

absorber el tiempo y autorreferirse sin exterioridad, es decir, sin una trascendencia irreductible. Tal es el espíritu perfecto, el que reivindica la certeza de sí mismo, el que destruye el tiempo en cuanto tiempo. Y el tiempo conservado en el espíritu ya no es tiempo: esto es claro para Hegel, como se ve a la luz de los pasajes citados¹⁰⁰. Según lo dice W. Schulz con toda precisión, “el absoluto girar (Kreisen) es la aniquilación del tiempo”¹⁰¹. Pero, ¿cómo puede acontecer esta destrucción? ¿Cuál es la experiencia de la destrucción del tiempo? El tiempo es la pura inquietud de la vida, la diferencia absoluta (jene reine Unruhe des Lebens und absolute Unterscheidung¹⁰²), y la vida es el todo que se desarrolla y resuelve su desarrollo y en este movimiento se mantiene simplemente¹⁰³. Siendo así, el tiempo es, para Hegel, la inquietud que puede ser dominada y cancelada en el autosaber, la fuerza nutricia de la vida que es destruida por el fruto de la vida. El espíritu destruye al tiempo como el organismo destruye su alimento. Pero ocurre que si no hay más alimento para absorber y destruir, el organismo muere. ¿Acaba la metafísica con el tiempo en cuanto exterioridad del concepto? Y si acaba con él, ¿puede subsistir sólo con el tiempo asimilado? Y de hecho, ¿se acaba el tiempo? ¿Asistimos a su cancelación? Y si esto no ocurre, si el tiempo es indomeñable para la metafísica, ¿qué significa esto para ella? Si el tiempo está dentro y fuera de la metafísica, si su ser el “en” remite no sólo a un traspaso hacia dentro de la metafísica, sino a un descenso hacia el fundamento de la metafísica, ¿qué significa esto para ella? Y hay que tener en cuenta que tal problema se plantea a propósito de la formulación hegeliana de la metafísica, momento de su historia en que ella intenta ser-uno con el tiempo y en ese ser-uno anularlo en tanto extrametafísico.

¹⁰⁰ En el saber absoluto, el tiempo en su totalidad, en cuanto superado, es pasado, es decir, tiempo consumado o real; ahora bien, en el pasado, en cuanto es su totalidad, el tiempo mismo parece (cf. Jenaer Realphilosophie, p. 13).

¹⁰¹ W. Schulz, Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik, en Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift, Neske, Pfullingen, 1959, p. 85.

¹⁰² Phänomenologie, p. 39.

¹⁰³ Phänomenologie, p. 138.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

Por A. MERCADO VERA (Buenos Aires)

Nos proponemos presentar algunos aspectos del pensamiento político de Hegel. Las limitaciones que impone la extensión adecuada a una conferencia, nos han llevado a restringir nuestro análisis a los *Lineamientos de Filosofía del Derecho* (la exposición más completa y sistemática del pensamiento político del autor), y aún más, a entresacar de su riquísimo contenido sólo algunos temas centrales atendiendo para ello, más que a su conexión con la filosofía especulativa hegeliana, al grado en que muestran la inserción del pensamiento de Hegel en el mundo histórico e ideológico, del que forma parte y al cual interpreta.

Aunque por obvio parezca innecesario, recordemos que el pensamiento político de Hegel está muy lejos de ser un aspecto accesorio de su filosofía. Por el contrario más bien constituye la raíz y, a la vez, la meta misma de su filosofar. Es el propio Hegel quien nos ha abierto los ojos al nexo vital que une la filosofía con el mundo histórico que la produce, al definirla como el esfuerzo de una época por captarse en el pensamiento. De ahí se infiere la necesidad de no amputar la dimensión política de una filosofía, si es que queremos penetrar en sus motivaciones más profundas aunque, por lo general, encubiertas. Pero, por razones que no vienen al caso analizar aquí, es ésta una de las enseñanzas hegelianas más empeñosamente olvidadas por la historia de la filosofía que, pese a haberse constituido como ciencia filosófica a partir del propio Hegel, ha puesto el mayor cuidado en recortar la verdadera filosofía —el sistema del pensamiento “puro” de cada uno de los “héroes del pensamiento”— de las más impuras apertencias histórico-sociales, que los sistemas suelen digerir y sublimar. Claro está que ese criterio sólo con notoria violencia ha podido ser aplicado al propio Hegel ya que, en este caso es justamente el esfuerzo por esclarecer el proceso histórico y por desen-

trañar la racionalidad de las estructuras políticas, lo que constituye el germen inicial de su filosofar y el motor que lo empuja a desplegarse en la más grandiosa creación del pensamiento filosófico moderno. Mencionemos, sólo a título de indicación, que su monumental elaboración de una teoría de la razón capaz de pensar lo real —o sea de la dialéctica— responde a la necesidad de captar la racionalidad que se mueve en las profundidades de la caótica apariencia del proceso histórico. Lógica y Ontología se conjugan ya que la razón, lejos de ser únicamente la facultad subjetiva humana es, y sobre todo, el principio absoluto que se realiza a sí mismo. Pero tal principio absoluto es, a la vez, el proceso soterrado en el acontecer histórico que en él se vuelve efectivo, pues la razón o espíritu universal sólo puede concretar su autodesarrollo y cumplimiento en el largo y trabajoso quehacer histórico del hombre. El sistema de Hegel constituye así su núcleo central en la unidad de una Onto-logo-historiología. Y la señalada elucidación de la historia está en íntima conexión con la filosofía política o, lo que es lo mismo, con la teoría del estado, y esto porque, para Hegel, el estado es, al mismo tiempo, el sujeto de la historia y el término hacia el cual ella se encamina, en cuanto en él se concreta la realización de la libertad y de la razón.

La importancia que Hegel otorga al problema político se pone de manifiesto en sus escritos a lo largo de toda su vida, desde sus estudios juveniles sobre religión hasta el último de sus artículos —terminado poco antes de su muerte— que versaba sobre el *Reform Bill* inglés. Esta vastísima producción desarrolla esta temática según la doble vertiente, política e histórica, ya señalada. Por un lado encara la estructuración en instituciones de la vida social y política, línea que culmina en la Filosofía del Derecho. Pero tal estructuración política tiene sólo el expreso propósito de recoger y reconocer lo que de racional y necesario lleva ya en sí el proceso de la historia que ha conducido hasta el estado moderno. Se hace visible así la circularidad existente entre filosofía de la historia y filosofía del derecho. Y la unidad ya indicada de esta temática histórico-política con el pensamiento pro-

piamente especulativo se muestra concretamente en el contenido de una obra tan capital como la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel analiza, como momentos del desarrollo de la autoconciencia y del espíritu, entre otros, la esencia y descomposición de la “polis” griega, el mundo romano, el cristianismo, la dialéctica del estado y la riqueza —que caracteriza la iniciación del mundo burgués y aún la Revolución Francesa y su conclusión en el Terror, considerados por el filósofo como el preludeo de su propia época. Y todavía quedaría por señalar que Hegel tampoco desdeña las cuestiones políticas aparentemente más circunstanciales —pero que preocupan más directamente a sus contemporáneos— ni la polémica cruda que en torno a ellas se levanta mostrándose, constantemente, intérprete activo de la agitada época que le toca vivir.

* * *

La teoría del estado que Hegel nos presenta es eminentemente *realista*, y esto no en pugna con, sino debido a su “idealismo objetivo”. De ahí que, en el famoso *Prefacio* a la *Filosofía del Derecho*, cubra de ridículo con cáustica sorna la ingenuidad de quienes “pretenden construir un estado tal como *debe ser*”.

“Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón”. Justamente por esto la filosofía política de Hegel, en oposición a la de quienes critica, tiene el propósito de comprender “el estado que es” y comprenderlo como “algo racional en sí”. Puesto que es real este estado tiene existencia temporal. Aunque Hegel no lo precise es el estado moderno de la época post-revolucionaria y más particularmente —aunque con algunas salvedades imprescindibles— el estado prusiano en el que el filósofo enseña como funcionario oficial. Hace ya mucho que Hegel ha abandonado el ensueño juvenil de revivir la “polis” griega. La ciudad griega, la bella eticidad, es sólo la inmediatez del estado. La espontánea coincidencia del ciudadano con una comunidad en la que se ve reconocido y donde alcanza su plena satisfacción, únicamente es posible cuando aún no ha surgido el,

principio de la individualidad. Este principio que como exigencia de la particularidad destruye la "polis", va a ir obteniendo realidad en sucesivas etapas que se extienden a lo largo de toda la historia universal, etapas que Hegel esclarece en diversos pasajes de sus obras. El se presenta en modo manifiesto recién con el Cristianismo; pero su verdadera realidad, el reconocimiento de su derecho, sólo lo alcanza mucho más tarde, en las instituciones en que se objetiva configurando el mundo moderno. También sólo ahora le es posible saberse a sí mismo, en las concepciones políticas y filosóficas propias del entendimiento, cuya progresiva y simplificada elevación podríamos advertir en el camino del individualismo jusnaturalista, llega a la voluntad general de Rousseau y, finalmente, culmina en la moralidad universal pero abstracta de Kant. Y bien, es este principio de la individualidad, al que Hegel reconoce como legítimamente constitutivo de la libertad, lo que ha vuelto imposible el sueño romántico del retorno a la bella eticidad griega.

La *Introducción* que abre la Filosofía del Derecho tiene la singular importancia de delinear la dialéctica de la voluntad libre, cuyo proceso concreto de realización será el contenido de la obra. Pese a la concisión harto dificultosa de esta sección, Hegel hace en ella uno de los tratamientos más acabados de este problema filosófico capital.

Afirma que el ámbito o el elemento del derecho —en su sentido más rico, el del espíritu objetivo— es la esfera de la voluntad libre. Y el ser que quiere libremente es uno mismo con el sujeto pensante. Voluntad y pensamiento son una unidad: la voluntad no es más que el pensamiento en tanto obra. Queda con esto señalado un nivel ontológico a partir del cual se hace posible el mundo histórico-social que Hegel llama espíritu objetivo: la elevación del individuo a la condición de voluntad libre. Pero, a la vez, aunque no expresamente, un nivel histórico, al que ya aludimos: el derecho, la moralidad, la sociedad y el estado, que Hegel va a exponer como realizaciones progresivas de la libertad, suponen el individuo emancipado —el burgués— que surge con la modernidad.

La voluntad libre, cuya estructura dialéctica nos describe aquí Hegel, tiene su raíz primigenia y universal en la negatividad absoluta por la que el yo se afirma mediante la negación, siempre posible, de todo contenido. Esta esencia universal de la voluntad libre es la que, entendemos, ha llevado a Hegel a ver al hombre y al obrar humano, en último término como negatividad.

Pero la mera negación universal no pasa de ser un momento abstracto. La voluntad libre sólo alcanza la existencia cuando se determina, aplicándose a un contenido o, dicho de otra manera, sólo puede realizarse alienándose en la particularidad. Podríamos considerar que, a partir de aquí, comienza todo el proceso del espíritu objetivo, cuyo término queda asimismo prefigurado en este punto de partida. La voluntad libre, diríamos, está destinada a realizarse mediante sucesivas alienaciones, siempre más concretas y, por lo tanto, más universales. La culminación de este proceso sólo se dará cuando la libertad, libre incidentalmente como forma universal abstracta, llegue a darse un contenido también plenamente universal, es decir, ella misma. La filosofía del derecho no será otra cosa que el proceso dialéctico a través del cual la voluntad libre se eleva a su plena universalidad. En el momento de tal correspondencia plena, la libertad del individuo habrá alcanzado su verdad, es decir, su existencia acabada. Y esta coincidencia es la que define al estado "en el que la libertad alcanza su derecho supremo" (Fil. Der. § 258).

La primera concreción de la libertad es la que alcanza en la "esfera exterior de la propiedad", existencia inmediata y, por consiguiente abstracta, pero no por eso prescindible, ya que sin ella la voluntad libre no llegaría a objetivarse. Al centrar el derecho en sentido estricto al que llama "derecho abstracto" en la preservación de la propiedad, Hegel continúa la tradición de la filosofía jurídica burguesa. Pero puesto que su idealismo especulativo-historicista niega al jusnaturalismo, ya no puede afirmarla como un derecho natural del hombre; y aún más despreciable le resulta una explicación pragmática, incapaz de elevarse por encima de un hipotético plano históricoempírico. Con su propia fundamentación, que consiste en hacer de ella un momento

de la realización necesaria de la persona libre, la propiedad no pierde un ápice de su anterior dignidad metafísica. Y el desarrollo de esta cuestión revela, en modo muy interesante, hasta qué punto Hegel es un filósofo plenamente representativo de la burguesía de su época. Según lo señalado, es evidente que el fundamento de la propiedad se encuentra en el individuo y, por lo tanto, que su necesidad queda restringida a la propiedad privada. De ahí su explícita censura de la "comunidad de bienes" que pretendía implantar el estado platónico. Pero, además, su necesidad queda restringida al derecho abstracto de que sea posible la propiedad. Si descendemos de este plano salimos del ámbito de la racionalidad para caer en el nivel de los hechos contingentes, pura apariencia cuya consideración escapa al reconocimiento de lo real, que es la tarea de la filosofía. Es lo que ocurre cuando se quiere entrar a considerar si este derecho se concreta de hecho o cuando se pretende determinar sus límites cuantitativos. Pero donde Hegel llega a los términos más enérgicos es al condenar la exigencia "abstracta" (y, por lo tanto, propia del entendimiento) de que haya *igualdad* en la propiedad y en la riqueza; pretensión vacía y superficial en tanto ignora la presencia de la desigualdad en toda la extensión así de la naturaleza como del espíritu.

Otro capítulo que importa particularmente a nuestro propósito es el referente a la estructura de la *sociedad civil*. Nos encontramos en el segundo momento de la eticidad, en el cual la particularidad se impone decisivamente, al quedar superada la unidad inmediata y natural que todavía domina en la familia. En su análisis Hegel aprovecha las reflexiones a que lo había conducido, ya desde la época de sus Cursos de Jena, el estudio de la Economía Política. Su argumento central expresa, absorbida e insertada en el contexto de la filosofía especulativa hegeliana, una tesis repetidas veces expuesta por el liberalismo económico del siglo XVIII: el juego natural de los intereses individuales, liberado de las coacciones estatales que lo violentan, tiene como espontáneo resultado el acrecentamiento de la riqueza y del bienestar generales. Ya en la *Fenomenología del Espíritu*, en el riquísimo capítulo en que expone la dialéctica de la riqueza

y el estado Hegel había introducido este resultado no consciente del egoísmo natural dentro de lo que, por analogía, podríamos llamar "la astucia de la riqueza". Pero es en la *Filosofía del Derecho* donde, libre ahora de todo propósito histórico, la trama es completada en toda su complejidad para hacernos manifiesto el proceso en que "el interés de la razón" eleva dicho egoísmo, utilizando sus propios mecanismo naturales, a libertad y universalidad formales. La compleja mediación corre por cuenta del trabajo y del sistema de las necesidades.

Corresponde a Hegel el indiscutible mérito de haber sido el primero en comprender, en toda su dimensión, el papel del trabajo en el proceso de la historia universal. Y es en la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel incorpora en modo definitivo el problema del trabajo (que ya ha estudiado antes detenidamente en los economistas) a su dialéctica histórico-especulativa. Queda allí expuesto cómo el trabajo es el penoso esfuerzo por el cual el hombre niega la inmediatez de la naturaleza y la humaniza en un mundo histórico en el que él mismo se objetiva, configurando en ese proceso, simultáneamente, el mundo y su propia autoconciencia, en el curso de un progresivo enriquecimiento dialéctico. Más brevemente: el trabajo produce lo que Hegel llama "cultura" (*Bildung*), concepto que sintetiza las determinaciones que acabamos de señalar.

En la *Filosofía del Derecho*, prescindiendo de su papel histórico, el trabajo es considerado dentro del marco del "sistema de las necesidades", o sea, de la intrincada red de relaciones económicas que determinan la dinámica de la sociedad burguesa. El principio de la vida económica radica en el carácter natural del hombre, en su condición de "ser que tiene necesidades". Pero, en la sociedad civil burguesa, esas necesidades se multiplican y diferencian al infinito, provocando la correlativa diversificación sin límites de la división del trabajo. De aquí resulta el incomparable crecimiento de la producción que caracteriza a su época y, ligado a él, un proceso que simultáneamente conduce, por un lado, a la acumulación de las riquezas y, por el otro, a la miseria degradante en la que el hombre pierde hasta su condición huma-

na. Tal contradicción constituye, como Hegel lo advierte, el núcleo explosivo de esa sociedad burguesa.

Hegel no se ha limitado, pues, —como le critica Marx en los *Manuscritos de 1844*— a comprender el carácter positivo del trabajo; su función humanizadora del mundo y promotora de la historia. También ha advertido su condición negativa por la cual, en la sociedad moderna, la masa queda sumergida en una pobreza deshumanizadora e, igualmente, el proceso de embrutecimiento que es la consecuencia directa de la división maquinista del trabajo. Aunque estas connotaciones negativas del trabajo ya habían sido señaladas por la Economía Política clásica, es mérito del fino sentido histórico de Hegel, el haberlas insertado en su temática filosófica, aquilatando su capital importancia.

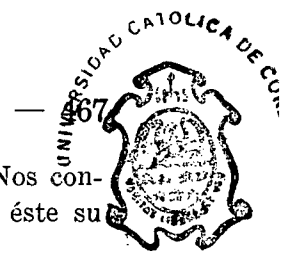
Podemos ahora, en este intento de aprehensión sinóptica de la teoría política de Hegel, pasar a su nivel supremo: la concepción del estado. El estado es el cumplimiento y, por lo tanto, la verdad de la totalidad del proceso de realización de la libertad humana. El individuo, del que partíamos, recibe aquí su acabado cumplimiento en el ciudadano. Por eso su deber supremo, a la par que su irrenunciable derecho, consiste en ser miembro del estado.

La teoría hegeliana del estado se contrapone tanto a la concepción liberal iluminista como al organicismo romántico, constituido en ese momento en ideología de la Restauración. Contra el liberalismo Hegel, en definitiva, niega que el estado sea el simple servidor del individuo y de sus derechos particulares. Es que el verdadero principio del estado moderno resulta de la conjunción de la voluntad particular con la voluntad universal. Según hemos indicado el principio de la particularidad es constitutivo del mundo moderno. Por lo tanto corresponde al estado permitirle su pleno desarrollo, pero no más allá del ámbito de la sociedad civil. La universalidad del estado significa, justamente, la superación de esos intereses privados y su reabsorción en una unidad total, que es la identidad perfecta de lo racional y lo real, en la cual la Idea alcanza su existencia concreta. Para permitirle cumplir esa función Hegel configura un estado autoritario, cuya

estructura o constitución no vamos a entrar a analizar. Nos contentamos con examinar e intentar una interpretación de éste su carácter dominante.

Es preciso advertir cuánto ha influido sobre la teoría política hegeliana su continua reflexión sobre la historia y, en particular, su interpretación de la Revolución Francesa, el acontecimiento político que conmovió a su generación y cuyo desarrollo y consecuencias llenan, prácticamente, toda la época en que Hegel vive. Su entusiasmo juvenil por ella, si bien con los años se atempera, sigue básicamente firme. En la propia obra que analizamos, publicada en pleno auge de la Restauración y de su ideología reaccionaria, Hegel alude a la Revolución Francesa juzgándola como “el primero —desde que tenemos noticia del género humano— y prodigioso espectáculo de iniciar, enteramente desde el principio y por el *pensamiento*, la constitución de un gran estado real, trastrocando todo lo existente”. Pero tal sublime intento de que la razón gobierne al mundo, aborta en el Terror, al que conduce el desatarse incontrolado de los intereses particulares enmascarados tras la afirmación de una libertad meramente negativa y abstracta. La duradera simpatía de Hegel por Napoleón se explica, entre otras razones, porque éste significa para el filósofo, la limitación racional de la abstracta negatividad revolucionaria y la imposición de una unidad política a la acción destructora de las pasiones particulares. Caído el imperio napoleónico, Hegel no adhiere nunca a la idea de Restauración, obviamente reñida con su concepción dialéctica de la historia. En Alemania más que el retorno a “L’Ancien Regime” nunca perimido, aquella significa la refirmación de las estructuras absolutista-feudales todavía imperantes, sin concesiones a las aspiraciones reformistas de los liberales, representadas principalmente por la pequeña burguesía. Pero justamente contra esta actitud reaccionaria debía forzosamente chocar —aunque de un modo propio, ajeno totalmente a la corriente liberal— la aspiración hegeliana a un estado racional, que realice la reconciliación última de la libertad subjetiva y la totalidad sustancial.

Es conocida la severidad con que, ya desde el siglo pasado y



MEMEROTEC
CAMPUS

especialmente a partir de Haym, la crítica liberal enjuicia a Hegel acusándolo de divinizar al estado prusiano, y aún llega a endosarle la responsabilidad de inspirar los regímenes de fuerza que, con posterioridad, se imponen en distintos momentos de la vida de Alemania. Comentaradores de singular jerarquía, y de diversas corrientes de pensamiento —entre los cuales Lukács, Marcuse y Eric Weil— han probado suficientemente cómo la mencionada racionalidad del estado hegeliano, lo separa del absolutismo hacia el que, para esos años, va tendiendo Prusia cada vez más acentuadamente. Recordemos todavía que, las más duras de las expresiones de censura que encontramos en la *Filosofía del Derecho* están dirigidas contra un ideólogo reaccionario (von Haller), de quien Hegel precisamente denuncia “el odio por la ley” (entiéndase, por la racionalidad) que permite “reconocer infaliblemente el fanatismo, la imbecilidad y la hipocresía de las buenas intenciones” (§ 258, nota). Y, por el otro lado, respecto del movimiento liberal alemán de la época, por el que Hegel no oculta su desprecio, ha sido nada menos que Marx, quien lo ha descalificado con la mayor dureza.

Nos parece posible comprender y evaluar correctamente el sentido último del pensamiento político de Hegel, si nos servimos analógicamente de un criterio que él mismo nos proporciona. Esa clave la encontramos en su interpretación de la *República* de Platón. En esta obra, nos dice Hegel, lejos de elaborar una utopía, Platón se esfuerza por repristinar en su pureza originaria y en sus posibilidades óptimas la idea de la “polis”, justamente en los momentos en que se hacía manifiesta su decadencia histórica. Su error consiste en ver únicamente el lado corruptor del principio de la particularidad, que la destruye, y en postular su total anulación para salvar la “polis”. En modo parcialmente análogo Hegel, luego de poner de manifiesto las contradicciones que carcomen la sociedad burguesa y hacen peligrar su existencia, busca dar forma a un estado, cuya constitución sea capaz de limitar las particularidades y restablecer el equilibrio total. Es así como, según lo hemos señalado, en el orden de la sociedad Hegel recorre y confirma el principio del liberalismo económico con-

forme al cual el egoísmo individual daría como fruto el bienestar general. Pero con su agudo realismo advierte igualmente, que la vigencia ilimitada de la libre competencia, lejos de conducir al progreso indefinido (como hasta el propio Kant lo admite, en su filosofía de la historia), por el contrario, socava y terminará por destruir la propia sociedad que ha producido. La solución, como queda dicho, corresponde a la esfera del estado. Y llegados aquí es cuando nos es dable advertir que Hegel, pese al enorme y enriquecedor camino que ha recorrido en la elaboración de sus ideas, sigue prisionero de la juvenil idealización política, que domina su visión del mundo griego. En efecto, esa solución, a la que llamaríamos *idealismo politicista*, consiste en definitiva en reforzar la autoridad del estado, pero con el propósito no de destruir, sino de conservar la estructura propia de la sociedad burguesa, reabsorbiendo sus escisiones en una unidad ideal, análoga a la atribuída a la “polis”. Cae así en la ilusión de considerar que las contradicciones de la estructura económica y social puedan ser superadas mediante la corrección que le impondría un estado al que supone neutro y situado por encima de los intereses particulares.

Advertimos que, por lo tanto, el estado hegeliano es autoritario no porque pretenda, pese a ciertas apariencias, refirmar al absolutismo, sino *porque defiende su determinación esencialmente burguesa*. No es reaccionario —como lo era, por principio, la ideología de la Restauración— sino, en sentido estricto, *conservador*. La sociedad civil burguesa, pese a sus contradicciones queda reconocida y legitimada como “racional”, por Hegel. Ella es el “estado exterior”, término del lento desarrollo histórico de la particularidad individual, la que, además, en este nivel, se encuentra ya entrelazada en la totalización o universalización, todavía abstracta, de las actividades económicas que constituyen el sistema de las necesidades. Y en la misma esfera de la sociedad civil, intenta Hegel una primera limitación racional de los intereses particulares recurriendo a anacrónicas corporaciones. Curiosamente parece no advertir la radical contradicción que, en el proceso histórico, enfrentaba a éstas con el principio de la

subjetividad burguesa, repetidamente considerado imprescindible. Pero el papel que sólo preanuncian las corporaciones, es el que ha de asumir plenamente el estado.

El estado es la realización plena de la Idea, la efectividad de la voluntad sustancial; su fin no es otro que el interés general. Sin embargo, el estado moderno no puede dejar de reconocer “la individualidad personal y sus intereses particulares, pues lo que justamente lo caracteriza es esa “inmensa fuerza y profundidad” que lo hacen capaz de permitir la realización máxima de la particularidad personal y, a la par, incluirla en su propia unidad sustancial. En esto reside su superioridad sobre el estado antiguo, para el cual, el surgimiento de la particularidad había significado la corrupción y disolución. Es esa capacidad suprema la que hace del estado moderno “la realidad de la libertad concreta” en la que, por un lado, la individualidad alcanza “su pleno desenvolvimiento y el reconocimiento de su derecho”, pero donde, a la vez, el burgués se supera en el ciudadano, al llegar a reconocer lo universal como su propio espíritu sustancial. Surge así, en los individuos, el “sentimiento político o patriotismo”, base subjetiva que asegura la firme estabilidad del estado. Podríamos inferir que mediante esta dialéctica Hegel cree poder deducir el carácter de configuración histórica definitiva que, en lo fundamental, sería propio del estado burgués moderno.

Pero esta alquimia en la que los intereses particulares devienen interés universal y la libertad individual es preservada sin desmedro y alcanza su plena realización en la libertad sustancial, tiene una base endeble. Su fundamento es únicamente especulativo; en definitiva, reside en la concepción hegeliana del espíritu como autorrealización de la libertad. En efecto, las instituciones y poderes en los que se despliega la organicidad del estado, no surgen dialécticamente como las mediaciones necesariamente exigidas por “la razón de la cosa” para culminar el largo proceso del desarrollo de la libertad. Como lo pone de manifiesto Marx, lo racional se reduce ahora a significar la lógica de la Idea abstracta, a cuyos momentos recurre Hegel para justificar, desde fuera, un contenido político que encuentra, empi-

ricamente, en la estructura existente del estado prusiano. La verdad básica de esta crítica no es afectada por el hecho innegable de que la constitución del estado racional de Hegel no se atiene literalmente a la realidad política de Prusia, sino que nos presenta una versión idealmente modernizada, que entronca con la línea de reformas burguesas, de inspiración napoleónica, intentadas especialmente por los ministros Stein y Hardenberg. Pero no por eso dejan de ser visibles sus concesiones al régimen imperante.

En definitiva, la filosofía política de Hegel termina insertando en el grandioso desarrollo de su sistema especulativo la situación de crisis que, para sus días, empieza ya a perfilarse en la sociedad burguesa moderna. Tal sociedad alcanzaría su justificación racional y su estabilidad social mediante su superación en la totalidad concreta del estado. Pero, llegados a este punto, cabe preguntarse si, con ello, no ha abandonado Hegel su propósito expreso de reconocer lo racional de lo real para, en su lugar, contentarse con pensar cómo *debe ser* el estado para que sea posible conservar una realidad histórica —la sociedad burguesa— cuya estructura irracional él mismo ha destacado vigorosamente.

No se nos escapa que la reconciliación de lo racional con lo real, en la que Hegel centra el propósito de la filosofía, y en especial de la filosofía política, no pretende encontrar una utópica coincidencia, sino sólo alcanzar a reconocer la “rosa” de la razón en la “cruz” del presente. Pero reconocer lo racional exige, correlativamente, denunciar la irracionalidad de la realidad, sin disimularla en la condición de mero fenómeno. De otro modo se cae en la irremisible solidaridad con lo irracional mismo, con lo que la filosofía deja de ser tal para convertirse en ideología encubridora del mundo que efectiviza tal irracionalidad.

* * *

El grandioso esfuerzo hegeliano por concebir racionalmente la totalidad del hacer humano —su mundo y su historia— queda, así, trunco. Nuestra época tiene su más acusado signo en el

ascenso al plano histórico-universal de múltiples particularidades —países, regiones, culturas— que exigen su irrenunciable derecho a realizarse. La eclosión y las luchas de los pueblos oprimidos y colonizados prueba —con la fuerza irrefutable de la historia— la efectiva particularidad y la correlativa irracionalidad tanto del mundo que la razón hegeliana intenta justificar, como de esa razón misma.

La unidad de principio de razón, universalidad e historia es la suprema lección de la filosofía de Hegel. Pero su efectiva realización —tanto práctica como teórica— no será posible hasta que los pueblos hoy marginados y sometidos económica, política y culturalmente, destruyan la opresión, todavía vigorosa pero históricamente ya caduca— y levanten sobre su despreciable irracionalidad la *sociedad justa*, valor supremo que, desde los albores de la filosofía, se identifica con la realización de la razón.

EL HEGELIANISMO DE MARX

Por H. PUYAU (Buenos Aires)

Engels recordaba que el marxismo es continuador de la filosofía clásica alemana —se entiende del idealismo alemán— lo que no le impidió ser un implacable crítico de su máximo representante Jorge Guillermo Federico Hegel.

De la filosofía hegeliana el marxismo conservó su instrumento por excelencia: la dialéctica. En el Postfacio de la segunda edición del Capital, Marx se siente obligado a fijar su posición con respecto a ella:

“La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y la explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir por tanto lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada”.

En estas palabras de Marx encontramos algunos puntos que conviene recordar:

- 1) La dialéctica es por naturaleza racional.
- 2) Es por su naturaleza crítica y revolucionaria en cuanto descubre contradicciones.
- 3) Permite enfocar la realidad social en su movimiento.

Con lo que acabamos de enunciar en forma muy simplificada podemos decir que Marx criticando a Hegel de alguna manera lo continúa. Y séanos permitida una analogía: de la misma manera Aristóteles al criticar el platonismo lo continúa.

En el año 1960 al 65 una corriente de pensamiento francesa, el estructuralismo, consideró que era también el momento de ocuparse de Marx, que era el momento porque el portavoz del estructuralismo Claude Lévy-Strauss reconocía precisamente en