatibilidad entre el legado de filosófico G.W.F. Hegel y el de K. Marx, y que la crítica y los conceptos de este último constituyen un desarrollo de la filosofía del derecho y del Estado del primero. Las aportaciones de A. Gramsci, E. Bloch, M Horkheimer, T.W. Adorno, W. Benjamin, F. Neumann y H. Marcuse constituyen también un desarrollo y actualización de la filosofía de la Libertad formulada por aquél filósofo, que concebía la dialéctica como filosofía del debate y del combate por la Libertad, y el segundo, como filosofía de la emancipación.

Consiguientemente, en este sentido podemos afirmar la vigencia del humanismo crítico del joven Marx, a pesar de las deformaciones efectuadas por muchos de sus seguidores, particularmente los cientificistas, los materialistas, los reduccionistas y los dogmáticos, quienes e han violentado y traicionado el espíritu crítico y libertario de Karl Marx. Así podemos intentar una formulación a manera de conclusión, afirmando que no encontramos la famosa contradicción excluyente entre la filosofía hegeliana y la marxiana, ni en la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, ni en la *Ciencia de la Lógica*, ni en el *Sistema de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ni –a pesar de todo lo que se ha escrito repitiendo las precipitaciones, deslices y malas interpretaciones del joven Marx– en los conceptos fundamentales de la *Filosofía del derecho*.

### III - LA IZQUIERDA MARXIANA HOY

Asumimos que, como lo subrayan A. Artous y P. Corcuff, hoy nos enfrentamos ante *Nouveaux défis pour la gauche radicale*,<sup>4</sup> tanto en el orden de la política efectiva, como, afirmamos nosotros, en el orden de la teoría y de la filosofía. Pero sabemos, como lo subraya Guillermo Almeyra, que hoy necesitamos comprender y asumir explícitamente que un proyecto libertario requiere de una teoría y una ética.<sup>5</sup> Estamos conscientes de que hoy la juventud a lo largo del mundo se rebela contra los designios del sistema capitalista-neoliberal, que les niega el reconocimiento a su dignidad humana y a los más elementales derechos humanos, como el derecho a la vida y al trabajo. Constatamos que, a pesar de los efectos perversos del sistema, se inicia la rebelión de los jóvenes.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> ARTOUS, A./CORCUFF, P., *Nouveaux défis pour la gauche radicale*, Le Bord de l'Eau, Francia, 2004

<sup>5</sup> ALMEYRA, G., *et al.*, *Ética y rebelión*, La Jornada, México, 1998

<sup>6</sup> COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, París, 2007

## Critique communiste

Sobre estos problemas la revista *Critique communiste*<sup>7</sup> ha publicado recientemente aportaciones sobre la precariedad del trabajo juvenil y las movilizaciones juveniles en Europa, con los trabajos sobre *Jeunesse, précarité et nouvelle done politique* y *Retour sur la mobilization*. En la colección de *Les cahiers de critique communiste*<sup>8</sup> se han publicado importantes aportaciones a para rediscutir y reelaborar temas poco trabajados en la tradición marxiana, tales como *Marxisme et démocratie*; *Marx et l'appropriation sociale*; *Mondialisation et Imperialisme*; *Le marxisme face au capitalism contemporain*; *Droit et émancipation*; *Clase ouvrière, salariat, lutes des classes*; *Travail, critique du travail, emancipation*. La revista *Futur antérieur*<sup>9</sup> dedicó algunos de sus ediciones para reflexionar sobre los temas que se refieren a *Déclins du liberalism*; *L'etiolement du politique*; *Les failles de la démocratie*. La revista *Contretemps*<sup>10</sup> ha publicado importantes aportaciones para el debate: *Logiques de guerre*. *Dossier: Émancipation sociale et démocratie*; *Critique de l'ecologie politique*; *Propriétés et pouvoirs*; *L'Amerique Latine rebelle*. *Contre l'ordre impérial*; *Lumières : actualités d'un esprit*; *Marx, Deleuze et la révolution*; *Marx hors limites: une pensée devenue monde*.

Los más lúcidos pensadores que se identifican con los intereses y las luchas de las clases subalternas y con las víctimas del totalitarismo neoliberal imperante, asumen hoy el legado filosófico y político, así como el proyecto emancipatorio formulado por los grandes filósofos que hemos caracterizado. En Francia destacan M. Löwy, D. Bensaid, A. Artous, H. Maler, F. Sabado, L. Crémieux, C. Samary. Una nueva generación de pensadores de la izquierda radical francesa se proponen en la actualidad la necesidad de contribuir con sus trabajos para resolver problemas pendientes en el legado marxiano sobre la crítica del derecho, así como para definir el papel del Derecho en su propuesta de proyecto emancipatorio. Destaca el libro de Antoine Artous *Marx, l'État et la politique*, en el cual dedica la segunda parte a estudiar “*El Derecho como “expresión del modo de producción”*”, reconociendo que el legado teórico marxiano se caracteriza por “una subestimación del momento jurídico de la emancipación.”(p.149ss) El mismo Antoine Artous y Didier Hanne

---

<sup>7</sup> *CRITIQUE COMMUNISTE*

No. 180 *Retour sur la mobilization...*, Paris, Juillet 2006; No. 181 *Jeunesse, précarité et nouvelle done politique*, Paris, novembre 2006

<sup>8</sup> *LES CAHIERS DE CRITIQUE COMMUNISTE*

\* *Marxisme et démocratie*, Paris, Syllepse, 2003; \* *Marx et l'appropriation sociale*, Paris, Syllepse, 2003  
\* *Mondialisation et Imperialisme*, Paris, Syllepse, 2003; \* *Le marxisme face au capitalism contemporain*, Paris, Syllepse, 2004; \* *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005; \* *Clase ouvrière, salariat, lutes des classes*, Paris, Syllepse, 2005; \* *Travail, critique du travail, emancipation*, Paris, Syllepse, 2006; \* *Femmes, genre, feminisme*, Paris, Syllepse, 2007

<sup>9</sup> *FUTUR ANTÉRIEUR*

21 *Déclins du liberalism*, Paris, L'Harmattan, 1994-1; 28 *L'etiolement du politique*, Paris, L'Harmattan, 1995-2; 38 *Les failles de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1996-4

<sup>10</sup> *CONTRETEMPS*, 3 *Logiques de guerre. Dossier: Émancipation sociale et démocratie*, Paris, Textuel, 2002; 4 *Critique de l'ecologie politique*, Paris, Textuel, 2002; 5 *Propriétés et pouvoirs*, Paris, Textuel, 2002; 10 *L'Amerique Latine rebelle. Contre l'ordre impérial*, Paris, Textuel, 2004; 17 *Lumières: actualités d'un esprit. Marx, Deleuze et la révolution*, Paris, Textuel, 2006; 20 *Marx hors limites: une pensée devenue monde*, Paris, Textuel, 2007

publicaron el texto *Droit et émancipation*, en *Les cahiers de Critique communiste*,<sup>11</sup> el cual fue consagrado a discutir, el primero, sobre las cuestiones de *Derecho y emancipación social*, y el segundo sobre *Marx y el derecho legal*, en donde presentan argumentos, precisiones y aportaciones para cubrir los déficits teóricos de la crítica marxiana del Derecho y del proyecto de emancipación. También en *Les cahiers de Critique communiste*, se publicó el texto *Marxisme et démocratie*,<sup>12</sup> en el que se integran artículos de diversos autores acerca del tema indicado: Antoine Artous con su artículo *Démocratie et émancipation sociale*; Francois Sabado con su artículo sobre *Révolution et démocratie*; Leon Crémieux con su texto *Démocratie, citoyenneté...*; Catherine Samary con su texto *De la citoyenneté à l'autogestion*; y Henri Maler con su trabajo sobre *Marx, la démocratie, le communisme*. Los autores se lanzan creativamente a formular conceptos, en franco ejercicio dialógico y dialéctico, recuperando las aportaciones de la izquierda libertaria, y de los juristas, historiadores y etnólogos contemporáneos, para fundamentar sus propuestas teóricas, tanto a la crítica del derecho típicamente burgués, como al proyecto emancipatorio, que requiere, justamente, de una argumentación y fundamentación desde el propio ámbito del *derecho*, de los *derechos humanos*, de la *ciudadanía*, de la *democracia* y de la *autogestión*.

### **Los espectros de Marx, según Jacques Derrida**

En las conferencias que se convirtieron en el libro *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo...*,<sup>13</sup> Jacques Derrida recurrió a la figura de Hamlet ante el espectro de su padre para formular su propia tarea de deconstrucción del pensamiento de Karl Marx: “Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal...” (p. 91)

Para sorpresa de aquellos que pretenden cancelar los discursos emancipatorios y los “grandes relatos” este filósofo sostiene con firmeza que “en el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo, ninguna denegación consigue liberarse de todos los fantasmas de Marx.” (p.50) Afirmaba así que “Hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal... como en el ideal de la historia humana:

---

<sup>11</sup> HANNE, D., /ARTOUS, A., *Droit et émancipation*, in *Les cahiers de Critique communiste*, Paris, 2005

<sup>12</sup> ARTOUS, A., et al, *Marxisme et démocratie*, in *Les cahiers de Critique communiste*, Paris, Syllepse, 2003

<sup>13</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo...*, Ed. Trotta, Madrid, 1995;

DERRIDA, J., *Marx & Sons*, PUF, Col. Actuel Marx, 2002; Cf. SPRINKER, M., “Introducción.” in

*Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Ed. Akal, Madrid, 2002;

MACHEREY, P., “Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida”, pp. 23-32; DERRIDA, J., “Marx e hijos”,

pp. 247-306; BEARDSWORTH, R., *Derrida y lo político*, Ed. Prometeo/U.N. de la Plata, Buenos Aires, 2008

Jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el “fin de las ideologías” y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.” (p.99)

El filósofo caracteriza las tragedias de nuestra época en un cuadro dantesco pero realista:

1. El paro, esta desregulación mejor o peor calculada, de un nuevo mercado, de unas nuevas tecnologías, de una nueva competitividad mundial...;
2. La exclusión masiva de ciudadanos sin techo (*homeless*) de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas e inmigrados;
3. La guerra económica sin cuartel... Esta guerra preside todo, empezando por las otras guerras, puesto que preside la interpretación práctica y la aplicación inconsecuente y desigual del derecho internacional.”
4. La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal.
5. La grabación de la deuda externa y otros mecanismos conexos conducen al hambre o a la desesperación de una gran parte de la humanidad. Tienden así a excluirla simultáneamente del mercado que, no obstante, esta lógica procuraría extender.
6. La industria y el comercio de armamentos...;
7. La extensión (la “diseminación”) del armamento atómico”.
8. Las guerras interétnicas se multiplican, guiadas por un fantasma y un concepto *arcaicos*, por un *fantasma conceptual* primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre.
9. Esos Estados-fantasma, supereficaces y propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga en todos los continentes. (p. 95ss.) Esta caracterización se ha quedado corta, y el cuadro se ha magnificado en las últimas dos décadas.

Derrida sostenía firmemente: “No sin Marx, no hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx.” p. 27 Así precisaba que “*hay que asumir la herencia* del marxismo, asumir lo más “Vivo” de él, es decir, paradójicamente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral... Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario... La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea..” p. 67 Sin embargo prevenía “Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, trasparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel nunca podría ser heredado.” p. 30 Empero, el filósofo proponía una necesaria tarea de interpretación y transformación del legado marxiano: “Pero puede que lo que ahora sea preciso pensar y pensar de otra manera para preguntarse adónde va, es decir, también adónde *conducir* el marxismo, sea esto: adónde conducirlo interpretándolo, cosa que no puede suceder sin transformación.” p. 73 Empero, plantea que “no tenemos por qué suponer que Marx estuvo de acuerdo consigo mismo.” p. 48 puesto que “Marx aún no ha sido recibido.” 195 Consiguientemente concluye que “lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca... Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político.” p. 89 Por nuestra parte, celebramos y compartimos las reflexiones y las conclusiones del filósofo de la deconstrucción: “*No sin Marx, no hay porvenir sin Marx...*”

## Hacia un nuevo anticapitalismo y una política libertaria de emancipación

Coincidimos plenamente con las denuncias, las reflexiones, las críticas y las propuestas formuladas por M. Vakaloulis, J.M. Vincent y P. Zarka, reconocidos politólogos y filósofos que se identifican con las luchas de las clases subalternas y con la izquierda radical. Se cuestionan acerca de las perspectivas de las luchas anticapitalistas en la actualidad, en este sistema-mundo capitalista globalizado, así como de las condiciones teóricas y prácticas necesarias para sus luchas libertarias. Destaca por su claridad, su profundidad y su fuerza conceptual, la obra colectiva de *Vers un nouvel anticapitalisme. Pour une politique d'émancipation*. (2003)<sup>14</sup>

Denuncian estos intelectuales críticos que “lo post-moderno lleva a cabo así la descerebrización de la sociedad.” (p.160) y que “es el mundo del totalitarismo capitalista el que agita la pancarta de la democracia pero la vacía poco a poco de su contenido para reducirla a la «democracia de los mercados»” (p.178) Enfatizan así que “la sociedad capitalista se hunde en una crisis cada vez más profunda... Nada parece sacudir este desorden establecido... La marcha hacia nuevas catástrofes parece inevitable, irreversible. Las guerras contra el terrorismo, las represiones siempre renovadas se convierten en la ausencia de porvenir para la humanidad.”(p.31)

Subrayan, consecuentemente, la necesidad de comprender que “la primera gran batalla consiste en una batalla de orden cognitivo o semántico, la batalla para nombrar las situaciones, los acontecimientos, las coyunturas, las evoluciones sociales y económicas.” (p.18) Sostienen que esta comprensión “es el comienzo de una nueva percepción de la política y de las relaciones sociales del lado de las masas populares.” (p.23)

Proponen que “el movimiento social como movimiento de emancipación debe conocer un cambio fundamental, rompiendo claramente con las evidencias de la cultura dominante sobre la política y la economía, construyendo una cultura de la transformación social global.” (p. 28) Argumentan que “es necesario construir una crítica mucho más aguda y profunda de los movimientos contradictorios de la sociedad capitalista para estar a la altura de los desafíos que nos son lanzados al comienzo del siglo XXI.” (p. 29)

Destacan y reconocen entonces que “la confrontación política es la capacidad para interpretar el presente y percibir una trayectoria hacia un porvenir colectivo... Empero, vivimos una pérdida profunda de la capacidad para organizar mentalmente y simbólicamente el mundo. En nuestros días presente y porvenir parecen haber devenido indescifrables.” (p. 67) Coligen así que “el verdadero combate es aquel en el que vemos enfrentarse a aquellos que quieren hacer desaparecer la política en beneficio de las maquinéras del capital y aquellos que quieren reconstruir la política como producción de nuevas relaciones sociales.” (p. 99) Infieren así que “para abrir la perspectiva de la transformación social es necesario partir sobre bases totalmente nuevas.” (p. 154)

---

<sup>14</sup> VAKALOULIS, M., VINCENT, J.M., ZARKA, P., *Vers un nouvel anticapitalisme. Pour une politique d'émancipation*, Ed. Le félin, Paris, 2003



Ratifican que “para cambiar las prácticas, es necesario, en efecto, modificar los dispositivos cognitivos para producir nuevos conocimientos, romper la influencia... para liberar la acción y las interacciones. En tales procesos, los hombres deben transformarse sacudiendo progresivamente una parte del yugo que pesa sobre su psiquismo.” (p.161) Puntualizan que el proceso de cambio “pasa por acciones para romper las coacciones cognitivas que traban a los oprimidos y los explotados... para permitir el pasaje de la situación de dominados a la de fuerza política colectiva.” (p.173)

Afirman, consiguientemente, que “no hay salida sin romper las relaciones sociales de dominación.” (p. 87 Consiguientemente, sostienen que “la dominación mediática sobre los oprimidos debe ser desmontada por los oprimidos mismos... Eso no es posible sino a condición de construir *espacios públicos autónomos* de los explotados y los oprimidos... En la medida de su desarrollo, estos espacios públicos deben permitir una crítica cada vez más aguda de la subordinación de las relaciones sociales a los mecanismos abstractos del capital.” (p. 21) Subrayan que “la *política-espectáculo* vende orientaciones... como mercancías... En el fondo los medias, la publicidad, las oficinas de comunicación, la política y las instituciones regalistas del Estado se fusionan en un mecanismo único, en un sistema que contribuye a la reproducción de las relaciones sociales... Frente a esta megamáquina social, la contestación político-ideológica aparece singularmente debilitada ... y muchos intelectuales reaccionan cayendo en el cinismo. Lo virtual deviene la palabra dominante.” (p. 53) Así precisan que “los *medias* son así un instrumento de desposesión más bien que de apropiación de lo real... La infantilización, la autodesvalorización y la autodestrucción remplazan la estigmatización... La estigmatización es en realidad la continuación de la destrucción del espacio público... Los ciudadanos no son ya más que consumidores.” (pp.79-83)

Concluyen que “si uno se coloca en el punto de vista de una política de emancipación, la aportación fundamental de los movimientos sociales consiste en poner a los explotados y los dominados en el frente de la escena, mostrando que el espacio contestatario se constituye no en términos de contra-poderes, sino también en términos de construcción de vínculos sociales. Eso quiere decir: producir lo simbólico, nuevas visiones del mundo para rechazar las actuales. Es necesario construir vínculos y solidaridades contra la atomización concurrencial de la sociedad engendrada por las relaciones capitalistas.” (p. 125)

Sobre esta cuestión la revista *Contre Temps*, publicó un Dossier con excelentes artículos que abordan diferentes ángulos del tema *Émancipation sociale et démocratie*. Destacan los artículos de A. Artous, *Citoyenneté, démocratie, communisme*, de J. Texier, *L'Etat moderne comme forme de la communauté*, de J. Samary, C., *De la citoyenneté au dépérissement de l'État*, de H. Maler, *Pour une démocratie sans domination*, de Y. Salesse, *La Révolution et l'État*. J-M. Vincent, en su artículo *Dépérissement de l'État et émancipation sociale*,<sup>15</sup> plantea la clásica cuestión sobre la desaparición del Estado y la emancipación, explicando que “las capas dominantes recurren al *marketing*, a la producción masiva de puestas en escena espectaculares que enmascaran los verdaderos dilemas sociales... El Estado y medias se apoyan recíprocamente para poner bajo su tutela al espacio público y lo esencial de las formas políticas... Someten las prácticas y las formas de la vida a las maquineries del

---

<sup>15</sup> *Contretemps*, Dossier *Émancipation sociale et démocratie*, in *Logiques de guerre*, Ed. Textuel, París, 2002

capital y de las burocracias públicas... El Estado hace biopolítica, actúa sobre los espíritus y sobre los cuerpos para llevarlos a ocupar sus lugares en las relaciones y la producción social.” (p. 96) Así, consiguientemente, manifiesta que “a la biopolítica de los poderes... se puede oponer una biopolítica desde abajo, que se fije como objetivo restituir a los hombres el control de sus relaciones sociales dominadas por las abstracciones del capital, liberar los intercambios simbólicos y sociales dando todas sus oportunidades a la vida de los individuos y a la vida colectiva tanto como al imaginario social... Esta lucha por la hegemonía es una lucha por la política, para que no se deje caer en las trampas del estado de excepción y la razón de Estado, para que exprese el poder multiforme sin cesar renovado de la creatividad social. Así concebida la política hace resurgir el carácter intolerable de las cadenas de los poderes en las relaciones sociales... La lucha por una política renovada pasa entonces por una lucha por nuevas formas de poder público... Toma el lugar estratégico en el punto de llegada de las luchas que inscriben ya en la realidad otro tipo de Estado, un Estado en vía de desaparición gracias a la reinención de la política.” (p.104) Finalmente consideramos que, como sostiene Michel Husson, “son las exigencias irracionales del sistema capitalista las que obstaculizan las aspiraciones de la humanidad, en lo cual reside la posibilidad de fundar un anticapitalismo contemporáneo.”<sup>16</sup>

Manifestamos nuestra afinidad con las concepciones teóricas y políticas formuladas por Daniel Bensaïd –activista universitario del mayo francés de 1968, militante y teórico de la *LCR* y de la *IVème Internationale*– quien en los últimos años de su vida, desarrolló una intensa y productiva elaboración política y teórica acerca de los problemas más acuciantes de la época. Sus reflexiones y propuestas resultan pertinentes cuando tratamos de llevar la *filosofía* y la *teoría*, y particularmente, el legado hegeliano y marxiano al terreno de la *Praxis*. En su libro *Éloge de la résistance à l’air du temps*, D. Bensaïd, reflexionaba sobre *la política desaparecida* y discurría acerca de *la política reencontrada*, sobre *la búsqueda del proyecto perdido*. Concluía que “El relato debe ser completamente reelaborado... son necesarias nuevas claves de interpretación y nuevas claves simbólicas.”<sup>17</sup> En su texto *Un monde à changer. Mouvements et stratégies*, analizaba *Los desajustes del mundo*, y las perspectivas catastróficas amenazantes para *la humanidad después del capital*. Así identificaba y estudiaba los *nuevos actores y movimientos, plebes, clases y multitudes*. Asimismo reflexionaba y planteaba propuestas sobre las *Estrategias y poderes*, sobre el *poder y la revolución*, así como sobre *la política como arte estratégico*, y las cuestiones propias del reconocimiento y la redistribución.<sup>18</sup> En su libro *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance...*, Bensaïd, sostenía sintéticamente que La lucha política es irreductible a la ética, a la estética o al movimiento social. La dominación imperial no es soluble en las beatitudes de la mundialización mercantil. El bien común de la humanidad no es soluble en la privatización del mundo. La democracia socialista no es soluble en el estatismo burocrático. La corriente ardiente de la indignación no es soluble en las aguas tibias de la resignación consensual.<sup>19</sup> En su libro, *Le nouvel internationalisme contre les guerres*

---

<sup>16</sup> HUSSON, M. “La mundialización, nuevo horizonte del capitalismo”, in *Mondialisation et Impérialisme*, Paris, ed. Syllepse, col. Les cahiers de critique communiste, 2003, p. 7-31; cf. M. HUSSON, M., *El capitalismo en 10 lecciones*, Viento Sur, Madrid, 2013

<sup>17</sup> Bensaïd, D., *Éloge de la résistance à l’air du temps*, Textuel, París, 1999

<sup>18</sup> Bensaïd, D., *Un monde à changer. Mouvements et stratégies*, Textuel, París, 2003

<sup>19</sup> Bensaïd, D., *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance...*, Textuel, París, 2001

*impériales* Bensaïd caracterizaba *El nuevo desorden imperial*, que lleva a la humanidad hacia *la guerra total y la guerra global*, y que se autojustifica con los nuevos *discursos de la guerra*. Rememoraba la *larga marcha del internacionalismo*, y planteaba propuestas con miras hacia la necesidad de *un nuevo internacionalismo*, concluyendo que la *Nueva Internacional*, requiere y supone *una nueva alianza*.<sup>20</sup> Agreguemos nosotros: *una filosofía: la dialéctica*.

Manifestamos, en cambio, nuestro total desacuerdo con la propuesta de C. Altamira, en su libro *Los marxismos del nuevo siglo* [2006], quien asumiendo la concepción de A. Negri y la pretensión de que el método de Marx es un *materialismo* de tipo *spinozista*. Para poder fundamentar un trabajo con las pretensiones del título tendría que abordar el estudio de las obras de E. Bloch, W. Benjamin, T.W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Gramsci, H. Lefebvre, J.P. Sartre, así como de los trabajos recientes de la izquierda francesa en *Critique communiste*, y los debates de la izquierda italiana en la revista *Crítica marxista*. Estas cuestiones son ignoradas en esta obra, lo cual la descalifica para la tarea enunciada.<sup>21</sup>

Consecuentemente, como hemos indicado, asumimos, gramscianamente, el desafío de la filosofía de la praxis, del proyecto emancipador marxiano y la filosofía del debate y del combate, formulada por el filósofo de la libertad: G.W.F. Hegel. Tal como concluye M. Vakaloulis, « ...face au capitalisme post-moderne la reprise du projet d'émancipation sociale des dominés reste la tâche fondamentale de la période qui vient de s'ouvrir... »<sup>22</sup> Esperamos haber demostrado en este trabajo que “*El marxismo del nuevo siglo*” necesita, indispensablemente, para recuperar su filo *crítico y revolucionario*, recuperar plenamente la *dialéctica* hegeliana. Por nuestra parte encontramos que “*El marxismo del nuevo siglo*” se está construyendo en los debates que se están desarrollando y divulgando en publicaciones y revistas del tipo de *Actuel Marx*; *Critica marxista* (Italia); *Les cahiers de critique communiste*; *Critique communiste*; *Futur antérieur*; *Contretemps*, *Viento Sur* y *Herramienta*.<sup>23</sup> Pueden consultarse los sitios respectivos en la Internet, y así localizar y bajar textos teóricos en los que se elabora y se desarrolla la reconstrucción del *marxismo del nuevo siglo: un marxismo abierto y autocrítico*.

<http://actuelmarx.u-paris10.fr/>

<http://www.criticamarxista.net/>

[http://www.syllepse.net/lng\\_FR\\_srub\\_94-ContreTemps.html](http://www.syllepse.net/lng_FR_srub_94-ContreTemps.html)

[http://www.syllepse.net/lng\\_FR\\_srub\\_73-Les-Cahiers-de-Critique-Communiste.html](http://www.syllepse.net/lng_FR_srub_73-Les-Cahiers-de-Critique-Communiste.html)

<http://orta.dynalias.org/critiqueco/critiqueco?numero=187>

<http://vientosur.info/?rubrique164>

<http://www.anticapitalistas.org/spip.php?rubrique6>

<http://www.herramienta.com.ar/revista>

---

<sup>20</sup> BENSAÏD, D., *Le nouvel internationalisme contre les guerres impériales et la privatisation du monde*, Textuel, París, 2003; cf. BENSAÏD, D., *La révolution et le pouvoir*, Ed. Stock, France, , 1976 ; cf. BENSAÏD, D., *Le sourire du Spectre. Nouvel esprit du communisme*. Michalon, París, 2000

<sup>21</sup> ALTAMIRA, C., *Los marxismos del nuevo siglo*, Ed. Biblios, Buenos Aires, 2006

<sup>22</sup> VAKALOULIS, M., « *L'individualisme post-moderne* » in *Le capitalisme post-moderne*, París, PUF, Col. ACTUEL MARX, 2001, Ch. XIII, , p. 221

<sup>23</sup> Véase Bibliografía REVISTAS

Hemos dedicado tiempo y esfuerzo durante muchos años para reflexionar sobre los complejos conceptos de la dialéctica, con la pretensión de contribuir a la reapropiación de la *filosofía de la libertad y de la emancipación*, formulada en las obras filosóficas de Hegel, Marx, Gramsci, Bloch, Benajmin y Marcuse, así como en aquellos pensadores que han intentado apropiarse de ese legado para construir la *Esperanza* y la *Utopía concreta* que hoy requiere la humanidad como guías para refundar la sociedad y el Estado, y así lograr la *libertad y la emancipación* de las clases subalternas.

En la actualidad los intelectuales orgánicos que pretenden dar palabras, conceptos, pensamiento y proyecto a las clases subalternas, a los trabajadores, los explotados y los excluidos, asumiendo el desafío de la época, están reconociendo que ese *otro mundo posible* requiere de *filosofía y conceptos* que expresen los intereses radicales de las clases que sufren la explotación, la opresión y la exclusión más radicales en la historia de la humanidad. Sobre esta cuestión I. Metzgaros recupera la consigna de Rosa Luxemburh “*Socialismo o barbarie*”, tratando de construir una *alternativa al orden social del capital*.<sup>24</sup>

Una corriente de economistas marxianos ha estado impulsando la recuperación de la dialéctica y de la propia formulación teórica hegeliana, con miras a la reconstrucción y desarrollo de la crítica de la economía política. Destacan los trabajos del brasileño R. Fausto, del japonés H. Uchida, del mexicano M. Robles y del canadiense B. Ollman.<sup>25</sup> Otros investigadores, economistas y filósofos, tales como H. Denis, C. Boulard y C.M. Aliscioni, después de serios y profundos trabajos, proponen la recuperación directa del pensamiento económico del propio Hegel.<sup>26</sup>

En el terreno de la ciencia política los trabajos de G. Ávalos T., J. Hirsch y sus colegas contribuyen a la tarea de redefinir lo político y reformular la teoría del Estado.<sup>27</sup> En el ámbito de la Ética se han promovido trascendentes aportaciones de vanguardia en el simposio *Reconocimiento, libertad y justicia. La actualidad de la filosofía práctica de Hegel*.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> MÉSZÁROS, I., *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Desde Abajo, Colombia, 2009

<sup>25</sup> FAUSTO, R., *Sur le concept de capital. Idée d'une logique dialectique*, L'Harmattan, Paris, 1996; FAUSTO, R., *Le capital et la logique de Hegel, Dialectique marxienne, dialectique hégélienne*, L'Harmattan, Paris, 1997; OLLMAN, B., *La dialectique mise en oeuvre. Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx*, Syllepse, Paris, 2005

UCHIDA, H., *Marx for the 21st century*, Rotledge, London and New York, 2006

UCHIDA, H., *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York, 1988

ROBLES BÁEZ, M., (comp.) *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, UAM, México, 2005

<sup>26</sup> DENIS, H., *Logique hégélienne et systèmes économiques*, PUF, Paris, 1984; BOULARD, C., *Argent et liberté. Une lecture logique de la Philosophie du Droit de Hegel*, ANRT, France, 1996; ALISCIONI, C.M., *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Fil. del Derecho*, Homo Sapiens, Arg., 2010

<sup>27</sup> ÁVALOS, T., (coord.), *Redefinir lo político*, UAM, México, 2002; ÁVALOS, T./HIRSCH, J., *La política del capital*, UAM, México, 2007; ÁVALOS T., G., *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, UAM, México, 2006; ÁVALOS, T., *Hegel*, UAM, México, 2011

<sup>28</sup> ROJAS, M., *Reconocimiento, libertad y justicia. La actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, UACM, México, (¿?) en prensa

Reconocemos las rancias aportaciones formuladas por R. Mondolfo, quien estuvo entre los primeros en reconocer *el humanismo de K. Marx*.<sup>29</sup> Asumimos también la caracterización propuesta por J-D. García Baca, quien destacaba el *Humanismo teórico, práctico y positivo de Marx*.<sup>30</sup> Nos identificamos con la búsqueda crítica, creativa, abierta y dialogante de G. Prestipino, quien en su obra *Realismo e utopia* propone una *Conciencia crítica y dignidad como libertad*.<sup>31</sup>

Los estalinistas pretendieron convertir a K. Marx en el símbolo *dios-eunuco*, guardián y legitimador del poder de las burocracias. Violentando los textos marxianos trataron de sustituir la dialéctica por la escolástica dogmática, para formular sus justificaciones ideológicas: sustituyeron en los textos marxianos el concepto de *Praxis* por la palabra *práctica*; descalificaron por decreto los textos filosóficos juveniles. Pero la historia misma los puso en su lugar, cuando se convirtieron en aliados y promotores del capitalismo y el neoliberalismo. Emparentados con el pensamiento instrumental, no tardaron para reconocer su identidad intelectual con sus antiguos rivales. Si rechazamos los monstruos gemelos del totalitarismo estalinista, y el totalitarismo neoliberal –así como sus precursores nazis, fascistas y falangistas– también rechazamos la “*miseria de la razón*” y el pensamiento instrumental con los que se construyeron tales totalitarismos. Rechazamos asimismo la versión de aquél supuesto “marxismo” castrado y castrador. La catástrofe neoliberal –y la precedente debacle “soviética”– hoy nos exigen una *crítica radical* de las teorizaciones ideológicas que legitimaron ambos modelos totalitarios.

Finalmente, estimulados por los textos del antropólogo mexicano F. Rojas G., publicados en *El diosero*<sup>32</sup> diríamos que para evitarnos el desprecio, el odio y la destrucción de nuestros *dioses* tendríamos que evitarnos la construcción y proclamación de *dioses*. El hombre-filósofo-crítico llamado Karl Marx estaba demasiado lejos de pretender su propia deificación. Pero los burócratas necesitan de tales *dioses* para autojustificar sus funciones parasitarias, tanto como los niños y los liliputenses. Consiguientemente, para cancelar *la religión marxista-leninista* y sus variantes tendríamos que comenzar por evitar, haciendo honor a Karl Marx, ese vocablo que él mismo rechazó: “*marxismo*”. Consiguientemente, tendríamos que designar el legado filosófico hegeliano-marxiano-gramsciano-blochiano-benjaminiano -marcusiano con el concepto propuesto por Max Horkheimer: “*teoría dialéctica de la sociedad*”. O todavía mejor, con una fórmula más amplia: *teoría dialéctica de la Libertad y la Emancipación*.

---

<sup>29</sup> MONDOLFO, R., *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1973; MONDOLFO, R., *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, FCE, México, 1981

<sup>30</sup> GARCÍA BACA, J.D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México, 1965  
GARCÍA B., J.D., *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*, FCE, México, 1985

<sup>31</sup> PRESTIPINO, G., *Realismo e utopia*, Riuniti, Roma, 2002; “Conciencia crítica y dignidad como libertad”, pp. 113-164; “Comunismo y libertad”, pp. 165-216; “Filología marxiana: El Estado... sobre el concepto de Estado en Marx”, pp. 217-270; “Filología gramsciana: Sobre la dialéctica; ontología y dialéctica en Lukács y Bloch; la dialéctica en Hegel, Marx y Croce”, pp. 445-502

<sup>32</sup> ROJAS G., F., *El diosero*, FCE, México, 1952

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALMEYRA, G., et al., *Ética y rebelión*, La Jornada, México, 1998
- ALTAMIRA, C., *Los marxismos del nuevo siglo*, Ed. Biblios, Buenos Aires, 2006
- ARTOUS, A./CORCUFF, P., *Nouveaux défis pour la gauche radicale*, Le Bord de l'Eau, Francia, 2004
- BENSAÏD, D., *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Textuel, París, 1999
- BENSAÏD, D., *La révolution et le pouvoir*, Ed. Stock, France, 1976
- BENSAÏD, D., *Le nouvel internationalisme contre les guerres impériales et la privatisation du monde*, Textuel, París, 2003;
- BENSAÏD, D., *Le sourire du Spectre. Nouvel esprit du communisme*. Michalon, París, 2000
- BENSAÏD, D., *Les irréductibles. Téoerèmes de la résistance...*, Textuel, París, 2001
- BENSAÏD, D., *Un monde à changer. Mouvements et stratégies*, Textuel, París, 2003
- BOURGEOIS, B., *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, París, 1990;
- BOURGEOIS, B., *Filosofía y derechos del hombre*, Enbajada de Francia / UNC, Colombia, 2003
- COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, París, 2007
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El... trabajo del duelo...*, Ed. Trotta, Madrid, 1995
- DERRIDA, J., *Marx & Sons*, PUF, Col. Actuel Marx, 2002
- SPRINKER, M., "Introducción." in *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Ed. Akal, Madrid, 2002; MACHEREY, P., "Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida", pp. 23-32; DERRIDA, J., "Marx e hijos", pp. 247-306; BEARDSWORTH, R., *Derrida y lo político*, Ed. Prometeo/U.N. de la Plata, Buenos Aires, 2008
- HONNETH, A., *Crítica del agravio moral*, FCE/ UAM, México, 2009
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997
- HONNETH, A., *La réification*, Gallimard, París, 2007; trad. esp. *Reificación*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2007
- HONNETH, A., *Les pathologies de la liberté*, Ed. La Découverte, París, 2001
- HONNETH, A., *Patologías de la razón*, Ed. Katz, Bs. Aires, 2009
- HUSSON, M., *Misère de capital. Une critique du néolibéralisme*, Syros, París, 1996
- HUSSON, M., "La mundialización, nuevo horizonte del capitalismo", in *Mondialisation et Impérialisme*, París, ed. Syllepse, col. *Les cahiers de critique communiste*, 2003
- HUSSON, M., *El capitalismo puro*, Ed. Maia, Barcelona, 2009
- M. HUSSON, M., *El capitalismo en 10 lecciones*, Viento Sur, Madrid, 2013
- RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.
- VAKALOULIS, M., VINCENT, J.M., ZARKA, P., *Vers un nouvel anticapitalisme. Pour une politique d'émancipation*, Ed. Le félin, París, 2003

## **BIBLIOGRAFÍA REVISTAS**

### **LES CAHIERS DE CRITIQUE COMMUNISTE**

- ARTOUS, A., et al, *Marxisme et démocratie*, París, Syllepse, 2003
- ARTOUS, A., et al, *Clase ouvrière, salariat, lutes des classes*, París, Syllepse, 2005
- CASTEL, O., *Mondialisation et Imperialisme*, París, Syllepse, 2003
- HANNE, D., /ARTOUS, A., *Droit et émancipation*, París, Syllepse, 2005
- HUSSON, M., et al, *Travail, critique du travail, émancipation*, París, Syllepse, 2006
- HUSSON, M., et al, *Le marxisme face au capitalism contemporain*, París, Syllepse, 2004
- MALER, H., et al, *Marx et l'appropriation sociale*, París, Syllepse, 2003
- TRAT, J., et al, *Femmes, genre, féminisme*, París, Syllepse, 2007

### **CRITIQUE COMMUNISTE**

No. 180 *Retour sur la mobilization...*, Paris, Juillet 2006;  
No. 181 *Jeunesse, précarité et nouvelle done politique*, Paris, novembre 2006

### FUTUR ANTÉRIEUR

21 *Déclins du libéralisme*, Paris, L'Harmattan, 1994-1; 28 *L'étiollement du politique*, Paris, L'Harmattan, 1995-2; 38 *Les failles de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1996-4

### CONTRETEMPS

3 *Logiques de guerre*. Dossier: *Émancipation sociale et démocratie*, Paris, Textuel, 2002  
4 *Critique de l'écologie politique*, Paris, Textuel, 2002; 5 *Propriétés et pouvoirs*, Paris, Textuel, 2002  
10 *L'Amérique Latine rebelle. Contre l'ordre impérial*, Paris, Textuel, 2004  
17 *Lumières: actualités d'un esprit. Marx, Deleuze et la révolution*, Paris, Textuel, 2006  
20 *Marx hors limites : une pensée devenue monde*, Paris, Textuel, 2007

### ACTUEL MARX

1 *L'état du marxisme*, Paris, PUF, 1987 ACTUEL MARX  
Preve, C., *Quelle forme philosophique pour le marxisme ?*, pp. 28-35  
8 *Liberté Égalité, Différences*, Paris, PUF, 1990 ACTUEL MARX  
Texier, J., *Marx, penseur égalitaire ?*, pp. 45-66  
10 *Ethique et politique*, Paris, PUF, 1991 ACTUEL MARX  
Petrucciani, S., *Éthique du discours et philosophie politique*, pp. 15-43  
Honneth, A., *Éthique du discours et concept implicite de la justice*, pp. 44-51  
Losurdo, D., *Tension morale et primat de la politique chez Hegel*, pp. 52-80  
19 *Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1996 ACTUEL MARX  
Petrucciani, S., *Sur le problème de la liberté chez Marx*, pp. 11-25  
Cefaï, D., *Merleau Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la redécouverte de la démocratie*, pp. 69-80  
Kail, M., *Marx et la politique*, pp. 81-92  
28 *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?* Paris, PUF, 2000 ACTUEL MARX  
Quiniou, Yvon, *Problèmes de la philosophie politique : scientificité, normativité, émancipation*, pp. 83-95  
Renault, E., *Philosophie politique ou critique de la politique ?*, pp. 97-114  
31 *Le capital et l'humanité*, Paris, PUF, 2002 ACTUEL MARX  
Amin, S., *Mondialisation ou apartheid à l'échelle mondiale?*, pp. 13-40  
Bensaid, D., *L'Humanité au-delà du capital*, pp. 139-146  
32 *Les libéralismes au regard de l'histoire*, Paris, PUF, 2002 ACTUEL MARX  
Bach, R., *«La démocratie purgée de tous ses inconvénients»*, pp. 73-82  
33 *Le nouvel ordre impérial*, Paris, PUF, 2003 ACTUEL MARX  
Gilardi, P., *Un scénario autoritaire*, pp. 41-55  
Duménil, G. et Lévy, D., *Néolibéralisme-Néomilitarisme*, pp. 77-99  
Amin, S., *Le capitalisme sénile*, pp. 101-120  
40 *Fin de néolibéralisme ?*, Paris, PUF, 2006 ACTUEL MARX  
Amin, S., *Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ?*, pp. 102-122  
42 *L'Amérique Latine en lutte, hier et aujourd'hui*, Paris, PUF, 2007 ACTUEL MARX  
Löwy, M., *Le marxisme en Amérique latine de José Mariátegui aux Zapatistes du Chiapas*, pp. 25ss  
TEXIER, J., *Révolution et démocratie chez Marx*, Paris, PUF, 1998 ACTUEL MARX  
4°. P., N. 5, *« Le dépérissement de l'Etat est-il aussi celui de la démocratie ? »*, pp. 271-284  
ACHCAR, G. et al., *Le marxisme d'Ernst Mandel*, Paris, PUF, 1999 ACTUEL MARX  
Löwy, M., *L'humanisme révolutionnaire d'Ernest Mandel*, pp. 33-47  
KOUVELAKIS, E., et al., *Marx 2000*, Paris, PUF, 2000 ACTUEL MARX  
Vincent, J-M., *Critique de l'économisme et économisme chez Marx*, pp. 61-73  
VAKALOULIS, M., *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, Col. ACTUEL MARX, 2001  
Ch. XIII, *L'individualisme post-moderne*, pp. 207-216  
p. 221, *« ... face au capitalisme post-moderne la reprise du projet d'émancipation sociale des dominés reste la tâche fondamentale de la période qui vient de s'ouvrir... »*  
HARRIBEY, J-M. et LÖWY, M., et al, *Capital contre nature*, ACTUEL MARX, Paris, PUF, 2003  
Rousset, P., *« Crise écologique, internationalisme et anticapitalisme à l'heure de la mondialisation »*, p. 203ss

**CRITICA MARXISTA** (Italia)

- n. 4, luglio-ago, 1986**, Calabi, L., *Crisi capitalistica e critica dell'economia politica*, pp. 61-76  
Franco, V., *Etica e ontologia in Lukács*, pp. 135-150
- n. 5, sett.-ott., 1986**, Di Lisa, M., *Antinomia del capitalism e ruolo dello Stato in Marx*, pp. 149-178
- n. 6, nov.-dic., 1986**, De Giovani, B., *La lettura di Gramsci*, pp. 117-132  
Izzo, F., *Marx tra materialismo storico e critica dell'economia politica*, pp. 139-150  
Trincia, F. S., *La concezione della dialettica*, pp. 207-216, n. 6, nov.-dic., 1986 + +  
Valentini, F., *Un breve scritto su Hegel*, pp. 227-230
- n. 6, nov.-dic. 1987**, Badaloni, N., *Egemonia e azione politica: una discussione critica*, pp. 5-18  
Telò, M., *Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modernizzazione*, pp. 73-102  
Oneili, V., *Hegel e il Novecento*, pp. 184-188
- n. 2, mar- aprile, 1988**, Turco, L., *Il tempo delle donne e la riforma della politica*, pp. 5-32  
Chiarante, G., *Tra politica e scienza*, 121-150  
La Porta, L., *Il "rivoluzionario" di Gramsci*, pp. 180-182
- n. 5, sett.-ott., 1988**, Texier, J., *Significati di società civile in Gramsci*, pp. 5-36  
Zanardo, A., *Gramsci e la concezione della vita morale*, pp. 37-74  
Finelli, R., *Universale concreto e universale astratto nel pensiero gramsciano*, pp. 75-86
- n. 6, nov.-dic., 1988**, La Porta, L., *La teoria politica di Gramsci*, pp. 167-172
- n. 1, gen.-febb. 1990**, Chiarante, G., *Sulle radici della crisi del "socialismo reale"*, pp. 65-74  
Mancina, C., *Dalla fine di un'epoca il bisogno di una nuova identità*, pp. 163-162
- n. 2, mar- aprile, 1990**, Rolfini, C., *L'idea di "riforma intellettuale e morale" nei "Quaderni del carcere"*, pp. 127-150  
Morgia, C., *Gramsci e la "volontà di futuro"*, pp. 185-189
- n. 3, maggio-giugno 1990**, Lichtner, M., *Gramsci: l'agire politico come orizzonte di senso*, pp.79-104  
Finelli, R., *Soggetto e differenza. Il marxismo e la filosofia del postmoderno*, pp. 131-145  
Petrucciani, S., *L'idea di comunismo dopo la rivoluzione del 1989*, pp. 169-178  
La Porta, L., *Lukács e la questione degli intellettuali*, pp. 179-184  
Infranca, A., *La controversia ermeneutica*, pp. 185-188
- n. 4, jug.-ago. 1990**, Ranieri, U., *Per uscire da sinistra dalla crisi del comunismo*, pp. 75-82  
Baratta, G., *Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci*, pp. 95-108
- n. 5/6, sett.-dic., 1990**, Altan, C.T., *La crisi del sistema politico*, pp. 225-236
- Ottolenghi, di F., *Sinistra e cultura: la nuova preistoria*, pp. 337-352
- n. 1, gen.-febb. 1991**  
La Grassa, G., *Capitalismo contemporaneo e ruolo della teoria marxista*, pp. 150-151  
**Infranca, A., L'ultimo Lukács, pp. 173-177**
- n. 6, nov.-dic., 1991**  
Buttigieg, Joseph A., *Il metodo di Gramsci*, pp. 5-28  
Kallscheuer, O., *Morale e senso commune in Gramsci*, pp. 43-56  
Buissière, E., *Il Machiavelli di Gramsci*, pp. 69-84  
Jauli, A., *Senso commune e monde oggettivo nei "Quaderni"*, pp. 85-94  
Lichtner, M., *Hegel, Marx e la logica del moderno*, pp. 149-172  
Infranca, A., *Filosofia classica e lavoro nei "Prolegomeni" di Lukács*, pp. 173-190
- n. 1, gen.-febb. 1992**, Natta, A., *Da Gramsci a noi*, pp. 35-47  
Petrucciani, S., *Tre concetti di libertà*, pp. 48-56  
Finelli, R., *Horkheimer-Adorno*, pp. 79-80
- n. 2, mar- aprile, 1992**, Badaloni, N., *Le "tre libertà" e il marxismo*, pp. 53-57  
Finelli, R., *Gramsci, Marx e il post-moderno*, pp. 58-65
- n. 3-4, maggio-ago. 1992**, Losurdo, D., *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, pp. 53-63  
Bidet, J., *La teoria della modernità e i problema del comunismo*, pp. 64-77
- n. 5, sett.-ott., 1992**, Trincia, F.S., *Apologia della libertà*, pp. 65-77
- n. 1, gen.-feb., 1994**, Finelli, R., *Etica e materialism storico*, pp. 76-78  
**n. 2-3, marzo-giugno 1994**, Buffo, G., *La dittatura del linguaggio unico*, pp. 58-59



- n. 4, jug.-ago. 1994**, Badaloni, N., *Gramsci e l'economia polita. Discussione con Lunghini*, pp. 35-41  
 Texier, J., *Marx oggi: sedici domande a Derrida*, pp. 52-58  
 La Porta, L., *Gramsci e Lukács* ogg, pp. 71-72
- n. 1, gen.-feb., 1995**, Barbagallo, F., *Stato, nazione e democrazia*, pp. 17-22
- n. 1-2, genn., aprile 1996**, Vita, V., *Il sistema delle comunicazioni*, pp. 24-30  
 Rao, G., *Costituzione, politica e sistema delle comunicazioni*, pp. 66-72
- n. 3, maggio-giugno 1996**, Cavarero, A., *Politica ed esistenza in Hannah Arendt*, pp. 45-52  
 Vander, F., *Hegel e la democrazia*, pp. 75-77
- n. 4, julio-ago. 1996**, Löwy, M., *Gli intellettuali latinoam. e la critica sociale della modernità*, pp. 47-52  
 Liguori, G., *Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, pp. 65-67
- n. 4, luglio-ago. 1997**  
 Baratta, G., *Lotte di egemonia nell'epoca di "Americanismo e postfordismo"*, pp. 47-58  
 Pietroforte, S., *La nascita della dialettica hegeliana*, pp. 71-73
- n. 5/6, sett.-dic., 1997**  
 Coutinho, C.N., *Democrazia e socialism in Gramsci*, pp. 37-48  
 Finelli, R., *Gramsci filosofo della prassi*, pp. 49-55  
 Losurdo, D., *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*, pp. 72-82
- n. 1, gen.-febb. 1998**, Mortellaro, I., *La lotta per l'egemonia al tempo del mercato unico mondiale*, pp. 12-20  
 Boccia, M.L., *Declino della politica*, pp. 43-49  
 Buttigieg, J.A., *Sulla categoria gramsciana di "subalterni"*, pp. 55-62  
 Tosel, A., *Forza e limiti della filosofia della prassi*, pp. 63-73  
 Zangheri, R., *Dal materialismo storico alla filosofia della prassi*, pp. 74-78
- n. 4, luglio-ago., 1998**, George, S., *La mondializzazione e i pericoli per la democrazia*, pp. 17-22  
 Losurdo, D., *Uguaglianza, universalità, differenza*, pp. 55-66
- n. 5, sett.-ott., 1998**, Coutinho, Ch.C., *Attualità e limiti del "Manifesto"*, pp. 20-24  
 La Grassa, G., *Oltre Marx, con le categorie di Marx*, pp. 25-36  
 Liguori, G., *Stato e "mondializzazione" in Gramsci*, pp. 47-58
- n. 1-2, genn., aprile 1999**, Ravaioli, C., *L'utopia come strumento politico*, pp. 112-115  
 Durante, L., *Gramsci nel mondo di oggi*, pp. 119-122
- n. 3, maggio-giugno 1999**, Losurdo, D., *Progresso/reazione o emancipazione/de-emancipazione?*, pp. 45-54  
 La Porta, L., *Gramsci e Arendt: verità e praxis*, pp. 67-72
- n. 4, julio-ago. 1999**, Serra, M., *Pensiero negativo come filosofia pratica*, pp. 62-68  
 Infranca, A., *Etica come liberazione*, pp. 71-72
- n. 5, sett.-ott., 1999**, Tosel, A., *La mondializzazione capitalistica o la filosofia che non pensa più*, pp. 59-66  
 Infranca, A., *Un futuro per la politica*, pp. 75-76
- n. 1, gen.-feb., 2001**, Cavallaro, L., *La "trasformazione ...". Sul concetto di persona in Gramsci*, pp. 51-60
- n. 3/4, marzo-giugno 2001**, Coutinho, C.N., *Il concetto di politica nei "Quaderni del carcere"*, pp. 69-77  
 Losurdo, D., *Idea di época storica in Marx e analisi del nostro tempo*, pp. 85-94
- n. 5, sett.-ott., 2001**, Infranca, A., *La "coda del diavolo". Aricò, Gramsci e l'America latina*, pp. 41-48
- n. 6, nov.-dic., 2001**, Viansino, G., *Gramsci e l'antichistica*, pp. 52-56  
 Orlandi, C., *Spazi di confronto tra Marx e Gramsci*, pp. 75-76
- n. 1, gen.-febb., 2002**, Infranca, A., *Dialettica contro dogmatismo. Su un inedito di Lukács*, pp. 57-65  
 Dell'Orco, S., *Adorno e l'"interpretazione dell'Odissea"*, pp. 66-75
- n. 3, maggio-giugno 2002**, Bevilacqua, E., *Globalizzazione e relazioni di mercato. Per una lettura multidimensionale*, pp. 77-80
- n. 4, julio-ago., 2002**, Ercolani, P., *La miseria della filosofia impolitica*, pp. 61-68  
 Foglio, G., *Dentro la crisi della sinistra*, pp. 78-80
- n. 1, gen.-febb., 2003**, Garibaldo, F., *Neoliberalismo e crisi del vecchio blocco*, pp. 41-44
- n. 2, marzo-aprile 2003**, Harvey, D., *Crisi dell'egemonia americana*, pp. 45-54  
 Burgio, A., *Sulla, ... Tra disordine mondiale e autocoscienza collettiva*, pp. 55-67
- n. 3-4, maggio-ago., 2003**, Losurdo, D., *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, pp. 31-44  
 Ciccarelli, R., *Teoria delle egemonie storiche in Gramsci*, pp. 70-83
- n. 6, nov.-dic., 2003**, Kebir, S., *Gramsci, Stato e democrazia oggi*, pp. 24-28  
 Frosini, F., *Sulla "traducibilità" nei Quaderni di Gramsci*, pp. 29-38

- n. 1, **genn-feb. 2004**, Tortorella, A., *Per ricostruire la sinistra*, pp. 3-8  
 Livorsi, F., *Gramsci e Machiavelli*, pp. 49-61
- n. 2-3, **marzo-giugno 2004**, Losurdo, D., *Società civile et Stato: Hegel, Marx e i due liberalismi*, pp. 45-58
- n. 4, **luglio-agosto 2004**, Giordano, F., *Contro la crisi della politica*, pp. 31-32  
**Tortorella, A., Un'altra idea della politica, pp. 40-46**
- n. 5, **sett.-ott., 2004**, Viansino, G., *Stati Uniti; la forza senza egemonia della nuova Roma*, pp. 43-55  
 Vander, F., *La democrazia nell'epoca della globalizzazione*, pp. 76-78
- n. 6, **nov.-dic., 2004**, Favilli, P., *La storia e lo spettro di Marx*, pp. 37-44  
 Duichin, M., *Marx dopo il marxismo secondo Rockmore*, pp. 50-56
- n. 2-3, **marzo-giug. 2005**, Reale, M., *Marx e la società moderna*, pp. 93-96
- n. 4, **luglio-ago. 2005**, Finelli, R., *Di nuovo sull'attualità di Marx*, pp. 51-60
- n. 2, **marzo-aprile 2006**, Milito, S., *Religione ed emancipazione in Ernst Bloch*, pp. 61-70
- n. 3-4, **maggio-ago. 2006**, Ferrara, G. *La sinistra e il futuro della democrazia*, pp. 24-30  
 Meta, Ch., *Sul pensiero politico di Gramsci*, pp. 117-118
- n. 6, **nov-dic. 2006**, Tortorella, A., *I nuovi fondamenti di un discorso per il socialismo*, pp. 2-6
- n. 1, **genn.-febb. 2007**, Semeraro, G., *La praxis di Gramsci...*, pp. 25-34
- n. 2, **marz-aprile 2007**, Coutinho, C.N., *L'epoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma*, pp. 21-26
- n. 5, **sett.-ott. 2007**, Mastroianni, R., *Globalizzazione e nuova sinistra di trasformazione*, pp. 27-34  
 Vander, F., *La ricerca della sinistra*, pp. 35-40  
 Corradi, C., *Il futuro del marxismo: crisi o sviluppo?*, pp. 69-72
- n. 3-4, **maggio-ago. 2007**, Prestipino, G., *Egemonia e democrazia tra Stato e società civile*, pp. 53-62
- n. 1,- **genn-feb. 2008**, Giovanni Semeraro, *Lo «Stato etico» di Gramsci nella costruzione politica dei movimenti popolari*
- n. 2-3, **marzo-giugno 2008**, Coutinho, C. N., *Il concetto di volontà collettiva in Gramsci*, pp. 33-36
- n. 4, **luglio-ago. 2008**, Bellanca, N., *Il capitalismo e oltre: sull'attualità di Marx*, pp. 69-78
- n. 5, **sett.-ott. 2008**, Bandoli, F., *La costruzione di una nuova sinistra*, pp. 18-21  
 Alfonso Gianni, *La crisi del liberismo e gli errori che la sinistra non deve ripetere*
- n. 6, **nov.-dic. 2008**, Bellofiore, R., *La crisi del neoliberismo reale*, pp. 18-26
- n. 1, **genn-feb. 2009**, Jean-Claude Paye, *Un mercato transatlantico imperiale*  
 Joseph Francese, *Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa «für ewig»*
- n. 2, **marzo-aprile 2009**, Marianna Colacicco, *Il principe e l'angelo. ... del moderno in Benjamin e Gramsci*
- n. 3,4, **maggio-ago 2009**, Aldo Tortorella, *Guardiani del sepolcro?*  
 Giuseppe Prestipino, Non pace perpetua ma violenza-mondo  
 Luigi Cavallaro, *Dopo il liberismo, cosa*
- n. 5, **sett.-ott.,2009**, Fabio Vander, *Derrida e la critica (marxista)*  
 Vladimiro Giacché, *Democrazia e crisi*
- n. 6, **nov-dic. 2009**, Emiliano Brancaccio, *La crisi globale e la critica della teoria economica*  
 G. Battista Vaccaro, *Il comunismo del Novecento. Discussione con Zizek*
- n. 1, **genn-feb. 2010**, Aldo Tortorella, *Venti anni dopo*  
 Maria Turchetto, *Le trasformazioni della politica*  
 Alexander Höbel, *Dopo l'89*  
 Guglielmo Forges Davanzati, *Pensare la crisi*
- n. 2, **marzo-aprile 2010**, Bruno Amoroso, *Crisi economica e Stato predatore*  
 Cristina Corradi, *L'eredità di Marx*  
 Peter Thomas, *Gramsci e il primato della politica*
- n. 3,4, **maggio-ago 2010**, Giuseppe Prestipino, *Dubbi marxisti su teorie marxiane. Ripartire*  
 Irene Viparelli, *Leggere Marx*
- n. 5, **sett.-ott 2010**, Aldo Tortorella, *Crisi politiche e abiezioni morali*  
 Carla Ravaioli, *Arricchimento come impoverimento*  
 Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*  
 Paolo Ercolani, *Antonio Gramsci e la lezione del Novecento*  
 Fabio Vander, *Sinistra e liberismo*  
 Stefania Tarim, *Etica e politica nell'epoca dell'interculturalità*

**n. 6, nov-dic. 2010**, Aldo Tortorella, *Lavoro e libertà*  
Aldo Tortorella, *Destra e sinistra, categorie attuali*

**n. 1, genn-feb. 2011**, Aldo Tortorella, *Il petrolio e la libertà*  
Mattioli, Scalia, *L'insostenibile via del nucleare*

**n. 2, marzo-aprile 2011**, Guido Liguori, *Movimenti sociali e ruolo del partito nel pensiero di Gramsci e oggi*

**n. 3,4, maggio-ago ., 2011**, Aldo Tortorella, *I conti della crisi*

**n. 5, sett.-ott.,2011**, Aldo Tortorella, *La doppia immagine*

Fabio Vander, *Democrazia, socialismo, partiti politici*

Fabio Frosini, *Fascismo, parlamentarismo e lotta per il comunismo in Gramsci*

**n. 6, nov-dic. 2011**, Aldo Tortorella, *Chi gioca coi soldi di tutti*

Guido Liguori, *Tre accezioni di «subalterno» in Gramsci*

**n. 1, genn-feb. 2012**, Aldo Tortorella, *I tecnici e la politica*

Mario Sai, *I ceti medi oggi: cambiamenti culturali e politici*

Carlos Nelson Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa* 2 - 3, 2012

Francesca Re David, *Uniti contro la precarietà*

Eleonora Forenza, *Reddito di autodeterminazione e lavoro insubordinato*

Tiziano Rinaldini, *Per la riunificazione del lavoro*

Stefano Lucarelli, *Ri-pensare la scienza economica*

Giuseppe Prestipino, *Dall'ambiguo ritorno del "religioso" al primato dell'etico-politico*

Alberto Burgio, *Note sull'idea gramsciana di «società civile»*

Fabio Frosini, *Da Marx a Gramsci: «forma di vita»*

Luciana Aliaga, Alvaro Bianchi, *La scienza politica di Pareto e Gramsci*

Claudio Valerio Vettraino, *La teoria dei bisogni: Marx dopo Agnes Heller*

Guido Liguori, *Uscire dal capitalismo in crisi*

Antonino Infranca, *Ripensare Marx*

Lelio La Porta, *Luxemburg-Arendt: consonanze e dissonanze*

**n. 2 - 3, marzo-giugno 2012**, Francesca Re David, *Uniti contro la precarietà*

Eleonora Forenza, *Reddito di autodeterminazione e lavoro insubordinato*

Tiziano Rinaldini, *Per la riunificazione del lavoro*

Stefano Lucarelli, *Ri-pensare la scienza economica*

Giuseppe Prestipino, *Dall'ambiguo ritorno del "religioso" al primato dell'etico-politico*

Alberto Burgio, *Note sull'idea gramsciana di «società civile»*

Fabio Frosini, *Da Marx a Gramsci: «forma di vita»*

Luciana Aliaga, Alvaro Bianchi, *La scienza politica di Pareto e Gramsci*

Claudio Valerio Vettraino, *La teoria dei bisogni: Marx dopo Agnes Heller*

Lelio La Porta, *Uscire dal capitalismo in crisi*

Antonino Infranca, *Ripensare Marx*

Guido Liguori, *Luxemburg-Arendt: consonanze e dissonanze,*

#### **SITIOS EN LA WEB**

<http://actuelmarx.u-paris10.fr/>

<http://www.criticamarxista.net/>

[http://www.syllepse.net/lng\\_FR\\_srub\\_94-ContreTemps.html](http://www.syllepse.net/lng_FR_srub_94-ContreTemps.html)

[http://www.syllepse.net/lng\\_FR\\_srub\\_73-Les-Cahiers-de-Critique-Communiste.html](http://www.syllepse.net/lng_FR_srub_73-Les-Cahiers-de-Critique-Communiste.html)

<http://orta.dynalias.org/critiqueco/critiqueco?numero=187>

<http://www.herramienta.com.ar/revista>

<http://vientosur.info/?rubrique164>

<http://www.anticapitalistas.org/spip.php?rubrique6>