

Universidad de Chile
Departamento de Ciencias del Derecho

Aproximaciones a la Filosofía del Derecho de Hegel

Memoria para postular al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

Autor: Nicolás Romero

Profesor guía: Carlos Ruiz Scheneider

Índice

-Introducción

-Primera parte: Hegel y Rousseau, el papel de la propiedad en la formación de la individualidad, la crítica de Hegel al concepto de Contrato Social como fundamento del Estado Moderno.

-Segunda parte: Hegel y Marx, reconstrucción del materialismo histórico a partir de las nociones de sociedad civil y trabajo en Hegel.

-Epílogo: El tiempo como experiencia en la filosofía de Heidegger y Hegel, una aproximación.

-Bibliografía.

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto realizar una revisión de la Filosofía del Derecho de Hegel, poniendo principal atención en la teoría del Estado. Para eso en un primer momento realizaremos una confrontación entre el Contrato Social de Rousseau y la idea de Estado en Hegel, para luego remitirnos a las críticas que Marx realiza a esta última. A lo largo de este recorrido tendremos en consideración la filosofía general de cada uno de estos autores y su relación con la teoría del Estado.

Lo anterior será tomado como antecedente en el segundo ensayo, donde se realizará una reconstrucción posible del camino recorrido por Marx desde la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel hasta la construcción de un “método” propio de análisis social, el Materialismo Histórico.

Primera parte

Hegel y Rousseau, el papel de la propiedad en la formación de la individualidad, la crítica de Hegel al concepto de Contrato Social como fundamento del Estado Moderno.

1) Breve introducción

Rousseau es sin lugar a dudas una referencia ineludible a la hora analizar la filosofía política moderna, el filósofo contractualista heredero de la tradición del Derecho Natural es uno de los principales artífices e inspiradores (junto a Montesquieu, Locke y Voltaire) de los fundamentos de las democracias modernas.

Tanto en Hegel como en Rousseau existió una constante preocupación en relación a la posición que el individuo debía ocupar en la conformación de los nuevos Estados, los cuales ya no estarían orientados a oprimir o suprimir la esfera de la libertad correspondiente a los sujetos, sino a realizarlas en concordancia con cierto espíritu de comunidad, todo esto inspirado en los principios de la razón.

Este ensayo se divide en dos partes. En la primera sección realizaremos una comparación en el tratamiento que ambos filósofos dan al concepto de libertad individual en su relación con los conceptos de posesión y propiedad privada, siendo estos últimos para Rousseau en su calidad de productos de la desigualdad civil, antecedentes de la corrupción y destrucción de la libertad correspondiente al hombre en su estado de naturaleza, camino muy distinto al seguido por Hegel, donde propiedad privada y posesión aparecen como parte del necesario recorrido efectuado por la voluntad individual para afirmarse en cuanto tal, en tanto autoconciencia libre e independiente. El discurso sobre el Origen de la Desigualdad y el Derecho Abstracto, Primera Parte de la Filosofía del Derecho de Hegel, serán nuestras principales referencias.

Cabe señalar al respecto que para Hegel la libertad del individuo moderno ya sea en su dimensión de hombre (dimensión privada en su relación con el mercado) o de Ciudadano

(dimensión pública) no es un postulado ni menos algo dado, sino un resultado de la historia humana. Solo a partir del desarrollo de la libertad cristiana entendida como libertad interna, se dieron las premisas necesarias para el adecuado desenvolvimiento del individuo en el Estado Moderno¹.

En la Filosofía del Derecho, la Voluntad se expresa en tres etapas: A) El Derecho Abstracto; B) La Moralidad, donde se objetiva como Voluntad Subjetiva²; y C) La Eticidad.

Nuestro trabajo solo considera al Derecho Abstracto, que es la etapa donde el concepto de Voluntad es inmediato o natural³, por lo que su concepto corresponde al de personalidad; no seguiremos el camino hasta la voluntad individual propiamente libre que tiene como su objeto necesario a la libertad, pero si enunciaremos este camino a partir de la afirmación de la individualidad en la acción de poseer y adquirir la propiedad privada.

En la segunda sección abordaremos el “Contrato Social” como fundamento del Estado Moderno, utilizando como principal referencia el libro del mismo nombre. A su vez haremos una revisión de las críticas realizadas por Hegel en la Filosofía del Derecho a dicho concepto.

¹ “Para Hegel, este Estado (monarquía hereditaria, previamente critico la tiranía y la democracia) era la encarnación del principio de la libertad cristiana, que proclamaba la libertad de la conciencia interna del hombre y su igualdad ante Dios. **Hegel pensaba que sin esta libertad interna, la libertad externa que la democracia había de instituir y defender no reportaría ningún beneficio.** La Reforma alemana representaba para él el punto culminante de la historia, que sobrevino con el pronunciamiento de que el individuo sólo es un ser realmente libre cuando se hace consciente de su inalienable autonomía.” Marcuse Herbert , *Razón y Revolución*, Altaya, 1994, Pág. 89.

² “La moralidad es el segundo momento de la macrodialéctica. La persona, mero soporte de derechos, deviene sujeto, individuo que se autodetermina. Del punto de vista del derecho hemos pasado al punto de vista moral, el cual “es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es infinita no solamente en sí, sino también para sí. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan, determina a la persona como sujeto (Hegel, 1993: § 105).” Ruben Dri, “La Filosofía del Estado Ético”, Pág. 223, en Atilio Borón, *La Filosofía Política Moderna de Hobbes a Marx*.

³ “Para Hegel esta verdad relativa del determinismo se funda sobre el hecho de que la voluntad individual, tal como ella se concibe aquí, no es todavía, para hablar con propiedad, voluntad humana, pues ella no se dirige aún inmediatamente a su fin, ni es mediatizada por la razón actuante, por la organización consciente de la vida en común, en suma, porque es natural (como todo lo que no es mediatizado). Es necesario un nuevo paso y la voluntad debe captarse como voluntad que no sólo quiere sin más, sino que quiere la libertad. No se trata de que al darse su contenido la voluntad realice la libertad; al contrario el contenido de una voluntad libre y que no depende de algo dado solo puede ser la libertad misma”. Weil Eric, *Hegel y el Estado*, Elaleph.com. Pág. 57

Esta segunda parte se relaciona con la primera en el siguiente sentido: Hegel pretende conciliar la autonomía del ciudadano moderno revelada y expresada vivamente en la Revolución Francesa con la idea de comunidad, intentando evitar mediante un conjunto de mediaciones contenidas en el Estado Ético, las fuerzas centrífugas del mercado, por un lado, y la atomización de los particulares desde los poderes centrales, por otro. Así, Hegel avizora en el fundamento contractualista del Estado, el desarrollo de los dos vicios anteriormente señalados, toda vez que la voluntad de los particulares en cuanto particulares se sostiene en el arbitrio, donde la relación entre quien desea y lo que se desea es meramente contingente. En la primera sección nos avocaremos a desarrollar parte de las premisas que permiten configurar la singularidad en cuanto individuo. En la sección siguiente nos dedicaremos a desarrollar la relación entre el particular y el universal, en relación a los fundamentos del Estado Moderno.

2) Rousseau y el hombre en su estado de naturaleza

“Rousseau había analizado y denunciado las injusticias, distorsiones y corrupciones que se encontraban en la base de la sociedad civil. Hegel toma debida nota de ello y de los análisis económicos de Ricardo, Smith, Say.”

Ruben Dri, La Filosofía del Estado Ético.

El Discurso que utilizaremos de base para desarrollar las ideas del autor en relación a la bondad del hombre en su estado de naturaleza y su consiguiente corrupción, fue dedicado a la República de Ginebra en el año 1756, e intenta responder a las siguientes preguntas planteadas por la Academia de Dijon.⁴ ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?, ¿Está ella autorizada por al Ley Natural?

⁴ Rousseau Juan Jacobo, *Discursos, Discurso Sobre las Desigualdad*, Edeval, Colección Juristas Perennes, 1979. Pág. 3

Intentaré explicar de manera sucinta las temáticas centrales presentes en el “Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad”, dando énfasis en los siguientes puntos:

- a) La libertad natural o primitiva.
- b) La Perfectibilidad, pasión y necesidades en su relación con la corrupción.
- c) La propiedad privada como herramienta de legitimación de las desigualdades.

a) La Libertad Natural o Primitiva

Las investigaciones del autor se desarrollan dentro de la lógica de la Escuela del Derecho Natural, reacción histórica a las relaciones de servidumbre ejercidas por los gobiernos autoritarios en sus distintas expresiones. Dado la anterior, uno de sus principales énfasis estaba dado por justificar la legitimidad de una obligación en la aceptación de las partes obligadas⁵, con el objeto de oponerse a las cargas impuestas por el libre arbitrio del Soberano o justificadas en algún derecho divino o natural. Lo anterior se sostiene precisamente en concebir a la libertad como un atributo inherente a los individuos, por lo que sólo su voluntad podría limitarla.

La caracterización realizada por Rousseau del “buen salvaje” no es de carácter empírica, toda vez que no arranca de la experiencia, su aproximación es de carácter racional, es una hipótesis de trabajo⁶ que será contrapuesta al “hombre civilizado”, con el objeto de obtener determinadas conclusiones. El autor no pretende afirmar que dicho hombre nunca existió, sino que lo relevante es distinguir en el hombre actual lo que

⁵ “La Escuela del derecho natural que se desarrolla entre los Siglos XVI al XIX, asumió históricamente la tarea de establecer y hacer creíbles las tesis según las cuales no existe obligación legítima que no provenga del consentimiento de las partes afectadas, y que los ámbitos en los que los hombres desarrollan su actividad – sociedad, propiedad, familia- para ser legítimos no pueden tener otro origen y otro alcance que el que determina el consentimiento prestado por los individuos” (Carpintero, 1999: 185). Hernández, José López. “La Actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel”, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho. núm. 1.

⁶ “El mismo lo dice taxativamente: ese hombre natural, instintivo sin ratio todavía, sin sociedad y sin males, es una hipótesis de trabajo nada más, es una figura ideal,” 15 *El Contrato Social*, Prólogo de Mauro Armíño, Biblioteca Edef, España., Pág. 15

pertenece a un estado originario de lo que estaría dado por la experiencia.⁷ A su vez señala que la Ley Natural que rige a dicho “individuo” en su actuar y constitución para ser tal, no sólo debe ser consultada a dicho individuo (exigencia contractualista) sino que debe serle inherente, o sea dotada por la razón, como diría el autor: “Que hable por boca de la naturaleza”.⁸

El discurso parte distinguiendo dos clases de desigualdades en la especie humana: “la una que considero **natural o física**, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma, y la otra que puede llamarse **desigualdad moral o política**, porque depende de una especie de convención y porque está establecida o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Ésta consiste en los diferentes privilegios de que gozan unos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos o de hacerse obedecer.”⁹

Con esta diferenciación Rousseau intenta poner en el centro a la desigualdad moral, toda vez que esta no emana de la naturaleza intrínseca del ser humano, sino que es producto de una suerte de convención, en el sentido de ser un producto social derivado de las relaciones civiles. Es allí donde el autor ve el germen de toda “corrupción” de la libertad primitiva, aceptada y promovida mediante instituciones como la propiedad privada que legitiman y promueven dicha desigualdades.

Pero, ¿Qué tipo de libertad es la poseída por el buen salvaje? El filósofo señala al respecto: “El primero (el buen salvaje) no aspira más que por el reposo y la libertad; desea sólo vivir y permanecer ocioso, sin que la misma ataraxia del estoico pueda igualarse a su **profunda indiferencia por todo**.”¹⁰ A su vez señala: “Su imaginación no le

⁷ “Con esto queremos decir que Rousseau hace un análisis antropológico de este hombre pero para advertir que “no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no haya existido”. Pérez y Kleywegt, “Rousseau y Hegel y la Teoría Política Burguesa”, <http://www.uesb.br/politeia/v6/artigo11.pdf>.

⁸ “Pero, entre tanto no conozcamos el hombre primitivo, es inútil que queramos determinar la ley que ha recibido o la que conviene más a su constitución. Todo lo que podemos ver claramente con respecto a esta ley, es que para que lo sea, es necesario no solamente que la voluntad de quien la cumple sea consultada, sino que es preciso aún, para que sea natural, que hable directamente por boca de la naturaleza.” Discurso, Págs. 19-20

⁹ Ídem, Pág., 22

¹⁰ Ídem, Pág. 88

pinta nada; su corazón nada le pide. Sus escasas necesidades puede satisfacerlas tan fácilmente, y tan lejos está de poseer el grado de conocimientos necesarios para desear adquirir otros mayores, que no puede haber en él ni previsión ni curiosidad. El espectáculo de la naturaleza termina por serle indiferente a fuerza de serle familiar, pues impera en ella siempre el mismo orden y efectúanse siempre idénticas revoluciones.”¹¹

Así, la libertad de este individuo pre-social radica esencialmente en poder mantenerse igual a sí mismo, en no estar determinado por las pasiones y las necesidades que estas conllevan, toda vez que sus necesidades pueden ser saciadas inmediatamente y por medio de la naturaleza, no viéndose en la urgencia de asociarse con otros para suplir el objeto de sus pasiones. Existe así una relación de certeza e inmediatez entre la libertad y la voluntad de un individuo, dado que la voluntad se dirige y se tiene a sí mismo como único objeto.

Desde una óptica hegeliana podemos señalar que este arquetipo rousseauiano contiene una profunda paradoja: afirma su libertad natural en su “profunda indiferencia por todo”, es uno en sí mismo y no es víctima de los arrebatos de las pasiones, dado que es capaz de satisfacer fácilmente sus necesidades y está lejos de multiplicarlas, por que “carece de los conocimientos necesarios para desear adquirir otros mayores.” La paradoja consiste en lo siguiente: para Hegel “*Tener voluntad quiere decir, en general, ponerse como un universal existente, como un yo que lo refiere todo a sí mismo y puede, también, negarlo todo. El hombre se establece y se define en vista de un propósito suyo; podrá, mas adelante, abandonar ese propósito pero ya no dejara de ser el mismo, el universal indeterminado que toma y deja sus fines libremente.*”¹² A su vez, la voluntad que es la que guía nuestro actuar se encuentra arraigada al pensamiento¹³, por lo que solo se puede ser parte de la voluntad en su **dimensión universal** (referirlo o negarlo todo en relación a sí mismo) cuando se es un ser pensante, dado que dicha dimensión radica en la capacidad del pensamiento de ponerse como un universal que lo refiere todo a sí mismo. De lo anterior se sigue que un ser que no ha desarrollado a tal grado el pensamiento como el

¹¹ Ídem, Pág. 36

¹² Cordua Carla, *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*, Temis, Santa Fe de Bogota 1992. , Pág. 7.

¹³ “No se puede separar a la voluntad del pensamiento y convertirlos en dos facultades diversas y separadas”. Ídem, Pág.7

buen salvaje, puesto que carece incluso de los conocimientos necesarios para desear adquirir otros, difícilmente puede afirmar su voluntad y libertad en su profunda indiferencia a todo.

En ese sentido Hegel señala: *“Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la inmediatez y singularidad en las que está hundido el espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que, para comenzar, esta exterioridad suya adquiera la racionalidad de que es capaz: esto es, que adquiera la forma de la universalidad, la intelectualidad.”*¹⁴

La diferencia entre ambos autores radica en lo siguiente: para Hegel lo relevante es presentar a la libertad del individuo moderno como un resultado del desenvolvimiento del espíritu a lo largo de la historia, la libertad debe ser alcanzada y desarrollada en este proceso y no ser un mero postulado. Distinto es el objetivo de Rousseau, quien presupone una libertad primitiva destruida por el arrebató de las pasiones, el surgimiento de las necesidades y la aparición de la propiedad privada, cuestión que no puede ser resarcida pero da el paso para una adecuada solución a los problemas generados a través del Contrato Social, acuerdo emanado de los individuos que conforman una nación. Para comprender lo anterior debemos considerar que la argumentación naturalista buscaba defender los derechos de la incipiente burguesía frente a los poderes del monarca y la aristocracia, es por eso que debían presuponer la existencia de ciertos derechos (de propiedad, libertad de expresión, etc.) emanados de una libertad inherente al sujeto (sea emanada de directamente de Dios o de su naturaleza), los cuales no podían ser vulnerados por dichos poderes.

A su vez este arquetipo posee otra característica ya anteriormente enunciada: la de no poseer grandes necesidades, de lo cual se deriva una relación “tranquila” con su medio, muy distinta a la predisposición del hombre en estado natural propuesto por Hobbes, que vive constantemente sometido a los perjuicios de la guerra y la escasez. El buen salvaje no siente una gran desgracia en la falta de habitación¹⁵, en el encuentro con animales salvajes¹⁶, ni menos en las enfermedades¹⁷.

¹⁴ Cordua Carla, “Selección de Textos Políticos de Hegel”, www.cepchile.cl/dms/archivo_1036_637/rev54_cordua.pdf. Pág. 33

¹⁵ “No es, pues, una gran desgracia, para los hombres primitivos, ni sobre todo un gran obstáculo para su conservación la desnudez, la falta de habitación y la privación de todas esas frivolidades que nosotros

Es esta “falta de negatividad” la que a Hegel le parece complicado, toda vez que no existe en la voluntad natural ni un impulso por superarse, por negar su realidad inmediata y mediante ello trabajarse para alcanzar la libertad. Al respecto, Carla Cordua señala: “*De acuerdo con estos juicios sobre la voluntad natural, el hombre es o naturalmente bueno o por naturaleza malo. En cuanto la voluntad posee tal contenido inmanente se presenta, en principio, como algo bueno; pero también puede aparecer como contrario a la libertad, o negativo,.... Si el contenido natural es un obstáculo para el espíritu es digno de ser aniquilado.....Pero, en definitiva, el juicio de que el hombre es originalmente malo es superior al otro por cuanto pone en evidencia que los hombres necesitan cultivarse.*”¹⁸

La Perfectibilidad, pasión y necesidades en su relación con la corrupción

“Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces incurables; por que el enfermo no quiere curarse y se sustrae del único principio por obra del cuál pudiera suceder esto.”

Immanuel Kant, Antropología (1789)

Cabe determinar ahora el por que este ser natural deviene ser social. La primera clave esta dada por el autor en la **facultad de perfeccionarse**, la cual nos diferenciaría de los animales, al respecto señala: “*facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las otras y que reside tanto en la especie como en el individuo; entre*

creemos necesarias. Si no tienen la piel velluda, ninguna falta les hace en los países cálidos, y en los países fríos saben bien aprovecharse de las de los animales que han vencido. Si no tienen más que dos pies para correr, tienen dos brazos para proveer a su defensa y a sus necesidades.”Discurso, Pág. 32

¹⁶ “Pero viviendo el hombre salvaje dispersado entre los animales y encontrándose desde temprana edad en el caso de medir sus fuerzas con ellos, establece pronto la comparación y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos le exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles.” Ídem, Pág. 28

¹⁷ “Con tan pocas fuentes verdaderas de males, el hombre en su estado natural apenas si tiene necesidad de remedios y menos todavía de medicinas.”Ídem, Pág. 31

¹⁸ Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel, Pág 19

tanto que un animal es al cabo de algunos meses, lo mismo que será toda su vida, y su especie será después de mil años la que era el primero.”¹⁹

Así, esta posibilidad de ser más, de devenir otro de sí y aún así mantenerse en sí mismo, nos diferenciaría como individuos y como especie de los animales. Es aquí donde se hace presente el elemento de la “negativo” entendiendo a este como el elemento dinámico que permite al sujeto negarse para poder llegar a ser otro de sí. Lo que Rousseau ve como una facultad que da paso a la corrupción de la bondad del salvaje es precisamente el elemento que posibilita su devenir.

Debemos considerar que la perfectibilidad es solo una facultad, por lo que su desarrollo no depende de ella misma. Es aquí donde entran en juego las pasiones y las necesidades que se derivan de esta, solo el reconocimiento de las necesidades emanadas de las pasiones, son las que permiten hacer funcionar o ejecutar dicha facultad.

Al respecto Rousseau señala: *“Mediante su actividad nuestro corazón se perfecciona, pues ansiamos conocer porque deseamos gozar, siendo imposible concebir que aquel que no tenga ni deseos ni temores, se dé la pena de razonar. Las pasiones son el fruto de nuestras necesidades y sus progresos el de nuestros conocimientos porque no se puede desear ni tener las cosas sino por las ideas que de ellas pueda tenerse, o bien simple impulsión de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de toda luz, no siente otras pasiones que las de esta última especie, es decir: las naturales.*”²⁰

Es la satisfacción de las necesidades las que conducen al perfeccionamiento del espíritu, así el autor señala que en todas las naciones del mundo los progresos del espíritu han sido absolutamente proporcionales a las necesidades naturales²¹, pero al mismo tiempo señala que el perfeccionamiento de la razón humana es el que ha deteriorado a la especie y lo que lo ha llevado a su corrupción.

Lo anterior hace patente el carácter ilustrado (aunque suene paradójico) de la filosofía de Rousseau, pues que su filosofía no ponga a la negatividad como cualidad inherente del sujeto, sino como un agregado que corroe su esencia, esta dado por que ve en

¹⁹ Discurso, Pág. 34

²⁰ Discurso, Pág. 35

²¹ “Seríame fácil, si me fuese necesario, apoyar lo expuesto con hechos y hacer ver que en todas las naciones del mundo los progresos del espíritu han sido absolutamente proporcionales a **las necesidades naturales** o a las que las circunstancias las haya sujetado, **y por consiguiente a las pasiones que las arrastrara a la satisfacción de tales necesidades.**” Ídem, Pág. 36

las pasiones un elemento destructivo, que debe ser reprimido y encausado por el uso recto de la razón. Si en Hobbes son las pasiones las que hacen violentas a las personas en su estado de naturaleza, en Rousseau corrompen a las personas en su desenvolvimiento social, dado que contaminan el adecuado desarrollo del espíritu. A mi parecer este es uno de los talones de Aquiles de la Filosofía Roussoniana toda vez que el Contrato Social pretende ser un fundamento del Estado Moderno inspirado en la Razón, pero ¿como puede ser posible lo anterior si se funda en el conjunto de las voluntades individuales, como ya vimos permeadas por las pasiones y su destructiva influencia en el espíritu y la razón? Es precisamente este obstáculo el que intentará salvar con la figura de la voluntad general.

La propiedad privada como herramienta de legitimación de las desigualdades

“Mientras que para Locke la propiedad privada era un derecho natural, para Rousseau se convierte en el germen de todos los males”

Mauro Armíño, Prólogo al Contrato Social

“Si seguimos el **progreso de las desigualdades** en estas distintas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer paso; la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario”

**Juan Jacobo Rousseau, Discurso
sobre las Desigualdades**

Rousseau es uno de los principales críticos ilustrados de la Propiedad Privada. Su crítica no radica en que de esta se derive la apropiación de “lo común”, sino en las consecuencias que emanan de dicha institución. Así la famosa frase con la que comienza la parte segunda del ensayo señala: *“El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.”*²²

²² Ídem, Pág. 57

El filósofo se enmarca dentro de la tradición Inglesa y Francesa de la época, quienes concebían a la sociedad civil como la esfera conformada por las relaciones de intercambio (el mercado), que tenían como base a la propiedad privada y en la cuál los individuos se relacionaban en su condición de trabajadores y propietarios de mercancías. Es precisamente esta tradición el antecedente a partir del cual Hegel desarrolla la sección segunda de la parte tercera de su Filosofía del Derecho²³, y a partir de la cuál Marx desarrollará el rescate del concepto de trabajo, criticando precisamente a esta tradición y a la economía política de la época, el haber puesto a este (al trabajo) como predicado de la propiedad privada y no como su antecedente.²⁴

A lo largo del discurso se desarrolla una relación ambivalente, por un lado se lamenta constantemente la miseria acarreada por las relaciones civiles, pero a su vez estas aparecen como algo inevitable, no por una suerte de predestinación sino por el determinado desarrollo material al cuál se veía enfrentado el ser humano. Al respecto Rousseau señala: *“Pero hay grandes motivos para suponer que las cosas habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces, pues dependiendo la idea de propiedad de muchas otras ideas anteriores que únicamente han podido nacer sucesivamente, no ha podido engendrarse repentinamente en el espíritu humano”*²⁵

Es en este elemento donde se hace patente la idea de necesidad, ya que existiría en algún sentido una relación necesaria entre el desarrollo de la propiedad privada y el desarrollo del sistema de necesidades, lo cuál estaría mediado a su vez por el desarrollo del trabajo en su dimensión colectiva.²⁶

Así, el desarrollo del trabajo en sus diversas dimensiones viene aparejado del desarrollo del sistema de necesidades y del sistema de dependencias²⁷, toda vez que la

²³ La cuál será tratada en el ensayo sobre Marx y Hegel.

²⁴ Para esto ver Los Manuscritos Filosóficos y Económicos, el Trabajo Enajenado.

²⁵ Ídem, Pág. 57

²⁶ “A medida que el género humano se extendió, los trabajos y dificultades se multiplicaron con los hombres. La variedad de terrenos, de climas, de estaciones, obligóles a establecer diferencias en su manera de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos ardientes que todo lo consumen, exigieron de ellos una nueva industria. En las orillas del mar y de los ríos inventaron el sedal y el anzuelo y se hicieron pescadores e ictiófagos. En las selvas construyéronse arcos y flechas y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos cubriéronse con las pieles de los animales que habían matado.” Ídem, Pág. 58

²⁷ “pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho.” Ídem, Pág. 65

división social del trabajo implica depender cada vez más de la producción socialmente producida. Como señala el autor: *“Constituyó ésa la época de una primera evolución que dio por resultado el establecimiento y la distinción de las familias y que introdujo una como especie de propiedad que dio origen al instante a querellas y luchas entre ellos.”*²⁸

De este modo, la incipiente aparición de riquezas habría desarrollado una ambición devoradora que ya no se sostendría en la necesidad, sino en el deseo de colocarse por encima de los otros,²⁹ la maldad de las personas radicaría en la voluntad de dominar al otro, dimensión subjetiva que iría aparejada al proceso de acumulación.

3) Hegel, voluntad singular y voluntad libre

Antes de entrar a desarrollar la relación entre la voluntad singular y la posesión y propiedad privada, debemos contextualizar la posición que ocupa el concepto de voluntad en el sistema hegeliano y específicamente en la Filosofía del Derecho.

Hegel es un admirador de la Revolución Francesa toda vez que ve en dicho proceso histórico la posibilidad efectiva de que la vida de los hombres sea gobernada y organizada por el pensamiento y la razón. Al respecto Herbert Marcuse señala: *“Lo que el hombre piensa qué es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social. El pensamiento, sin embargo, varía con los individuos, y la diversidad de opiniones individuales que resulta de ello es incapaz de ofrecer un principio para orientar la organización común de la vida. A menos que el hombre posea conceptos y principios de pensamiento que denoten condiciones y normas universalmente válidas, su pensamiento no puede reclamar el gobierno de la realidad. Situado dentro de la tradición de la filosofía occidental, Hegel cree que estos principios y conceptos objetivos existen. Y llama razón a su totalidad.”*³⁰

²⁸ Ídem, Pág. 61

²⁹ “En fin, **la ambición devoradora, el deseo ardiente de aumentar su relativa fortuna, no tanto por verdadera necesidad cuanto por colocarse encima de los otros**, inspira a todos una perversa inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia tanto más dañina, cuanto que para herir con mayor seguridad, disfrázase a menudo con la máscara de la benevolencia.” Ídem, Pág. 69

³⁰ Razón y Revolución, Pág. 13

Dado lo anterior, el filósofo se encamina a construir un sistema que conciba un mundo construido y organizado por las leyes de la razón, explicando a la vez cómo esto llega a ser posible en términos históricos. Para responder lo anterior es que construye una lógica que concibe a la razón como “sujeto” (transindividual) y a la vez la considera como un resultado del desarrollo histórico.³¹

Con este objeto edifica una lógica que pone al ser como un sujeto³² animado por los principios de la razón. Esto permite concebir a absolutamente toda la realidad animada por la subjetividad de un sujeto, en este caso la historia humana.

Al respecto Carlos Pérez Soto señala lo siguiente: *“Hegel interpretó el ser mismo de la naturaleza (y no solo sus formas) como objetivación de la historia humana, abandonando la multiseccular idea de que la naturaleza es una realidad exterior o independiente de la existencia humana.”*³³

La “Filosofía del Derecho” se encuentra organizada en función de los distintos niveles de desarrollo de la voluntad de un sujeto (un pueblo y a su vez los individuos que lo conforman) libre porque ya ha alcanzado su libertad. A su vez las diversas mediaciones existentes en el Estado (el derecho propiamente tal, la sociedad civil, la familia, etc.) están dadas en función del desarrollo de dicha voluntad y se encontrarán encaminadas a conciliar posiciones entre las diversas voluntades (por ejemplo a la voluntad general con la voluntad particular).

Las instituciones sociales aparecen como el objeto de la voluntad libre o su realización objetiva y no como mera exterioridad puesta por una voluntad ajena. *“Las ideas y las instituciones del derecho proceden del querer consciente, inteligente y libre de los hombres. La libertad que se conoce y se quiere constituye el contenido sustancial y el*

³¹ *“El término que designa a la razón como historia es espíritu (Geist), lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad, no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha para adaptar al mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.”* Ídem, Pág. 16

³² “La lógica de Hegel no es simplemente una lógica del ser o incluso del devenir. Lo crucial en ella no es que el ser deviene sino el que eso que deviene es un sujeto.” Pérez Soto Carlos, *Sobre Hegel*, Metales Pesados, colección Contrapunto, 2006. Pág. 74

³³ Ídem, Pág. 62

propósito último de ese conjunto de existencias reales que se conoce como el sistema jurídico.”³⁴

La construcción de la Voluntad en la filosofía Hegeliana

La lógica de Hegel se encuentra animada por la esencia, la cual consiste en la constante actividad de devenir del ser, no del tranquilo devenir sino de uno tortuoso toda vez que eso que deviene es un sujeto. La actitud del filósofo frente a la contradicción de las categorías del pensamiento, es muy distinta a la adoptada por Kant. Allí donde este vio un límite, su predecesor encontró el elemento dinamizador de su lógica, la negatividad. Es esta actividad en el ser la que permite suvertir todo lo fijo que hay en el (las categorías y su contenido) y a su vez contenerlo como momentos de éste, o sea superarlos. La superación no implica la disolución o destrucción de lo particular, sino la actividad de mediación a través de la cuál estos pasan a ser momentos (reales y efectivos) de algo mayor que los contiene y que solo es en términos efectivos, a partir de aquellos.

Es precisamente esta lógica la que nos permite abordar el concepto de voluntad desarrollado en la “Filosofía del Derecho”; así podremos comprender a la voluntad en su dimensión universal, particular y singular o individual. Lo relevante es considerar a la voluntad no como un atributo del individuo, sino como la actividad que lo constituye en cuanto sujeto libre, por que en la filosofía hegeliana lo relevante del ser es su funcionar³⁵, en ese sentido un individuo que no desea y no tiene voluntad no es individuo.

Para Hegel *“Tener voluntad quiere decir, en general, ponerse como un universal existente, como un yo que lo refiere todo a sí mismo y puede, también, negarlo todo”*.³⁶

Este es precisamente el primer momento: el de la universalidad, y al igual que el pensamiento contiene los tres modos lógicos, la universalidad, la particularidad y la singularidad o individualidad. El momento de la universalidad es el que permite a la voluntad poder abstraerse de todas las cosas y afirmar su libertad en su capacidad de ser por sí mismo dado que no necesita lo externo (las cosas) y dado que todo lo externo es en

³⁴ Explicación sucinta de la filosofía del Derecho, Pág. 6

³⁵ “En la lógica Hegeliana en cambio, es el “funcionar el que hace el ser de algo: si no funciona no es”. Sobre Hegel, Pág. 87

³⁶ Explicación sucinta de la filosofía del Derecho, Pág. 36

referencia a ella. Este primer momento, el de la absoluta identidad consigo mismo, demuestra su pobreza en la incapacidad de ser real³⁷, toda vez que la libertad de su pensamiento no logra permear ni realizarse en lo objetivo, es por esto que se da el paso al segundo momento el de la particularidad, donde la voluntad no solo desea, si no que desea algo particular.

Así, la afirmación de la voluntad libre no solo esta dada en su capacidad de mantenerse igual a si misma, sino también en poner ella misma el contenido que la determina, enfrentándose a lo objetivo, haciéndolo suyo y volviendo sobre si. Al respecto, Carla Cordua señala: *“La voluntad es síntesis de universalidad y particularidad, o es individualidad. Como es ella misma quien pone el contenido que la determina, la síntesis de lo general y lo particular producida por esta actividad de negar constituye una relación de auto-determinación... En esto, precisamente reside la libertad de la voluntad: en la medida en que ella está determinada por algo particular no se lo debe más que a sí misma.”*³⁸

En términos lógicos la individualidad concreta es el concepto: *“El concepto es el universal o el todo que retorna en sí mediante su particularización: en cuanto proceso es el origen de toda actividad, de toda vida y de toda conciencia.”*³⁹

Aquí llegamos a un punto fundamental para el desarrollo de nuestro trabajo, la individualidad para Hegel esta dada en términos lógicos por una mediación entre lo universal y lo particular, es la manera que tiene el universal de hacerse real mediante su actualización. Es por esto que para el filósofo la individualidad no es lo particular (o el conjunto de particulares) frente al universal como para el individualismo metodológico, ni tampoco existe un universal que disuelve a lo particular, sino una realización sintética de ambas dimensiones.

Para llegar a constituirse la voluntad como universal y libre, deberá desdoblarse, o sea enfrentarse al mundo de las cosas no libres, ser en ellos y a través de ellas relacionarse con otras voluntades, para afirmarse en dicha mediación y retornar a si misma. Este

³⁷ “Lo «real» viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón.” Razón y Revolución Pág. 17

³⁸ Explicación sucinta de la filosofía del Derecho, Pág. 9

³⁹ Ídem, Pág. 10

mediación con lo otro exterior solo puede realizarse a través de la actividad del concepto, dado que la voluntad debe desear cosas particulares para poder afirmarse en dicha actividad. Solo luego de ese recorrido la voluntad se hace verdaderamente infinita, dado que resulta ser objeto de la voluntad, su propia libertad.

Como señala Carla Cordua: *“La voluntad verdaderamente infinita, de la que ha desaparecido la diferencia entre contenido y forma, es la voluntad en si y para si. Ha dejado de ser, además, mera posibilidad o voluntad implícita y se ha convertido en actualmente infinita porque su exterioridad es idéntica a su interioridad. Lo cual quiere decir: la voluntad plenamente desarrollada en relación consigo existe también exteriormente como mundo de instituciones sociales y políticas en el Estado Moderno.”*⁴⁰

En relación a la voluntad en general, a las voluntades singulares se les llama lo subjetivo, toda vez que son aspectos de la voluntad en su dimensión objetiva. De la voluntad de individuos singulares se dice por ello, que: *“(a) es la forma pura, la unidad absoluta de la autoconciencia consigo. Constituye el yo = yo que es totalmente interno y se funda en si de manera abstracta. Representa a la mera certeza pura de si, en contraste con la objetividad de la voluntad, que representa a la verdad; (b) es la particularidad de la voluntad en cuanto arbitrariedad.”*⁴¹

El Derecho Abstracto y la Personalidad

Como ya lo señalamos, la voluntad alcanza su libertad, para eso debe desarrollarse a lo largo de varias etapas, a cada una de las cuales corresponde un concepto, según su grado de desarrollo. En el Derecho Abstracto la voluntad solo es capaz de querer cosas singulares, de dicha inmediatez se deriva el concepto de personalidad: *“Su manera de darse existencia es poniéndose en una cosa particular externa, tomando posesión de ella. La voluntad inmediata se establece como la esfera del derecho abstracto, la forma más elemental del derecho o de la idea de justicia.”*⁴²

Solo existe personalidad cuando existe un yo absolutamente abstraído, o sea que es capaz de afirmarse a si mismo a partir de su negación de todo lo exterior: *“El yo abstracto*

⁴⁰ Ídem, Pág. 22

⁴¹ Ídem, Pág. 26

⁴² Ídem, Págs. 31 y 32

es aquel que niega y suspende todo límite y todo valor independiente. Cuando el saber de sí se ha hecho objetivo en este sentido y la subjetividad se conoce como tal en su absoluta independencia, surge la personalidad”⁴³ Lo anterior se reafirma en la siguiente frase de la Fenomenología del Espíritu: *“Del mismo modo que la conciencia que surge como razón abriga de un modo inmediato en sí esta certeza, así también el idealismo la expresa de un modo inmediato: yo soy yo en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del no de ser de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia”*.⁴⁴

Solo una persona puede ser sujeto de derechos, es por eso que la personalidad es el fundamento del derecho abstracto, a su vez a causa de su carácter abstracto *“las normas obligatorias de este derecho son negativas o se limitan a prohibir que la personalidad y lo perteneciente a ella sea vulnerado”*⁴⁵

Así en esta etapa, la voluntad individual se caracteriza por a) Ser un yo totalmente abstraído; b) Salir de su abstracción para ponerse en una cosa particular externa y; c) A través de su relación con las cosas no solo toma posesión de ellas y a la vez se trabaja⁴⁶, sino también se relaciona con otras autoconciencias independientes o voluntades singulares. Es a través de este movimiento que la voluntad podrá ascender y desarrollarse para alcanzar su carácter absoluto y libre.

⁴³ Ídem, Pág. 38

⁴⁴ Hegel Guillermo Federico, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica., traducción de Wenceslao Roces, decimocuarta reimpresión. Pág. 144

⁴⁵ Explicación sucinta de la filosofía del Derecho, Pág. 39

⁴⁶ El concepto de trabajo será desarrollado en el ensayo que trata sobre la relación entre Marx y Hegel, aquí lo relevante es establecer que en la filosofía Hegeliana el trabajo no solo provoca modificaciones en lo “exterior”, también modifica a la voluntad actuante, la trabaja según los principios de la razón.

4) Hegel, El papel de la propiedad privada en la afirmación de la voluntad singular.

*“El hombre es un ser pensante Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundoPuede llegar a descubrir que la historia es una constante lucha por la libertad, que la individualidad del hombre exige que éste posea la **propiedad** como medio para realizarse plenamente, y que todos los hombres tienen igual derecho a desarrollar sus facultades humanas.”*

**Herbert Marcuse, Razón y
Revolución**

La sección primera del Derecho Abstracto corresponde a La Propiedad, y en el primer párrafo señala que la persona para existir como idea debe darse una esfera externa de libertad, lo inmediatamente diferente del Espíritu Libre es lo exterior, o sea las cosas, solo allí podrá realizarse. A continuación señala: *“La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía, no teniendo aquella en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas.”*⁴⁷

Así de la libertad del hombre deriva su derecho a poseer lo exterior. Esto lo afirma la actividad de la voluntad, la cual se relaciona con eso que posee como si este no tuviera ni en sí ni para sí, para la voluntad singular se confirma a través de su acción que las cosas no son subsistentes por sí. En la Fenomenología del Espíritu el autor señala: *“Se comporta pues hacia ella (hacia la realidad) como un idealismo”*,⁴⁸ toda vez que le niega subsistencia a las cosas externas e intenta adecuar la realidad a las leyes del pensamiento. La verdad de la voluntad singular a la larga se desvanecerá y el desarrollo de la voluntad libre demostrará que las cosas ofrecen resistencia a la voluntad y poseen organicidad propia, puesto que la *“coseidad”* se encuentra animada en última medida por la subjetividad.⁴⁹

Lo constitutivo de la posesión radica en tener algo externo en mi poder, su *“debilidad”* frente a la propiedad (que es la verdad de la posesión) radica en su carácter subjetivo, toda vez que la motivación que llevo a la voluntad a apropiarse de la cosa está

⁴⁷ Hegel Guillermo Federico, *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, México, 1980, traducción de Angélica Mendoza de Montero. , Pág. 71

⁴⁸ Fenomenología del Espíritu, Pág. 143.

⁴⁹ Hegel historizó la facultad de conocer Kantiana y supero su formalismo, toda vez que tanto la forma como el contenido de lo objetivo, esta puesto por la historia humana.

dado por una necesidad natural, por un impulso o por el mero arbitrio. En las relaciones de propiedad, en cambio, la relación con la cosa cambia de carácter y reviste un carácter objetivo (o sea la voluntad se hace objetiva, real), pasa de ser una voluntad animada por sus apetitos variables, a ser un miembro reconocido de una sociedad gobernada por leyes. *“Esta mediación me da una objetividad que me faltaba antes: me reconozco en mi propiedad y, en ese sentido, es mediante ella que soy, por primera vez, voluntad actual, efectiva. La voluntad que se objetiva supera su confinamiento en la mera subjetividad; por eso la propiedad representa una superación de la posesión, o la verdad de esta, y constituye una institución jurídica en vez de una mera relación de poder.”*⁵⁰

Cabe destacar que en dicho momento lo que se “gana” para la conciencia en cuanto voluntad singular es la objetividad de la voluntad, dado que pasa de su universalidad abstracta a su realización objetiva, cuestión central para el desarrollo del espíritu, puesto que la razón solo es tal cuando se realizó de manera efectiva y actual, solo así podrá gobernar la vida misma. A su vez, si lo miramos desde una perspectiva general, lo que aquí se ha ganado es la incorporación de los objetos al mundo subjetivo: *“La institucionalización de la propiedad privada significa para Hegel que los «objetos» han sido finalmente incorporados al mundo subjetivo”*.⁵¹

A Hegel le interesa criticar a quienes ponen a la propiedad como un medio para establecer las necesidades, en cambio le interesa afirmar a la propiedad como una primera forma de afirmar la libertad. Así, esta resulta ser una institución animada por la libertad de los individuos reafirmando así su carácter esencial y no subordinado a las necesidades naturales.⁵²

La relación entre la voluntad y la cosa tiene tres momentos:

- La Toma de posesión inmediata (forma positiva).
- El uso de la cosa (forma Negativa).
- La Enajenación (forma Infinita).

⁵⁰ Explicación Sucinta, Págs. 44 y 45

⁵¹ Razón y Revolución, Pág. 79

⁵² “Lo que de verdad vale, sin embargo, es el punto de vista de la libertad; desde este la propiedad se revela como la primera forma de existencia de la libertad y, en este sentido, manifiesta ser un fin esencial y no un medio al servicio de otra cosa”, Explicación Sucinta, Pág. 45

Cada momento representa un desarrollo de la relación orientado a afirmar en diversas esferas a la voluntad individual, así la toma de posesión resulta ser una forma inadecuada, toda vez que la voluntad en cuanto universal no puede coincidir inmediatamente con la cosa, siendo la formación de las cosas la forma más adecuada a la idea en cuanto unifica lo objetivo y lo subjetivo.⁵³ Por tanto lo exterior es modelado por la subjetividad en cuanto universal, la objetividad es trabajada por lo subjetivo, quien le da forma.

Así también el hombre necesita tomar posesión de si mismo, su cuerpo es la expresión “exterior” de lo “interior”, o sea la voluntad, por lo que considerado como mero objeto no es más que algo natural. Lo anterior sugiere la necesidad que tiene la voluntad singular (el hombre) de trabajarse, de cultivar su espíritu, para así tomar posesión sobre el móvil (su cuerpo) que le permite objetivarse y así relacionarse con lo exterior.”*Solo mediante el cultivo del cuerpo y del espíritu propios y, especialmente, concibiendo la libertad de la autoconciencia, toma posesión de si y se convierte en propiedad suya y de nadie más*”.⁵⁴

En este segundo momento, el del uso, se supera el estadio según el cuál la cosa es lo negativo para la voluntad dado que su forma no coincidía con la forma adecuada para el universal) y ahora la voluntad aparece como lo positivo, que niega la subsistencia de las cosas. El uso de las cosas hace explícito a la voluntad que ellas solo existen para dar satisfacción a sus necesidades y revela que estas carecen de si mismidad y que solo son en referencia a la voluntad que las anima.

El tercer momento resulta ser el más relevante, puesto que para realizarse es necesario relacionarse con otras voluntades independientes, aquí aparece la figura del contrato que es de por si un progreso de la razón, toda vez que el intercambio supone que ambas partes se reconozcan como tales y en su calidad de propietarios. Al respecto Carla Cordua señala: “*Aunque los contratantes no sean conscientes mas que de sus necesidades, de su bienestar y utilidad al contratar con otros, lo que opera aquí en si es la idea de la existencia verdadera de la personalidad libre, que no puede realizarse mas que en una*

⁵³ “Ella es, en todo caso, la manera de tomar posesión que resulta mas adecuada a la idea o a lo absoluto, por cuanto unifica lo objetivo y lo subjetivo”. Ídem, Pág. 52

⁵⁴ Ídem, Págs. 52 y 53

*comunidad de existencias libres. Esta comunidad en gestación da un paso adelante mediante el contrato, que presupone la formación de una **voluntad común**.*”⁵⁵

En el resultado del movimiento constatamos que lo relevante no era la relación con las cosas, sino el como dicha relación impulsa a la voluntad a relacionarse y reconocerse con otras autoconciencias independientes en cuanto tales y en su calidad de propietarios. En este reconocimiento que opera con independencia de la conciencia (aquí utilizo el concepto de manera coloquial) de los implicados, es que se gana la formación de la “voluntad común”.

El Contrato

A través del contrato las relaciones de propiedad se transforman, así la parte externa de la propiedad (la cosa) pierde importancia y ahora lo relevante pasa a estar en el concurso de las voluntades: *“El contrato es una relación objetiva, una institución social, en la que puedo participar solo en cuanto soy reconocido como propietario y reconozco por lo menos a una persona, distinta de mi mismo, que posee la misma condición”*.⁵⁶

A su vez el contrato pone en evidencia una contradicción: la voluntad que es propietaria no pierde su condición a pesar de desprenderse de la cosa, esto porque solo ella puede disponer de la cosa por lo que debe consentir en su enajenación. De este modo la identidad de las voluntades se produce en que ambas deben consentir en la enajenación deseada por la otra parte, así mediante el contrato la condición de propietario no esta dada por la relación que la voluntad tiene con una cosa externa, sino por la relación contractual que se tiene con otra voluntad libre.⁵⁷

⁵⁵ Ídem, Pág. 54

⁵⁶ Ídem, Pág. 65

⁵⁷ “El contrato funda una comunidad de voluntades gracias a la cual enajeno mi propiedad sin perder mi condición de propietario; pues, mediante el contrato ya no soy propietario debido a mi relación con una existencia externa sino debido a que tengo una relación contractual con otra voluntad propietaria.” Ídem, Pág. 65

El contrato realiza una necesidad del concepto efectuando una unidad de las voluntades particulares que en principio renuncian a sus diferencias para expresarse como “voluntad común”, pero inmediatamente Hegel nos advierte lo siguiente:

-El contrato emana del albedrío de voluntades particulares.

-La voluntad que aquí resulta emana de dos voluntades por lo tanto es común, “*Pero de ninguna manera es voluntad universal en sí y por sí*”.⁵⁸

-El objeto del contrato es una cosa singular externa.

A Hegel le interesa dejar muy claro que tipo de cosas pueden ser objeto de un contrato, entre otras cosas con el objeto de criticar la opinión kantiana según la cuál el matrimonio sería un contrato y la posición de los contractualistas del derecho natural en relación al fundamento del Estado. Es a partir de esta premisa que podremos hacer una revisión de las críticas que desde Hegel se le puede hacer al Contrato Social como fundamento del Estado Moderno.

5) Rousseau, La Voluntad general y el Contrato social

Si el discurso sobre las Desigualdades intenta desentrañar las bases materiales que provocaron el paso del hombre de su estado natural a su estado civil con su consecuente extrañamiento, el Contrato Social pretende sentar las bases de un nuevo Estado que logre reconciliar las contradicciones generadas en el seno de la sociedad civil.

Este desafío es emprendido por el autor dentro de la tradición de los tratadistas del derecho natural moderno, quienes consideraban que “*la comunidad política se ha constituido mediante un contrato celebrado entre los hombres; los hombres aislados decidieron en un determinado momento supuestamente histórico celebrar un pacto por el que renunciaban a parte de su libertad para entrar en un cuerpo social que les garantizaba mayor seguridad y comodidad. Esta idea del pacto o contrato social está presente en todos los tratadistas del derecho natural de la Edad Moderna y debe ser considerada como una*

⁵⁸ Filosofía del Derecho, Pág. 92

pieza clave para caracterizar esta nueva forma de la razón jurídica frente a la jurisprudencia anterior”⁵⁹

Así, el contractualismo es desarrollado como fundamento del Estado moderno, toda vez que solo un pacto inspirado en los principios de la razón podría ser el fundamento suficiente para que los individuos aceptaran libremente superar la desigualdad moral instalada en el orden civil y a su vez dicho pacto debía de otorgarles una esfera de realización de la libertad superior a la ejercida en la inmediatez de su estado natural.

El Contrato Social

Nuestro autor ve en la aplicación de los principios de la razón a la realidad, la posibilidad efectiva de superar las desigualdades morales engendradas en el orden civil. La gran pregunta que rodea su Filosofía Política es la de como establecer mecanismos que permitan que dichas leyes rijan el orden social, considerando que este se encuentra conformado por múltiples voluntades que desean cuestiones diversas.

Rousseau ve en el Contrato Social la posibilidad efectiva de fundar un Estado regido por los principios de la razón, cuestión que se desarrolla desde una doble dimensión: instituyente e instituida. Así la dimensión instituyente estaría dada por una “convención anterior”⁶⁰ (anterior al ejercicio efectivo de la democracia) según la cuál la voluntad general de los ciudadanos conformaría la soberanía, la cual sentaría las bases para la dimensión instituyente, dada por el ejercicio democrático (en su dimensión deliberativa) y la existencia de las instituciones estatales propiamente modernas.

Es este acuerdo fundante el que viene a resolver el problema generado por el orden civil, en el cuál se vive en un constante estado de inseguridad, donde rige la ley de la fuerza

⁵⁹ (Carpintero, 1999: 193-194) citado en “Hegel y su Filosofía del Derecho”.

⁶⁰ “En efecto, si no hubiera una convención anterior, ¿en dónde estaría la obligación, a menos que la elección fuese unánime, de los menos a someterse al deseo de los más? Y ¿con qué derecho, ciento que quieren un amo, votan por diez que no lo desean? La ley de las mayorías en los sufragios es ella misma fruto de una convención que supone, por lo menos una vez, la unanimidad.” Rousseau Juan Jacobo , *El Contrato Social*, Biblioteca EDAF, 1989, España. Pág. 13

y la de quienes se atribuyen derechos sobre otros⁶¹. Frente a esto, la convención aparece como el único fundamento legítimo para sentar las bases de un Estado. Su legitimidad emana precisamente de que su existencia no resulta de una imposición externa (como la fuerza), sino de la libre aceptación de los ciudadanos de la “polis” quienes se someten al designio de su propia voluntad.

Podríamos suponer que la existencia de agentes racionales y morales es una condición de posibilidad para el establecimiento de dicho contrato, pero en la exposición aparecen en orden inverso, al respecto señala: *“La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían.”*⁶²

Así, es la instauración de este nuevo orden lo que le da un carácter moral a las acciones de los individuos o a lo menos lo posibilita. El autor parece sortear dicho obstáculo poniendo la conveniencia del pacto en la esfera del deseo. *“El hombre pierde su libertad natural y el derecho limitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee.”*⁶³ Así la moralidad es una cuestión a desarrollar posteriormente, un objetivo a realizar, puesto que la motivación de los ciudadanos estaría dada por el deseo de mantener y defender su propiedad, cuestión que en el estado previo solo se sustenta en la fuerza y en la posesión. La instauración del Derecho de propiedad es lo que le da sustento al acto de posesión: *“El derecho del primer ocupante, aunque es más real que el de la fuerza, no es verdadero derecho sino después de establecido el de propiedad. El hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le convierte en propietario de un bien cualquiera, le excluye del derecho a o demás. Adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad. He allí la razón por la cual el derecho de primer ocupante, tan débil en el*

⁶¹ “Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres.” Ídem, Pág. 8

⁶² Ídem, Pág. 19

⁶³ Ídem, Pág. 19

estado natural, es respetable en el estado civil. Se respeta menos por este derecho lo que es de otros, que lo que no es de uno."⁶⁴

El contrato social suple la desigualdad moral y física por una igualdad moral, dado que en relación al derecho y al ejercicio de convenciones todos son iguales, más aún si el sometimiento a ambas es voluntario. Dicha igualdad no solo es moral sino también legítima.⁶⁵

A Rousseau le interesa sostener que el contrato social es una institución que viene a ampliar la esfera de la libertad individual y no ha reducirla, es en un Estado con dicho fundamento donde se puede ser más libre sin necesidad de restringir o enajenar una cuota de libertad, como si ocurre en la filosofía de Kant donde el derecho es comprendido desde una dimensión negativa. Al respecto señala: *"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes."*⁶⁶

Lo anterior se ratifica en la relación que el autor hace entre moral, libertad y ley, toda vez que es la obediencia a la ley (auto-impuesta) la que hace libre a los ciudadanos⁶⁷, separándose así no solo de un concepto negativo del derecho (como límite de la libertad individual) si no también de una comprensión de libertad negativa, entendiendo a esta como una libertad sin límites.

Así la voluntad de los particulares puesta en común y expresada en la voluntad general no implica una enajenación de la libertad individual, sino una asociación que permite conseguir más fuerza para conseguir lo que se tiene⁶⁸. En última instancia el

⁶⁴ Ídem, Pág. 20

⁶⁵ "El pacto fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima, a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, las cuales, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento vienen a ser todas iguales por convención y derecho." Ídem, Pág. 6

⁶⁶ Ídem, Pág. 14

⁶⁷ "Podríase añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad." Ídem, Pág. 19

⁶⁸ "En fin, dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene." Ídem, Pág. 15

contractualismo de Rousseau coincide con Locke, toda vez que la defensa de la libertad individual es principalmente la defensa de la propiedad privada.

La Convención y los problemas de forma

La voluntad general es la expresión de la voluntad de un pueblo y no es una sumatoria de voluntades particulares contingentes, a su vez la forma en la cuál se expresa dicha voluntad es la convención. El problema formal parece evidente, si la voluntad general solo puede desear el bien común dado que materializa en su ejercicio a la libertad y la razón, ¿Cómo va a ser posible que su forma de expresión sea la utilizada por las voluntades singulares de por si arbitrarias?, ¿Si en las convenciones el objeto es exterior, poner a esta como forma de expresión de la voluntad general no implica atribuirle al Estado una forma exterior en relación a los sujetos que lo constituyen?

La primera de las dudas que aquí surgen intenta ser abordadas por el autor de la siguiente manera:

Frente a la diferencia entre la voluntad de todos (conjunto de voluntades particulares) y la voluntad general que persigue de por si el bien común, el autor nos propone el siguiente método: “Suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general.” No queda muy claro el como esta “recomendación” se traduce en un ejercicio efectivo de las instituciones democráticas, pero hace patente la confianza que el filósofo tenía en el ejercicio democrático, entendiendo a esta como el gobierno de las mayorías.

Otro obstáculo a resolver está dado por la pertinencia de la aplicación de los principios de derecho civil a este contrato sui generis, así declara inaplicable el principio según el cuál los compromisos contraídos con uno mismo no generan ninguna obligación, *“porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y de obligarse para con un todo del cual se forma parte.”*⁶⁹

Finalmente frente a la posibilidad del soberano de enajenar una parte de su soberanía dado que en principio las cosas que son objetos de un contrato son objeto de

⁶⁹ Ídem, Págs. 16 y 17.

enajenación, el autor señala: *“Violar el acto por el cual existe, sería aniquilarse, y lo que es nada, no produce nada”*.⁷⁰

Las críticas a lo inadecuación formal existente entre la convención y la voluntad general serán desarrolladas en la próxima sección, donde abordaremos las apreciaciones desarrolladas por Hegel. Solo cabe recalcar que desde una dimensión histórica la relación efectuada por Rousseau tiene pleno sentido, fué en el derecho privado donde históricamente se había expresado formalmente la libertad de los particulares. Precisamente, el desarrollo del intercambio y consecuentemente del mercado, implicó reconocer la posibilidad de los particulares de ser propietarios, vendedores y compradores, es por eso que los contractualistas en su disputa con los gobiernos absolutistas y la aristocracia, recurren a dicha área del derecho para afirmar la defensa de las libertades individuales. Desde nuestra época, y a partir del desarrollo del constitucionalismo, el reconocimiento de los derechos humanos y de los derechos de segunda y tercera generación, el marco formal expresado por Rousseau nos parece anticuado, pero debemos comprender la construcción de su modelo en términos situados, comprendiendo que en una disputa las partes utilizan las herramientas que tengan a mano para afirmar sus posturas.

6) La crítica de Hegel a la idea de contrato social

“La intromisión de estas cuestiones, como también de las referentes a la propiedad privada en general a la relación estatal, ha producido en el Derecho Público y en la realidad las más grandes confusiones... Si, de una parte, los dos puntos de vista son distintos, tienen en común el haber transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada.”

Hegel, Filosofía del Derecho

En esta última parte del trabajo, analizaremos las críticas de Hegel a la idea de contrato social en cuanto convención como fundamento del Estado Moderno, para eso realizaremos una revisión del concepto de Estado desarrollado por Hegel, a partir de lo cual

⁷⁰ Ídem, Pág. 17

analizaremos las críticas desarrolladas por el autor, en defensa precisamente de dicho modelo.

Hegel y El Estado

Esta es una de las temáticas más desarrolladas en las investigaciones que dicen relación con el pensamiento del autor. Si en la década de los 40 se intentó posicionar a Hegel como el antecedente de los gobiernos totalitarios, hoy existe bastante consenso entorno a lo errado de esta idea.⁷¹

La “Filosofía del Derecho” fue publicada en 1821 cuando el autor se encontraba en Berlín ejerciendo como profesor universitario. En ella aboga por la instauración de una Monarquía Constitucional, reivindicación progresista si consideramos que el mismo vivió toda su vida bajo una Monarquía Absoluta.

Admirador de las posibilidades que abrió para la libertad la Revolución Francesa, es a su vez crítico del Terror, al cual le dedica una sección en la Fenomenología de Espíritu. Podríamos caracterizar al autor como un conservador, toda vez que está dispuesto a realizar las reformas que se requieren para fundar un Estado que se inspire en los principios de la Razón, pero cree que esto solo será posible logrando conciliar dichas reformas con un profundo apego a la tradición.

La propuesta hegeliana esta compuesta por un entramado de mediaciones que intenta conciliar la autonomía individual (ganada en la revolución francesa) con la efectividad de una comunidad mediados ambos elementos por la religión auténticamente cristiana (el Luteranismo), pudiendo así contener dentro del Estado las contradicciones generadas principalmente en el seno de la sociedad civil, o sea las contradicciones generadas por el mercado.

Solo en el Estado la libertad se hace efectiva, puesto que esta solo puede estar dada por el reconocimiento mutuo de individuos libres, que a partir de dicho reconocimiento se

⁷¹ Una de las primeras defensas serias esta dada por Herbert Marcuse en el libro Razón y Revolución, posteriormente cabe destacar la biografía realizada por Terry Pinkard , a su vez dentro de los principales anti-hegelianos podemos encontrar a Karl Popper quien sitúa a Hegel y Platón como antecedentes del totalitarismo de Marx y a Bertrand Russell. Jon Steward realiza una compilación sobre las diversas críticas realizadas al autor en su libro “Mitos y Leyendas de Hegel”.

dan las instituciones sociales y políticas que les permiten mantener su condición de propietarios, de ciudadanos (en relación al Estado) y de padres de familias.

Crítica a la idea de Convención como vehículo de expresión de la voluntad general.

Para desarrollar nuestra crítica debemos considerar los elementos que conforman el contrato:

- El contrato tiene su origen en el arbitrio.
- La voluntad idéntica es puesta por las partes contratantes.
- El objeto del contrato es una cosa exterior individual, puesto que solo estas son objeto de enajenación.

Para Hegel, el libre arbitrio es aquella etapa del desarrollo de la libertad en la cual su forma universal (la capacidad de abstraerse de lo real y de ser por si misma) depende de algún contenido dado interna o externamente, esto es un supuesto material toda vez que la voluntad universal debe dirigirse a cosas singulares para poder realizarse, o sea conformarse como voluntad singular actual. Al respecto, Carla Cordua señala: *“Es preciso que tenga un objeto o quiera algo determinado. Pero, por la otra, en cuanto ella es reflexión en si, tiene a este objeto suyo por uno cualquiera entre otros, por un fin meramente posible. Esta combinación de elementos integrantes hace la arbitrariedad del libre arbitrio: una voluntad cuyo fin no tiene otro valor que el de haber sido tomado como fin suyo por esa voluntad.”*⁷²

Como señalamos anteriormente, la defensa que Hegel realiza del Estado y sus fundamentos esta dada por considerar a este como condición de posibilidad para el desarrollo de la libertad y la moralidad de un pueblo. Lo anterior es lo que motiva las críticas a la convención como forma de expresión de la Voluntad General, toda vez que homologa la voluntad del espíritu a la voluntad singular, de por si arbitraria, dando paso a la obstinación o el no reconocimiento del Estado: *“Es posible, entonces, optar por la pasión contra la voluntad, por el arbitrio contra la libertad; sólo será necesario ser consecuente (si se quiere discutir) y reconocer que si se persiste en esta posición uno se*

⁷² Explicación Sucinta, Pág. 16

opone al Estado, a cualquier Estado, se destruye a la vez toda organización y toda libertad positiva, toda libertad de actuar, proyectar, realizar y conformarse con la acción racional.”⁷³

Las convenciones, en cuanto expresión de una voluntad, no aseguran la conformidad de esta con los principios de la acción racional (tampoco lo niegan de por sí), toda vez que son la expresión de una voluntad singular y no de una voluntad racional absoluta, o sea espíritu.

El segundo componente de las convenciones también parece inadecuado a la hora de considerar la forma que debe darse la voluntad general. En los contratos la voluntad idéntica es solo puesta por las voluntades contratantes siendo voluntad común y no en y para sí universal. Lo que aquí se encuentra en juego es que tipo de realidad efectiva corresponde al “pueblo” en cuanto sujeto transindividual, ¿Es posible que en cuanto pueblo pueda constituirse y expresar una voluntad? Hegel cree que sí y su filosofía se encamina a construir una lógica que permita superar por un lado la unilateralidad del pensamiento que solo es capaz de considerar la subjetividad en cuanto yo individual y a su vez permita incorporar dicha individualidad en un sujeto colectivo, que lo contiene sin negar su realidad efectiva.

Así, para Hegel la voluntad de un pueblo debe necesariamente ser en si y para sí, o sea ser subsistente por si misma y no referida a otra voluntad, es esto precisamente lo que no consideran las convenciones toda vez que la voluntad idéntica esta dada por las voluntades singulares de por si exteriores.

El tercero de los elementos está dado por el objeto sobre el cual recae la voluntad, el cual debe ser exterior dado que solo estos son enajenables, la crítica obvia está dada por el carácter no enajenable del Estado y en la imposibilidad que tienen sus miembros de enajenar su soberanía. La crítica más interesante esta dada por la relación externa entre la voluntad y el objeto, de lo que se deriva no solo la posibilidad que tiene esta de desprenderse, sino la inexistencia de una relación interna y necesaria entre ambos.

Para Hegel existe una relación de necesidad entre el desenvolvimiento de la Voluntad Libre y la Idea de Estado, dado que solo en éste y a través de éste, la voluntad puede realizarse en toda su efectividad, la necesidad no significa que lo anterior deba

⁷³ Hegel y el Estado, Págs. 93 y 94

ocurrir dado que no es una teleología, sino que solo en el Estado es posible la realización de la Idea en su dimensión Ética.⁷⁴ Claramente la dimensión formal de las convenciones carecen de dicho requisito, toda vez que son expresión de un grado de desarrollo conceptual de la voluntad, en la cuál esta aún no es idéntica a si misma en cuanto voluntad libre en y para sí.

Una crítica particular

Hegel es especialmente crítico con las teorías que según el confunden al Estado con la sociedad civil, estas ponen “*en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, ...el fin último en el cual se unifican: y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual*”,⁷⁵ puesto que la conformación del Estado estaría dado por la defensa de los intereses de los individuos. Según el autor, el principal error estaría dado por la inadecuación de dichas afirmaciones al pensamiento, dado que el individuo mismo solo tiene objetividad, verdad y ética como miembro del Estado, siendo este último la sustancia donde se desarrolla la voluntad subjetiva (voluntad singular) en consonancia con la voluntad objetiva y de acuerdo a leyes y normas pensadas, o sea universales.

La crítica que el filósofo perfila excede los marcos de la crítica al Contrato Social y se encuentra dirigida a criticar tanto el radicalismo como el ahistoricismo en la forma de pensar de Rousseau, a la cuál termina vinculando con el Terror de la Revolución Francesa. Al respecto Carla Cordua señala: “*Hegel argumentó que Rousseau derivaba todas las relaciones sociales de decisiones políticas: la comunidad se constituiría, según el Contrato social, mediante un acto de la voluntad general, recibiría de él su unidad, su personalidad común, su vida. Hegel, en cambio, niega que lo que procede del intelecto y de una decisión intelectual pueda adquirir el tipo de existencia histórica concreta y trabada que poseen las sociedades humanas. Las ideas de Rousseau son abstractas, dice; no permiten reconocer el papel de las tradiciones y las instituciones heredadas para la continuidad de la vida*

⁷⁴“El Estado es la realidad de la Idea Ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara por sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y cómo lo sabe”. Filosofía del Derecho, Pág. 211

⁷⁵ Ídem, Pág. 211

histórica de los grupos.”⁷⁶ Del no reconocimiento del papel de las tradiciones se derivaría una teoría de la acción que tiene como único motor la adecuación de lo real al pensamiento abstracto, sin comprender que el espíritu emerge de su desdoblamiento como pensamiento y realidad, por lo que hasta en el más primitivo y natural de los objetos exteriores se encuentra presente.⁷⁷

El rescate de la Voluntad General.

“Rousseau ha tenido el mérito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no solo por su forma, Sino por el contenido, es pensamiento, esto es, el pensamiento mismo o sea la voluntad.”

Hegel, Filosofía del Derecho

Terminaremos este ensayo haciendo referencia al elemento rescatado por Hegel dentro de las ideas expuestas por Rousseau en el Contrato Social, la Voluntad General.

Como bien señala José María Ripalda la falencia del desarrollo rousseauiano, radica en la incapacidad de caracterizar de manera adecuada la estructura de una voluntad que difiere a la puesta por la conciencia de un individuo: *“Rousseau ciertamente, dice Hegel, no llegó a definir la libertad como unidad del pensamiento consigo mismo. Dio al hombre la fuerza de atreverse a ser por sí mismo, pero sin cabeza. La misma voluntad general se presenta implícitamente en Rousseau como una estructura exterior de la conciencia pero ni voluntad general ni libertad llegan a explicitar esa estructura consciente por la que Rousseau no tiene interés.”*⁷⁸ Si el contenido es pensamiento toda vez que es voluntad, este carece de la unidad del pensamiento consigo mismo, dado la inexistencia de una voluntad libre que es por sí misma,⁷⁹ aún así Hegel rescata la idea de Voluntad General que pone al Estado como obra y realización de un sujeto.

⁷⁶ Cordua Carla , “Hegel y la Participación Política”, Rev. derecho (Valdivia), dic. 1998, Vol. 9, No. 1, pp. 105-119. ISSN 0718-0950.

⁷⁷ En la sección Razón de la Fenomenología del Espíritu el autor señala que el espíritu es a lo menos un hueso.

⁷⁸ Hegel y Rousseau, Pág. 11

⁷⁹ “Rousseau ha tenido el mérito de establecer como “principio del Estado” el de la voluntad “pero su defecto –dice Hegel- consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad

Solo la Voluntad de un pueblo que ha alcanzado la libertad, tiene como fundamento al Estado, así la idea rousseauiana debe ser matizada y considerada en esta perspectiva, la libertad efectiva de los particulares solo es posible dentro y a través de una comunidad. Considerado desde esa perspectiva la Voluntad General aparece como al expresión viva de ese Yo colectivo que tiene al Estado como la esfera de su realización.

individual (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como en sí y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente.” Hernández Aguilar Gerardo Porfirio, “Hegel y su Filosofía del Derecho”, Numero 7, Año II. Agosto 15, 2008 - Noviembre 15, 2008, <http://www.revistatrilogia.com/inicio/node/34>

Segunda parte

Hegel y Marx, reconstrucción del materialismo histórico a partir de las nociones de sociedad civil y trabajo en Hegel.

Introducción

Sobre la influencia de la filosofía hegeliana en la obra de Carlos Marx se ha escrito bastante: La recuperación del concepto de enajenación realizado por Luckacs, la crítica al joven Marx realizada por Althusser y la crítica de Adorno en la Dialéctica Negativa, son algunos ejemplos de esta larga discusión en torno al autor y la obra de Hegel.

El presente ensayo tiene por objeto realizar una reconstrucción del recorrido realizado por el joven Marx desde las críticas al Estado Ético, hasta la construcción de las bases de lo que posteriormente se denominó Materialismo Histórico.

Sin lugar a dudas la postura adoptada por Marx en relación a la filosofía Hegeliana varió a lo largo de su vida, así lo que fueron críticas ácidas en su primer periodo se confrontan con aseveraciones posteriores del autor, donde rescata el método presente en la Ciencia de la Lógica.

En razón de lo anterior, este no pretende ser un análisis exhaustivo, sino una reconstrucción posible a la luz de tres etapas de su producción intelectual:

- A) Sus escritos de juventud (entre 1843 y 1847 aproximadamente) en relación al rescate y las críticas al Estado y al sistema Hegeliano en general.
- B) Sus escritos de juventud en relación a la construcción del Humanismo Naturalista.
- C) Escritos posteriores en su relación al Materialismo Histórico.

El desarrollo será acompañado por una revisión del Sistema de las Necesidades presentes en la sección Sociedad Civil de la Filosofía del Derecho de Hegel y de la noción de trabajo desarrollada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu.

Este trabajo pretende superar en alguna medida los vacíos existentes a la hora de abordar la influencia de la obra hegeliana en la construcción del método de análisis marxista, toda vez que dentro de la tradición marxista las generalizaciones han impedido

en gran medida un análisis acertado en torno a la justeza de las críticas desarrolladas por Marx a Hegel.⁸⁰

Para eso nuestra confrontación se desarrollará en relación a lecturas directas de las obras de dichos autores, intentando comprender las afirmaciones en relación a su contexto histórico (esto tomara especial sentido cuando analicemos las críticas del joven Marx a la Lógica de Hegel) y desentrañando la relación existente entre las nociones de trabajo desarrolladas por ambos autores.

Adoptaremos la hipótesis según la cuál la Fenomenología del Espíritu es una introducción al sistema hegeliano, por lo que las afirmaciones sobre el concepto de trabajo desarrollado en la sección Sociedad Civil, serán reinterpretadas a la luz de párrafos de las secciones Autoconciencia y Razón pertenecientes a dicha obra.

El desarrollo de esta reconstrucción del recorrido que llevo a Marx desde la crítica de la filosofía hegeliana hasta la construcción de su propio “método” de análisis de la realidad, nos dará también la excusa para reinterpretar lo dicho por este a partir de las aportaciones hegelianas.

Creo que sin lugar a dudas el aporte de Hegel a la filosofía, y de Marx a la sociología, son elementos sumamente valiosos a la hora de desarrollar una lectura crítica de las ciencias sociales que nos permita ligarla a la Ciencia del Derecho sin caer en la aplicación de modelos abstractos, cientificistas y ahistóricos. El desarrollo multidisciplinario exige un adecuado marco de referencia desde el cuál relacionar a las diversas disciplinas, este ensayo no pretende resolver dicha temática de investigación, pero intuye que una lectura hegeliana del método marxista puede aportar en el desarrollo de esta necesaria tarea.

⁸⁰ A modo de ejemplo la diferencia realizada por Engels en textos como La Dialéctica de la Naturaleza o el Anti Dhuring y luego rescatadas por Lenin en Materialismo e Empirocriticismo, según la cuál el método de Marx sería materialista y el de Hegel idealista, ha desarrollado un sin fin de confusiones, toda vez que dicha diferencia no se ajusta a ningún aproximación filosóficamente seria en relación a la obra de dichos autores.

1) El Estado Ético como sistema de mediaciones

La libertad es, en la filosofía, la razón; en el arte, la inspiración; en la política, el derecho.”

VICTOR HUGO

Como ya lo señalamos en el ensayo anterior, la Filosofía del Derecho de Hegel intenta sentar las bases de lo que debiese ser una organización racional del Estado Moderno, según el filósofo solo la actualización efectiva de las leyes puestas por el pensamiento podría sentar las bases para la organización de un mundo libre. Hegel cree que dichas leyes existen y son cognoscibles, por lo que su Teoría del Estado no se desarrolla en el campo del deber ser, sino es una posibilidad actual, potencia a desarrollarse dentro de los marcos de su época.⁸¹

El autor es consciente de la nueva etapa histórica que comienza a partir de la Revolución Francesa, y del desarrollo del capitalismo Industrial en Inglaterra y Francia, adoptando frente a esta una posición ambivalente. Por un lado saluda la liberación del individuo del sometimiento ejercido por el Antiguo Régimen, interpretando este hecho como el resultado necesario del proceso recorrido por la historia humana en cuanto espíritu. Pero a su vez, ve con gran preocupación el desarrollo de las contradicciones generadas en el seno de la sociedad civil. La disociación entre el desarrollo de la particularidad y lo universal, aparecen como una amenaza a la subsistencia de la comunidad social y política. En relación a dicha disociación producida en la sociedad civil, Carla Cordua señala: *“A la particularidad, en efecto, le corresponde el derecho de desarrollarse y expandirse en todas direcciones y a la universalidad le es dado demostrarse no solo como fundamento y forma*

⁸¹ “Mas lo que nos soporta este respecto es otra cosa: el mundo en el que los hombres viven, en el cual se conocen entre sí (pues aun sus disconformidades tienen sentido en relación con ese mundo), ese mundo es racional, las leyes de esta vida son cognoscibles y lo son eminentemente, puesto que en ellas la razón no sólo se realiza (ella se cumple además por todas partes), sino que termina por saber que ella debe llegar a ser. La teoría del Estado, del Estado que es, no de un Estado ideal y soñado, es la teoría de la razón realizada en el hombre realizada para si misma y por si misma.” Eric Weil, Hegel y el Estado, Págs. 43 y 44 Ediciones elaleph.com

*necesaria de la particularidad sino también como el poder que la rige y su fin último. Este de la sociedad civiles un sistema en que la eticidad esta dividida y perdida en los dos extremos de esta división; corresponde al momento abstracto de la actualidad de la idea. La idea aquí no es mas que la totalidad relativa y la necesidad interna de la figura que se manifiesta exteriormente.”*⁸²

Así el universal aparece como fundamento de lo particular (el sistema de necesidades es un sistema de múltiples dependencias, en el cuál el individuo solo puede realizarse a través de una mediación con otras singularidades), pero en dicho nivel de desarrollo aún no es capaz de demostrarse como su fin último. De lo anterior se deriva un problema para la filosofía política, el de evitar que la desestructuración producida por el surgimiento del particular en cuanto agente activo de la sociedad, no termine destruyendo las bases que lo hacían posible.⁸³

La “Filosofía del Derecho” de Hegel aparece como un sistema de mediaciones que se desarrolla en razón del desenvolvimiento de la Voluntad Libre y que intenta precisamente reconciliar a esta internamente, evitando así el sometimiento de lo universal al servicio de lo particular.

La teoría del Estado Ético se aleja de las teorías liberales, en cuanto considera que estas subordinan al Estado en su dimensión universal, a los particulares, *“esto es, a la sociedad civil, o más específicamente al mercado, a la propiedad que, como sabemos después de Marx, es el capital. El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado.”*⁸⁴

Esta función de mediación intenta contener las consecuencias catastróficas que se derivan del libre desarrollo del mercado, dado que como ya veremos dicho desenvolvimiento no se encuentra necesariamente guiado por el bien común, impidiendo así la reconciliación de los individuos pertenecientes al Estado. En ese sentido Hegel fue un

⁸² Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel. Pág. 152

⁸³ “El tema central a resolver por los filósofos políticos es precisamente cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no terminase en la plena anarquía en la que la vida humana no sería posible. En otras palabras, se plantea el problema del Estado.” La Filosofía del Estado Etico, Pág. 214

⁸⁴ Hegel y el Estado Pág. 234(22)

visionario, dado que su proposición de un Estado fuerte no se derivaba de una continuación de las prácticas del Antiguo Régimen, sino en una comprensión de que las contradicciones derivadas de la sociedad “individualista”⁸⁵ observadas en los países con mayor desarrollo capitalista, llegarían tarde o temprano a Prusia y “Alemania”.

Contradicciones en la sociedad civil y el sistema de mediaciones

El sistema de mediaciones se desarrolla en diversos ámbitos, desde las corporaciones donde se organizan libremente las personas en razón de sus intereses profesionales y posibilitan la mediación entre trabajadores distintas áreas de la economía y el gobierno, hasta los conflictos internacionales que permiten conservar la unidad interna de las naciones, estos son distintos dispositivos que permiten contener las múltiples contradicciones internas de los estados⁸⁶.

A modo de ejemplo y con el objeto de relacionar el sistema de mediaciones con la crítica de Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel de 1843, realizaremos una revisión de la figura de la “administración”, mediadores imparciales de los problemas surgidos entre el interés general y el particular.

⁸⁵ “La exigencia hegeliana de un Estado fuerte e independiente se deriva de su penetración de las contradicciones irreconciliables de la sociedad moderna. Hegel fue el primero en alcanzar esta penetración en Alemania. Su justificación del Estado fuerte se fundaba en la idea de que éste era un complemento necesario a la estructura antagonica de la sociedad individualista analizada por él.” Razón y Revolución, Pág. 65

⁸⁶ “La sociedad civil secreta sus propias soluciones, preocupada por sus contradicciones, intenta organizarse a fin de que éstas no sean dañinas. Así, comprende Hegel a las administraciones corporativas que se esfuerzan por instaurar un derecho profesional que permite una mejor cohabitación de intereses divergentes. O a los conflictos internacionales gracias a los cuales se pueden conservar las naciones como unidad cuando aparece el peligro de un estallido. La colonización, que también es vista como una forma más de organización, que tendría el mérito de procurar a una parte de la población de la nación colonizadora, y en un nuevo territorio, el retorno al principio familiar al mismo tiempo que procura un nuevo mercado de trabajo”. Gercman y García, “Nota Introdutoria a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, Ediciones del Sigo, Colección Nombre Propio, Buenos Aires, 2004. Pág. 37

Para Hegel los funcionarios son una clase universal, puesto que sus intereses son los del Estado y no se encuentran sometidos a intereses particulares⁸⁷, Como señala Eric Weil son de hecho la autoridad principal, puesto que *“Son éstos quienes preparan todo, los que plantean los diversos problemas y elaboran las soluciones pertinentes”*⁸⁸. Como cuerpo son esencialmente objetivo y apolítico, cuestión que se consigue mediante un reclutamiento realizado sin distinción de origen ni de fortuna, a esto debemos sumar que el funcionario no se encuentra sometido a las presiones de los estamentos, puesto que no pertenece a ninguno.

Esta selección debe ser racional, *“deben decidir aquellos que han adquirido un saber suficiente para calcular el interés general, lo mejor a todas las clases sociales, teniendo en cuenta la complejidad creciente de las sociedades en vías de industrialización.”*⁸⁹ Dado lo anterior la selección de dichos funcionarios es mediante concursos, con el objeto de seleccionar a esto en relación a sus cualidades “generales y objetivas” y sin poner hincapié en sus cualidades particulares,

Para Marx el punto conflictivo radicaría en la relación existente entre dichos funcionarios y la sociedad civil⁹⁰, toda vez que comparten junto a las otras profesiones las condiciones objetivas de las cuales se derivan los conflictos sociales. Al respecto Beatriz Gercman señala: *“Marx muestra que desde el punto de vista todavía hegeliano de la definición del estatuto de las profesiones, el funcionario es también parte de los conflictos de la sociedad civil: ejerce una profesión; también vende su fuerza de trabajo, su imparcialidad deviene dudosa y se torna ficticio pensar que su honestidad competente los excluye de las contradicciones del orden económico. El mismo problema se plantea con respecto al monarca.”*⁹¹

La exigencia de Hegel establece que las funciones de gobierno que emanan de la soberanía, se deben relacionar con las voluntades particulares que las ejecutan (cuerpo de

⁸⁷ “La clase universal está formada por los funcionarios del Estado. Es universal en la medida en que, según Hegel, éstos no tienen intereses particulares, pues sus intereses son los del Estado, a cuyo servicio se consagran.” La Filosofía del Estado Ético, Pág. (230)18

⁸⁸ Hegel y el Estado, Pág. 113 y 114

⁸⁹ Nota Introductoria a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel Pág. 38

⁹⁰ “Los Principios de la Filosofía del Derecho sitúan a estos funcionarios al lado del Estado, como si sus funciones los excluyeran, por esencia de la sociedad civil. Sus decisiones emanarían de la pura racionalidad, constituyendo el ser ideal de la colectividad nacional, su espiritualidad”. Ídem, Págs. 39 y 40

⁹¹ Ídem, Pág. 40

funcionarios, Monarca, etc.) no por su personalidad inmediata, “*sino únicamente por sus cualidades generales y objetivas; ellos tienen, por tanto, una vinculación externa y contingente con la personalidad particular como tal.*”⁹²

La imparcialidad de la acción de los funcionarios reviste un doble conflicto, por un lado parece contradictorio que una autoconciencia de por sí apetente, pueda operar de manera imparcial, o sea sin que su actuar se encuentre permeado por deseos hacia lo particular, toda vez que se constituye en cuanto desea. A su vez el no sometimiento de dicho cuerpo a las lógicas del sistema de necesidades, es sin lugar a dudas un vacío en la filosofía hegeliana, derivado posiblemente del desconocimiento del incipiente desarrollo capitalista de la época.

Al joven Marx más que interesarle la crítica particular al sistema de mediaciones presente en el Estado Ético, le importaba poner en duda la relación que el Hegel de la Filosofía del Derecho había realizada entre filosofía y política.⁹³ Lo que en la Fenomenología del Espíritu y la Ciencia de la Lógica aparece como un sistema orientado a concebir a la libertad de la historia humana referida solo así misma, en la “Filosofía del Derecho” aparece como un entramado de mediaciones que en opinión del autor, asfixia el libre desarrollo de las potencialidades y la libertad humana.

Para Marx, la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel es la única ciencia que se encuentra a la par con el desarrollo histórico de su tiempo, así el Idealismo Alemán aparece como la reflexión más avanzada en relación al profundo proceso de reformas y revoluciones que se haría en buena parte de Europa.⁹⁴ En el tiempo de Hegel lo que después paso a ser Alemania no era más que un conjunto de principados donde no existía una Constitución común, y donde el incipiente desarrollo de relaciones comerciales

⁹² Selección de Textos Políticos de Hegel, Pág. 51

⁹³ “Marx va a atacar el sistema hegeliano como sistema filosófico político. Es el lazo de la filosofía con el mundo real, lo que le parece problemático.” Nota Introductoria a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Pág. 20

⁹⁴ “La Filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par con el tiempo oficial moderno. El pueblo alemán debe por eso ajustar éste su sueño de historia a sus actuales condiciones y someter a la crítica no sólo estas condiciones presentes sino también su abstracta continuación. Su porvenir no se puede limitar ni a la inmediata negación de sus condiciones reales, ni a la inmediata realización de sus condiciones ideales, políticas y jurídicas, puesto que en sus condiciones ideales está la negación inmediata de sus condiciones reales y ya ha vivido como para haber visto, entre los pueblos vecinos, la inmediata realización de sus condiciones ideales.” Marx Carlos, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Pág. 13.

propriadamente modernas era asfixiada continuamente por barreras proteccionistas. Es en ese contexto donde Hegel desarrolla su filosofía del Estado a partir de sus observaciones del desarrollo del capitalismo industrial en países más avanzados como Francia e Inglaterra, para esto sigue de cerca la literatura relacionada con la Economía Política.⁹⁵ Marx reconoce lo avanzado de la reflexión hegeliana, pero la acusa de idealista no por intentar imponer un molde pre-fabricado a la realidad, sino por considerar como insuficientes la perspectiva de Hegel en relación al desarrollo capitalista y las posibilidades de negación y realización de la libertad que esta traía aparejada.

El desarrollo material alcanzado por los Estados capitalistas modernos echaba por tierra el sistema de mediaciones propuesto por Hegel, así dicho Estado aparece como un límite al desenvolvimiento de las potencialidades humanas, toda vez que Marx ve en el desarrollo del mercado producto de la liberación de las fuerzas productivas una ampliación de la esfera de la libertad, producido por la destrucción de las barreras sociales, jurídicas y culturales existentes en el antiguo régimen que impedían un control efectivo del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza.

A su vez el autor homologa el idealismo de la filosofía hegeliana del Estado con la igualdad formal que los estados desarrollaban con sus súbditos, a los cuales acusa de realizar una abstracción del hombre real⁹⁶ y de las premisas en torno a las cuales se desarrolla la vida social. Es precisamente dicha igualdad formal la que escondía para el autor una desigualdad material, inquietud que terminó décadas más tarde en la construcción de la ley del valor y la teoría de la plusvalía; pero que en los escritos juveniles solo alcanza a expresarse en la noción de trabajo enajenado.

Debemos considerar que las críticas realizadas en esta época se encuentran mediadas por la disputa interna entre una generación de jóvenes universitarios hegelianos

⁹⁵ “Georg Lukacs ha mostrado de manera convincente,... que Hegel leyó a los economistas ingleses y franceses, como Adam Smith y el Marqués de Condorcet, y que llegó a estar muy conciente de la dinámica centrífuga y disgregadora de la sociedad liberal capitalista, o lo que en la Fenomenología llama el reino de la utilidad”. Sobre Hegel.

⁹⁶ “Si sólo en Alemania era posible la filosofía del derecho especulativo, este abstracto, exuberante pensamiento del Estado moderno cuya realidad perdura más allá, este más allá puede hallarse también sólo allende el Rin. Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstrayendo del hombre real, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y responde a los planes del hombre total, no dividido de un modo imaginario.” Crítica a la filosofía del derecho de Hegel, Pág. 14

de izquierda y de derecha (Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, etc.)⁹⁷, por lo que muchas veces utiliza las críticas a Hegel para criticar a dichos filósofos, a quienes los acusa de repetir de manera vacía las frases del maestro y pretender solucionar los problemas de la realidad a través de la pura acción reflexiva.

La principal preocupación del joven Marx, estaba dada por construir un método de trabajo que le permitiera analizar y realizar una crítica radical del desarrollo capitalista. Para eso debía desligarse de una tradición (el hegelianismo) que según su apreciación se había quedado en una reflexión abstracta, dado que no partía su análisis desde las premisas materiales que constituían el ser social. Para lograr lo anterior emprendió una crítica (a veces injusta como veremos en la próxima sección) la cual le llevó a sentar las bases de un humanismo naturalista y posteriormente del materialismo histórico, en cuanto método de análisis de las estructuras sociales.

2) Crítica a la Filosofía Hegeliana, paso de la filosofía a la historia.

A continuación efectuaremos una revisión de las críticas a la filosofía de Hegel, realizadas por Marx en La Crítica a la filosofía del Estado de Hegel y los Manuscritos Filosóficos y Económicos. El desarrollo de una teoría implica muchas veces partir del cuestionamiento de un modelo imperante, para posteriormente construir el propio. En este ejercicio más importante que la precisión en torno a los análisis del antiguo modelo, es la utilización que el autor haga de esa crítica para su propia construcción; por lo que muchas veces las críticas injustas desde una perspectiva interna, son a su vez pasos necesarios para lograr el objetivo buscado.

Esa es precisamente la relación que intentaré desarrollar en este apartado, analizaremos la pertinencia de los cuestionamientos desarrolladas por Marx y los postulados que deriva de dicho ejercicio, intentaremos determinar que tipo de relación

⁹⁷ Marx y Engels dedican un par de obras a criticar a dicha generación de intelectuales, donde destaca la Ideología Alemana y la Crítica a la Cuestión Judía.

existe entre dicha crítica y los primeros acercamientos a lo que posteriormente será desarrollado como materialismo histórico.

Sobre la dialéctica de Hegel

“La Fenomenología es la crítica oculta, oscura aun para si misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano.”

CARLOS MARX, MANUSCRITOS FILOSÓFICOS Y ECONÓMICOS

La cita de los manuscritos resume de buena manera la relación ambivalente entre Marx y la dialéctica de Hegel, la señala como oscura, mística y abstracta y al mismo tiempo rescata la lógica del razonamiento.

Como ya señalamos anteriormente al autor le preocupa la relación existente entre quienes hablan desde la dialéctica hegeliana y sus posiciones políticas, así ve la herencia de un Hegel que desde la Filosofía del Derecho asume una posición intelectualmente más conservadora que en sus primeros escritos y a su vez se relaciona directamente con el hegelianismo de izquierda, que en sus diversas manifestaciones, no pasaban de realizar una crítica contestaría a los resabios del Antiguo Régimen.

Para Marx el potencial crítico de los primeros escritos se desvanece en un falso criticismo, toda vez que la supuesta superación de la enajenación se vuelve a poner como falsa superación, *“Es decir, tras la superación, por ejemplo, de la Religión, tras haber reconocido la Religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra, no obstante, confirmado en la Religión en cuanto Religión. Aquí está la raíz del falso positivismo de Hegel o de su solo aparente criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la Religión o la Teología, pero que hay que concebir de modo más general. La razón está, pues, junto a sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que en el Derecho, la Política, etc. lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada, en cuanto tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en contradicción*

consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero saber y la vida verdadera. Así, no puede hablarse más que de una acomodación de Hegel a la Religión, al Estado, etc., pues esta mentira es la mentira de su principio.”⁹⁸

Marx ve en la Religión y el Estado instituciones sociales orientadas a perpetuar la explotación y la dominación, por lo que el papel que estas adoptan en el sistema hegeliano y su relación con la libertad, le parece a lo menos complicado. Ya Feuerbach había realizado una crítica a la posición de la Religión en el sistema hegeliano⁹⁹, habiendo afirmado la posibilidad de rescatar el “método” pero desde una perspectiva atea, Marx parte de esta base pero le crítica a Feuerbach haber caído en un materialismo contemplativo, toda vez que no consideró adecuadamente el elemento de la negatividad y el trabajo como agentes dinamizadores del ser social.¹⁰⁰

Así el autor rescata de la Fenomenología hegeliana el elemento mediante el cuál el ser se hace ser mediante su constante negación, o sea la esencia y su expresión en el elemento del trabajo, toda vez que este implica una exteriorización del ser y a partir de esto la posibilidad de su extrañamiento. Al respecto señala: *“Lo grandiosa de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como 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 supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre 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 ser humano, sólo es posible merced a que el realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas*

⁹⁸ Marx Carlos , Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

⁹⁹ “La gran hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano.” Ídem.

¹⁰⁰ “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.” Marx Carlos , Tesis sobre Feuerbach.

como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento). ”¹⁰¹

Si para Hegel el extrañamiento es el proceso mediante el cual el espíritu se desdobra y pone en cuanto pensamiento¹⁰² a la realidad (sea como naturaleza o cultura), para Marx el concepto toma una forma histórica específica y aparece como el no reconocimiento de los individuos en sus productos, el no reconocimiento de los productos del trabajo como creaciones del hombre. Al respecto Carlos Pérez señala: *“El objeto “deviene extraño” cuando somos impedidos de reconocernos en él, de volver al sí mismo que hemos puesto en él como un otro....Pero esta distancia entre el sujeto y el objeto sólo puede provenir de otro sujeto.....El extrañamiento es, pues, un asunto intersubjetivo. Su verdad no está en el objeto. Y volver de él es también un asunto intersubjetivo, cara a cara. Este extrañamiento, formulado así, sin que haya instituciones que lo consagren y cosifiquen, está instalado en el orden del ser. ”¹⁰³*

Esta diferencia es expresión de la distancia que Marx intenta tomar de la lógica de Hegel, a la cuál la acusa de abstracta, toda vez que desde su punto de vista la historia termina siendo no la manifestación de la interacción efectiva de los hombres reales en su actividad productiva, sino un constante devenir de categorías metafísicas que solo logran concebir al hombre en su enajenación y su vez subordinan al hombre enajenado y lo ponen como momento irreal del desarrollo del espíritu¹⁰⁴. La dialéctica negativa termina siendo el devenir de la idea subjetivada, que no tiene como contenido al verdadero contenido (al hombre real), *“Hegel separa el contenido de la forma [...] El contenido está terminado y existe en muchas formas que son formas de ese contenido; por el contrario, es evidente que*

¹⁰¹ Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

¹⁰² En la sección Autoconciencia de la Fenomenología del Espíritu, el siervo duplica la dialéctica del amo y el siervo pero en su pensamiento, así luego de comportarse de manera estoica y escéptica termina desdoblándose poniendo su esencia en la figura de un dios inmutable e inalcanzable y considerándose el en cuanto ser, como lo inesencial. Es al final de esta sección donde no solo se gana el pensamiento, sino que este termina poniendo a toda la realidad, que no es más que la enajenación del espíritu, lo que obliga a un posterior recorrido de este tendiente a afirmarse en cuanto tal en su enajenación, que se le aparece como lo exterior, o como naturaleza.

¹⁰³ Pérez Soto, Carlos . Proposición de un Marxismo Hegeliano.

¹⁰⁴ “La idea es subjetivada. La relación real es concebida como su actividad interior imaginaria pero mientras que la idea es subjetivada, los sujetos reales se transforman aquí en momentos objetivos de la idea, no reales, teniendo un sentido diferente son dados como una mediación aparente son dejados tales como son, pero adquieren al mismo tiempo el significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea” Marx Carlos, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Pág. 14

la forma, que ahora debe pasar por la forma real del contenido, no tiene como contenido al verdadero contenido.”¹⁰⁵ Más aún esta idea subjetivada resulta ser Dios, es el resultado del desenvolvimiento de la historia, en la que dichas entidades “metafísicas” aparecen como lo esencial y donde se reafirma que el hombre real y la naturaleza real son solo sus predicados.¹⁰⁶

La enajenación del ser social expresada en la teoría hegeliana según Marx no serían más que conciencia, simple idea que se expresaría en la cabeza del filósofo, así la dialéctica con los pies para arriba sería una expresión abstracta del verdadero desenvolvimiento de lo real, producto precisamente de las condiciones materiales del filósofo, el cual solo experimentó de manera ideal lo que otros pueblos desarrollaron en términos histórico-efectivos.

En los manuscritos señala en relación al objeto y la realidad (de por sí enajenadas), que no son más que *“conciencia, simplemente la idea del extrañamiento, su expresión abstracta y por ello irreal y carente de contenido, la negación. Igualmente, la superación de la enajenación no es por tanto nada más que una superación abstracta y carente de contenido de esa vacía abstracción, la negación de la negación. La actividad plena de contenido viva, sensible y concreta de la autoobjetivación se convierte así en su pura abstracción, en negatividad absoluta; una abstracción que, a su vez, es fijada como tal y pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Como esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma abstracta, carente de contenido, de aquel acto vivo, real, su contenido sólo puede ser un contenido formal, generado por la abstracción de todo contenido.”*¹⁰⁷

Hasta el momento podemos enumerar las siguientes críticas:

¹⁰⁵ Ídem, Pág. 78.

¹⁰⁶ “Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el Dios, el espíritu absoluto, la idea que se conoce y se afirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen así el uno con el otro una relación de inversión absoluta sujeto—objeto místico o subjetividad que trasciende del objeto, el sujeto absoluto como un proceso, como sujeto que se enajena y vuelve a sí de la enajenación, pero que, al mismo tiempo, la retoma en sí; el sujeto como este proceso; el puro, incesante girar dentro de sí.” Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

¹⁰⁷ Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

- A) La lógica de Hegel subordina la historia al desarrollo del espíritu, el cual termina poniendo como sujeto histórico a Dios.
- B) Los individuos son concebidos en su pura enajenación y terminan siendo momentos subordinados del desarrollo del espíritu.
- C) El movimiento es solo un movimiento de la idea subjetivada, solo se da en la conciencia del filósofo y como reflejo del movimiento efectivo de lo real.
- D) Lo anterior deriva en un aparente criticismo de la teoría hegeliana, toda vez que la superación de lo real termina siendo una actividad intelectual del filósofo, que solo termina reafirmando la efectividad de la enajenación. (este punto será desarrollado en al sección siguiente).

En relación al primer punto cabe destacar que para Hegel el espíritu es precisamente la realización de la razón como historia, no cualquier historia sino historia humana; en el sentido de que absolutamente toda la realidad es puesta y se encuentra referida a ella. El filósofo se tomó en serio la idea según la cuál eran las leyes del pensamiento las que tenían que gobernar la realidad, la realización del “reina de la libertad en la tierra” pasaba necesariamente por la posibilidad de que este sujeto transindividual (un pueblo o la historia humana) se autodeterminara. Para eso construye una lógica en la cual este sujeto es absoluto, dado que es por si mismo y no referido más que a si, en cuanto es y sabe lo que es, o sea es saber absoluto.¹⁰⁸

Solo la razón hecha realidad objetiva, podía resolver las contradicciones y los antagonismos sociales, así todos los aspectos de lo real, tanto el mundo orgánico como el inorgánico, la tienen a esta como su fundamento¹⁰⁹ y a su vez esta solo es de manera

¹⁰⁸ “Saber absoluto significa entonces saber el todo, o saber que es constitutivo y fundante del todo. Y eso en Hegel es el saber que la historia humana (o más bien la identidad entre la historia humana y Dios) es toda la realidad”. Sobre Hegel, Pág. 116

¹⁰⁹ “La razón es la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas. La filosofía de Hegel es, por lo tanto, necesariamente, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicomprensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad, son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.” Razón y Revolución, Pág. 29

efectiva en lo singular, unidad de lo universal y lo particular. A su vez la posibilidad de la reconciliación en Hegel estaba dada por que la historia humana coincide punto a punto con Dios, postulado al que pudo llegar el filósofo a través de la noción Luterana de “testimonio del espíritu”.¹¹⁰

En esta lógica, se supera la dicotomía entre el universal y los particulares, toda vez que el primero solo es efectivo en “sus predicados” y estos solo son a través de su mediación. Al respecto Carlos Pérez señala: *“Pero es necesario también pensar esos modos particulares como reales. Lo particular aquí no es un mero efecto, un mero ejemplo o presentación de lo universal: tiene de manera esencial un ser por sí mismo en esa realidad que es producida. Es libre. La realidad de lo particular no es sino su libertad. No es sino el que el hacerse de la diferenciación ocurre de manera negativa. Los particulares son autónomos y libres por el modo en que son producidos, no porque sean originariamente exteriores, como los átomos inertes de la modernidad.”*¹¹¹

“Los individuos son concebidos en su pura enajenación y terminan siendo momentos subordinados del desarrollo del espíritu.”

La segunda crítica se hace patente en afirmaciones como esta, *“Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al hombre real como tal y, por tanto, tampoco a la naturaleza —el hombre es la naturaleza humana— sino sólo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la coseidad sólo puede ser la autoconciencia enajenada.”*¹¹² En ese sentido, si para Hegel la autoconciencia es la que pone a la naturaleza y esta es una manifestación enajenada del hombre real, la naturaleza no es más que autoconciencia enajenada, y a continuación señala: *“Pero igualmente claro es que una autoconciencia, es decir, su enajenación (del hombre real), sólo puede poner la **coseidad**, es decir, una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa real”*.

¹¹⁰ “Pero en particular la idea protestante del ‘testimonio del espíritu’ le parece a Hegel una parte principal de la modernidad que posee amplias consecuencias políticas. De acuerdo con esta idea protestante cada individuo tiene lo divino en sí propio y da testimonio de ello.” Hegel y la Participación Política.

¹¹¹ Proposición de un Marxismo Hegeliano.

¹¹² Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

Así para Marx la dialéctica aparece en un lenguaje mistificado, toda vez que solo dice relación con abstracciones y no con el hombre real y su relación con la naturaleza real. Ahora bien, un mínimo de rigurosidad pasa por interpretar de manera interna las aseveraciones del filósofo, respetando el significado que éstas tienen en su sistema.

Para Hegel la sección Autoconciencia de la Fenomenología del Espíritu, intenta desarrollar el esqueleto lógico de algo, son las premisas de lo que posteriormente será desarrollado como Razón Práctica (parafraseando a Kant), cuestión que solo será efectiva para el **espíritu** que es la Razón “*en tanto que se eleva a verdad la certeza de ser toda la realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.*”¹¹³ Entonces Hegel nunca afirmó que la Autoconciencia es el hombre real en cuanto sujeto, este solo aparecerá como desdoblamiento del espíritu desde la sección que lleva ese mismo nombre y se desarrollará en cuanto hombre, en la sección Eticidad de la Filosofía del Derecho.

Si bien en la exposición la Autoconciencia antecede al hombre real (a la voluntad singular, al hombre, al ciudadano), el orden en términos históricos es inverso, “*A Hegel se le ha podido ocurrir la Lógica porque el ser efectivo de la lógica ha llegado a desplegarse a su alrededor. Es decir, ha tenido que comprender lo sustancial de esa lógica para poder luego explicar cómo llegar a comprenderlo ha sido posible.*”¹¹⁴

En relación al objeto que pone este supuesto sujeto abstracto, debemos remitirnos a la segunda parte de la sección Conciencia, “La Percepción, o la cosa y la ilusión”, donde se desarrolla el concepto de coseidad. Debemos tener la misma precaución que con la sección Autoconciencia, toda vez que esta dice relación con los postulados de la Razón Teórica y es solo un postulado de lo que posteriormente resultará de la relación efectiva entre hombres reales con objetos efectivos.

En un principio aparece frente a la percepción que posee la riqueza del saber sensible, “la cosa de múltiples cualidades”, estas cualidades (ser blando, negro, etc.) parecen ser puestas por la percepción, apareciendo la cosa como lo inesencial. Lo que aquí se encuentra en juego es la historización de las actividad trascendental del conocer kantiana, de lo cuál resultará que lo objetivo es sujeto, en tanto es la actividad de

¹¹³ Fenomenología del Espíritu, Pág. 260

¹¹⁴ Sobre Hegel, Pág. 118

mantenerse igual a sí mismo a pesar de las categorías que lo configuran y que la niegan. Como señala Herbert Marcuse: “Como categoría ontológica, el «sujeto» es el poder que una entidad tiene de «ser ella misma en su otredad”¹¹⁵, es así como resulta que la coseidad es sujeto y en ese sentido se resiste y es por sí mismo, pero en última instancia su esencia es puesta por la historia humana.

La segunda parte del argumento estaría dada por la subordinación de estos particulares abstractos al desarrollo del espíritu o de la “Idea subjetivada”, al convertirse en “momentos” de la idea. Aquí debemos recordar la relación que la lógica hegeliana realiza entre lo universal y lo particular, donde el primero solo tiene su efectividad en el segundo momento a través de la singularidad, así este desdoblamiento de lo universal se realiza en singularidades autónomas y libres, que se mantiene como tales aún siendo la efectividad de lo primero. En la lógica hegeliana no existe un abismo entre el ser y el no-ser, solo se es a través de la actividad de superar la negación, esta actividad es la que Hegel llama esencia.¹¹⁶ El no ser o la nada se encuentra dentro del ser, lo que lo hace ser una actividad referida a algo, no se es la nada absoluta o no referida, sino la nada de algo.¹¹⁷ Así la esencia es el proceso mediante el cual el ser resulta ser, no es solo lo negativo sino la negatividad, o sea la constante actividad de devenir otro de sí mismo.

Si bien en un primer momento la esencia es indeterminada, puesto que “*las determinaciones del ser están superadas de ella, las contiene en sí; pero no de la manera como están puestas en ella*”,¹¹⁸ o sea es solo esencia absoluta, debe pasar al ser ahí (al ser determinado) puesto que es ser en y para sí. Así esta actividad universal y pura debe ser capaz de determinar al ser para realizarse como efectividad real. Al mismo tiempo y en

¹¹⁵ Razón y Revolución, Pág. 73

¹¹⁶ “La verdad del ser es la esencia” Ciencia de la Lógica Pág. 5

¹¹⁷ “Desde su primera sección Hegel pone en juego en su Ciencia de la Lógica un punto de partida completamente distinto: *la Nada en el Ser*, la Nada como algo del Ser. De una manera provocativa, propone una radical equivalencia entre Nada y Ser: el Ser es lo mismo que la Nada, la Nada es lo mismo que el Ser. ...¿Qué es lo que la Nada pone en el Ser que no esté en el concepto moderno de Ser?: el devenir, el carácter orgánico. La Nada es en el Ser la tensión que hace posible que se haga otro de sí mismo desde sí mismo.” Pérez Soto Carlos, “La Filosofía de la Naturaleza en la Fenomenología del Espíritu”, ponencia presentada en el coloquio “Hegel, pensador de la actualidad”, Pág. 6

¹¹⁸ Ciencia de la Lógica, Libro 2: La Doctrina de la Esencia, traducción de Augusta y Rodolfo Mandolfo, revisada por Ana María Campillo, Paulina Herrada, Juan Ormeño, Manuel Guerrero y Carlos Pérez Soto, Pág. 6

relación a la esencia, el ser es apariencia, toda vez que solo “es” como superación de la esencia, o sea es nulidad en la esencia y fuera de la esencia no es. La superación no implica destrucción sino que el ser pasa a ser solo en relación a la esencia, es en ese sentido un universal, o sea el producto de la actividad de la mediación (de la esencia). Posteriormente el movimiento anterior trae como resultado que *“La apariencia es la esencia en la determinidad del ser”*¹¹⁹, o sea la esencia solo es el ser ahí, a través de su acción de hacerse particular, así la esencia universal se particulariza como singularidad (unidad de lo universal y lo particular), expresándose como lo determinado en el ser.

Es a partir de esta lógica que debemos entender que los sujetos reales y la naturaleza son momentos del espíritu (lo esencial), puesto que son su desdoblamiento necesario, estos son por sí mismos y a la vez le permiten ser a ese universal.

Atendiendo a este sentido, no parece abstracto ni mística la relación entre la idea y los singulares como sus momentos, toda vez que Hegel se esfuerza en darle una base ontológica a lo universal (en el sentido de que es efectivamente y por sí mismo y no una colección de individuos) y a su vez ratifica la autonomía de lo singular.

“El movimiento es solo un movimiento de la idea subjetivada, solo se da en la conciencia del filósofo y como reflejo del movimiento efectivo de lo real.”

Para Hegel la lógica emana del ser, el juego de las categorías son puestos por el desenvolvimiento efectivo del espíritu y no son referencias generadas ex post por el filósofo, como ya señalamos a Hegel se le ha ocurrido la lógica, por que el ser efectivo de lo Lógico se ha hecho cierto a su alrededor a partir de la Revolución Francesa y de la construcción teórica y cultural del Idealismo Alemán.

Para Marx la teoría del Estado en Hegel solo alcanzó una representación ideal, puesto que las condiciones materiales efectivas sobre las cuales se sostenía, solo se daban en los países vecinos y no en Prusia, donde imperaban relaciones pre-modernas. Aún siendo efectivo esto último la crítica parece injusta a lo menos en términos filosóficos, dado que el sistema hegeliano comprende una serie de mediaciones a través del cuál el espíritu se hace efectivo, real, objetivo, actual. Esta idea se reafirma en el concepto de verdad, en esta filosofía lo

¹¹⁹ Ídem, Pág. 12

verdadera no pasa solamente por una afirmación de la conciencia intelectual, algo llega a ser verdadero cuando se hace real. Así la libertad individual solo es verdad a raíz del triunfo de la Revolución Francesa, siendo anteriormente solo parte de un desarrollo potencial. Aquí no se trata tampoco de la adecuación de lo real a verdades metafísicas presentes en otro mundo (como en la concepción Platónica), sino de la unidad del pensamiento y de la realidad.

Una crítica particular, la superación de la objetivación

Al Marx de los manuscritos como ya hemos señalado, le parece sumamente sospechosa la relación que Hegel realiza entre subjetividad y naturaleza, viendo en el subjetivismo hegeliano, la raíz del falso criticismo expresado en la Filosofía del Derecho; donde la superación aparece como un movimiento de la idea que solo termina confirmando la realidad enajenada del hombre, o sea las instituciones sociales que lo oprimen y que no permiten el desarrollo de sus potencialidades. Es por eso que en esta primera etapa intenta separarse de dicha tradición, lo que se manifiesta en la afirmación de la naturaleza como lo exterior, lo cuál se mantiene en su exterioridad a pesar del trabajo que las potencialidades humanas realicen sobre el¹²⁰. Al no hacer referencia asume a lo exterior como algo dado, a priori, criticando la operación hegeliana según la cuál la objetividad es puesta por el espíritu, *“La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana, a la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene, pues, solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la objetividad; es decir, el hombre pasa por ser no objetivo, espiritualista.”*¹²¹

No solo asume la exterioridad de la naturaleza como un a priori, sino que también afirma que la actividad abstracta de poner la coseidad, implica desconocer la independencia de lo objetivo. En ese sentido señala: *“Pero igualmente claro es que una autoconciencia, es*

¹²⁰ “Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga objetos reales, naturales, de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero bajo la forma de la exterioridad, es decir, no perteneciente a su ser y dominándolo.” Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

¹²¹ Manuscritos Económicos y Filosóficos, Tercer Manuscrito.

*decir, su enajenación, sólo puede poner la coseidad, es decir, una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa real. Es además (XXVI) también claro que la coseidad, por tanto, no es nada independiente, esencial, frente a la autoconciencia, sino una simple creación, algo puesto por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a sí mismo, es sólo una afirmación del acto de poner, que por un momento fija su energía como el producto y, en apariencia —pero sólo por un momento— le asigna un ser independiente, real”.*¹²²

En la lógica de Hegel el ser es un resultado, es el acto de ser, animado por la esencia que es negatividad y en última instancia sujeto. Así lo objetividad en cuanto ser se encuentra animado por las mismas determinaciones, en ese sentido Herbert Marcuse establece que: “*El objeto tiene que ser comprendido como algo que por sí mismo establece y «por sí mismo procura, la relación necesaria de él mismo con su opuesto». Esto equivaldría a presuponer que el objeto tiene un poder definido sobre su propio desarrollo, de modo que puede seguir siendo él mismo a pesar del hecho de que cada estadio concreto de su existencia es una «negación» de él mismo, una «otredad». En otras palabras, el objeto ha de ser comprendido como un «sujeto » en sus relaciones con su «otredad».*”¹²³

En este sentido la objetivación es el acto mediante el cuál el sujeto deviene objeto, se hace exterior a sí mismo (se autoenajena) y se pone a si mismo como una exterioridad producida. “*En la objetivación no sólo el sujeto pone la objetividad como exterior, se pone también, él mismo, como objetividad. Es una relación constituyente en que la objetividad del sujeto y el carácter subjetivo del objeto resultan a la vez, y de manera correspondiente. Esto hace que, usado el término de esta manera, la palabra “sujeto” tenga dos niveles de significación. La totalidad es sujeto en tanto resulta ser desde la actividad de la objetivación y, por otro lado, uno de los términos producidos es sujeto en tanto reside en él la potencia negativa que anima al todo. Sujeto es a la vez, de un modo distinto, el universal diferenciado que es todo el ser, y el particular real en que esa universalidad es ser de manera efectiva.*”¹²⁴

¹²² Ídem

¹²³ Razón y Revolución, Pág. 73

¹²⁴ Proposición de un Marxismo Hegeliano

Así resulta que la exterioridad puede ser perfectamente puesta por el sujeto, y aún así, esto que se pone puede ser independiente y subsistir por sí mismo, a través de su actividad de ser sujeto.

El recorrido del espíritu para constituirse como tal, implica un retorno a la objetividad inicialmente enajenada, para solo a partir de su superación (no su disolución), poder reafirmarse como espíritu en sí y para sí. En relación a lo anterior cabe señalar que la modernidad desarrolló una concepción secular de la naturaleza, según la cuál esta aparece como algo dado, existiendo un abismo entre su objetividad y lo subjetivo muy distinto a las concepciones pre-modernas o la homologación que Spinoza realiza entre la naturaleza y Dios. Es esta tradición la que anima el doble movimiento realizado por el espíritu, el que en un primer momento se exterioriza como lo objetivo o la naturaleza que aparece como un otro de sí, dando paso a un segundo momento propiamente histórico donde el espíritu se afirmará y retornará a sí mismo a través de la mediación sobre lo objetivo a través de la acción del trabajo.

Como ya señalamos la crítica de Marx esta dada por su rechazo a la filosofía especulativa. A su vez, debemos considerar que la época en la que se desarrolla el joven Marx coincide con el nacimiento de las Ciencias Sociales y el positivismo; por lo que el autor intuye la necesidad de desplazar la metafísica por métodos de análisis más específicos, que le permitan estudiar el desarrollo del capitalismo de la época. Excediendo el objeto de este ensayo, cabe afirmar que las hipótesis desarrolladas por Marx en los escritos económicos a partir de la década del 50¹²⁵, parecen retomar el raciocinio hegeliano, toda vez que categorías como el capital y el trabajo, pasan a constituirse en verdaderos sujetos que se enfrentan en el desarrollo de la lógica capitalista.

Transición al Método Histórico.

Marx ve en el desarrollo del capitalismo industrial, el desenvolvimiento de un periodo histórico propiamente nuevo, si bien en el antiguo régimen se desarrollaron relaciones comerciales y proto-capitalistas, solo en la ascensión de la burguesía al poder y

¹²⁵ Contribución a la Crítica de la Economía Política, Lineamientos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (los Grundrisses), Historia de la Plusvalía y el Capital.

la consecuente liberación de las fuerzas productivas de las cuales la industrialización es su principal manifestación, se manifiesta el capitalismo en su verdad. Es por esto que intenta construir un método que le permita concebir la realidad de un periodo histórico, en el cuál el trabajo del hombre se ha dado nuevas relaciones sociales de producción, que le permiten ejercer su poder transformador sobre las fuerzas de la naturaleza como nunca antes se había visto. Así el autor asume la enorme tarea de caracterizar las condiciones históricas a partir de la cuál, determinadas condiciones materiales y relaciones sociales de producción decantaron en dinámicas propiamente capitalistas.

Si para Hegel la historia era una teleología orientada por una auto-finalidad, en la cuál la historia humana era el proceso y resultado de un sujeto libre, en Marx se descarta dicho proceso ontológico y la negatividad es puesta en términos histórico-concreto como “lucha de clases”, proceso que no puede ser hipostasiado como situación metafísica.¹²⁶ Así el método de análisis descarta dicha base ontológica, lo cuál acota el “objeto de estudio”, esta nueva totalidad dialéctica (la historia), *“incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social.”*¹²⁷ Por lo tanto la relación con la naturaleza que tiene este hombre histórico parte de una relación exterior, no existiendo un momento lógico anterior en el cuál se ponga este sujeto como su exterioridad. Fue Engels y no Marx el que con posterioridad a la muerte de este último popularizó la idea conocida como “Materialismo Dialéctico”, según la cuál la dialéctica se encontraría presente en la naturaleza.

Como bien señala Eric Weil, la tan bullada diferencia entre el idealismo de Hegel y el Materialismo de Marx solo tiene sentido en relación a el concepto de historia desarrollado por dichos autores, *“Se puede y se debe oponer una doctrina de la historia y de la acción histórica que predica la omnipotencia de la idea frente a una teoría que ve en las condiciones exteriores de la existencia de los hombres el medio de todo cambio y*

¹²⁶ “Sin embargo, la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica.”Razón y Revolución, Pág., 306

¹²⁷ Ídem, Pág. 306

progreso.”¹²⁸ Esta distinción pierde sentido si la aplicamos a la filosofía donde se diferencia al idealismo del realismo y al materialismo del espiritualismo, más aún en el caso de la filosofía Hegeliana donde la idea es a su vez real y contiene la distinción entre materia y espíritu.

Si en el sistema hegeliano la filosofía era la disciplina por antonomasia, en Marx lo es la historia, y la primera solo cumple una utilidad auxiliar, la de sistematización de los resultados generales que se pueden obtener a partir del análisis propiamente histórico.¹²⁹

La trasmutación del método filosófico al histórico obedece, por un lado, al nivel de concreción que requiere el análisis, y por otro, a la necesidad política que se busca a partir de esta. *“En lo esencial se trata de extraer de una filosofía, una ciencia y una técnica, en suma, optar por la realización de lo que la filosofía enuncia como pura necesidad hipotética y buscar en ella los medios conceptuales y políticos disponibles e indispensables, traducir el idealismo de la filosofía (y de toda ciencia teórica) a materialismo histórico y político.”*¹³⁰

¹²⁸ Hegel y el Estado , Págs. 187 y 188

¹²⁹ “La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas” Marx Carlos, La Ideología Alemana.

¹³⁰ Hegel y el Estado, Pág. 205

3) Sociedad Civil y trabajo

“Mi investigación me llevó a la conclusión de que, 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, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.”

CARLOS MARX, CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA

“Cuando se habla de propiedad privada se piensa que se está hablando de algo externo al hombre. Cuando se habla del trabajo se siente que éste tiene que ver inmediatamente con el hombre mismo. La nueva formulación de la pregunta encierra ya su solución”

CARLOS MARX, MANUSCRITOS ECONOMICOS Y FILOSOFICOS

Si en la Crítica a la Filosofía del Derecho, Marx anuncia el paso de la crítica de la religión (ya realizada por Feuerbach) a la del Estado (ya enunciada en la primera parte de este trabajo), sus investigaciones posteriores terminaron por llevarlo a analizar las estructuras económicas que Hegel desarrollo bajo el nombre de Sociedad Civil. La adopción de un método histórico de análisis tiene íntima relación con el objeto de su trabajo, si para Hegel el devenir del ser se encontraba determinado por la esencia de por si negativa, Marx intentará construir una teoría que conciba a ese elemento “dinámico” desde una perspectiva histórica, dejando de lado el carácter metafísico del postulado hegeliano, no así su fuerte carácter ontológico¹³¹. Para Marx el concepto de trabajo es precisamente esta herramienta, e intenta rastrear las formas específicas de la explotación capitalista a partir de

¹³¹ “La base de todos estos conceptos es la idea, originalmente hegeliana, de que la historia humana es una totalidad viviente. La generalidad de la categoría “historia humana”, vista desde Marx, puede concretarse ontologizando la categoría “trabajo”. Llamo trabajo, de manera ontológica, al proceso efectivo de producción de Ser. En el trabajo, en el fondo, lo que se produce es el Ser mismo. Es el proceso en el cual el Ser *resulta Ser.*” Proposición de un Marxismo Hegeliano

la relación entre los hombres y las formas en las que se produce, para esto se sumerge en el estudio de la sociedad civil y de la economía política, en la medida en la que esta disciplina estudiaba las leyes que regían los mecanismos del proceso de trabajo. Este punto es desarrollado en la sección “El Reino de la Utilidad” de la Filosofía del Derecho, al respecto Herbert Marcuse señala: *“Esta sociedad opera sobre los principios del trabajo universal, y considerando el proceso del trabajo decisivo para la totalidad de la existencia humana; el trabajo determina el valor de todas las cosas. Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por las leyes inmanentes de la economía. El desarrollo del individuo y el alcance de su libertad dependen de la medida en que su trabajo satisface una necesidad social. Todos los hombres son libres, pero los mecanismos del proceso del trabajo gobiernan esta libertad.”*¹³²

En esta sección haremos un recorrido que nos permitirá analizar de manera comparada tres conceptos de trabajo:

- 1) El concepto de trabajo desarrollado por Hegel en “El Reino de la Utilidad”, donde la acción cultural se encuentra orientada a formar la voluntad de los particulares, con el objeto de superar la contingencia arbitraria de las elecciones particulares.
- 2) El desarrollado en la Fenomenología del Espíritu, tomando principalmente la sección Autoconciencia, donde lo relevante es el como el trabajo implica un trabajarse de la Autoconciencia sometida.
- 3) El concepto de trabajo enajenado, desarrollado por Marx en los Manuscritos de París, donde las relaciones capitalistas de producción aparecen como las culpables de un desgarramiento del hombre libre, toda vez que mientras más trabaja más disociado aparece del producto de su actividad.

Intentaremos rastrear la influencia de la filosofía hegeliana en la obra de Marx, a partir de un seguimiento del concepto de trabajo, herramienta central para el desarrollo del naturalismo humanista y del materialismo histórico.

¹³² Razón y Revolución, Pág. 268

Sociedad Civil, el reino de la utilidad

La sociedad civil¹³³ corresponde a la sección segunda de la parte tercera de la Filosofía del Derecho, la Eticidad, en este estadio se encuentran unidas la parte objetiva y subjetiva de dicha voluntad (lo universal y lo particular correspondientemente, momentos de la voluntad libre), pero la diferencia de tal unidad, sigue presente en la conciencia.

En relación a las figuras éticas, concreción de la Eticidad, José López Hernández señala: *“Hegel piensa que la realidad infinita del derecho es una fluidez múltiple, pero que se concreta en momentos necesarios, y que el resultado de esta concreción son las figuras éticas. La eticidad es esa fusión de lo infinito y lo finito, de lo ideal y lo real, del concepto y su realización, todo ello regido por la necesidad lógica inserta en la propia historia de los hechos. La eticidad se va plasmando en cada momento histórico en figuras concretas, que son los pueblos”*¹³⁴

La sociedad civil es dicho momento de realización donde la persona concreta (ya no el sujeto abstracto representado como “personalidad” en el Derecho Abstracto) se tiene por fin en cuanto persona particular, que desde la perspectiva de la sociedad, es considerado como *“una totalidad de necesidades y como una mezcla de necesidad natural y arbitrariedad”*¹³⁵

A su vez dicho momento subjetivo de la voluntad (el particular) se relaciona con su momento objetivo (el universal), toda vez que solo a través de la mediación con lo

¹³³ “Es a través y a partir de Hegel, que se llega a un nuevo concepto de sociedad civil que rompe con la tradición de Aristóteles a Kant. Hegel va a separar la esfera del Estado de aquella que se constituye como "civil" de la "sociedad". Aquí "civil" en contraposición con la tradición marca un contenido "social" y ya no más como a la usanza hasta el S.XVIII en el sentido de equivalente a "político". Esta diferencia entre Estado-político y la Sociedad-civil- es la que determina la estructura interna y el contenido histórico de la sección sobre la Sociedad Civil en la Filosofía del Derecho de 1821. Es el ciudadano emancipado que en tanto que burgués- Burger- deviene el principal problema de la filosofía del derecho y de la filosofía política y así como en el ámbito doméstico era la célula familiar de la sociedad civil clásica, es ahora la nueva sociedad civil la base del Estado a partir del S.XIX y que va a forjar el Estado moderno” Farinati Alicia , “La Sociedad Civil en Hegel y Marx.”

¹³⁴ La actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel

¹³⁵ Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel, Pág. 151

universal, dicho particular lograra realizarse; dado que cada uno puede realizar sus fines solo por medio de otro particular. Es el mercado como espacio de coordinación social, donde dichas voluntades subjetivas se relacionan a través del intercambio de productos, así el trabajo aparece como el “elemento negativo” que posibilita la mediación de los particulares.

El motor de dicho intercambio esta dado por la satisfacción de las necesidades que dicha voluntad se da, no apareciendo estas como límites naturales sino como inclinaciones puestas por la arbitrariedad de dicho sujeto, lo que lleva constantemente al exceso, toda vez que dicha arbitrariedad lleva al cultivo multilateral de los deseos y los placeres. Para Hegel la extrema inestabilidad de aquello que se pretende satisfacer (las necesidades cambian constantemente dado que son puestas por una voluntad arbitraria¹³⁶) es uno de los elementos negativos de la sociedad civil, toda vez que las fuerzas centrífugas que generará en su desenvolvimiento, aparecen como un atentado a la existencia del ser social en cuenta comunidad social y política.

Lo anterior se hace patente en la relación que los individuos tienen con “lo universal”, a dicho elemento mediador lo ven solo como un instrumento para la consecución de sus fines privados, pero a su vez la única manera de alcanzar sus fines particulares esta dado por la universalización de su saber, su voluntad, su actividad y *“convirtiéndose ellas mismas en un eslabón de la cadena de las dependencias mutuas en que consiste la sociedad civil”*.¹³⁷ Así por fuera de la conciencia de estos se despliega el interés de la idea universal, toda vez que en sus relaciones de mutua dependencia tendrá que ir trabajándose con el objeto de satisfacer las necesidades autoimpuestas. Así por ejemplo tendrá que desarrollar su voluntad a la hora de elegir o descartar entre las múltiples necesidades, o diversificar su saber a partir del desarrollo de la división social del trabajo, ligando desde ya al desarrollo del lenguaje con este proceso, idea que será retomada posteriormente por Marx.

¹³⁶ “El libre arbitrio es aquella etapa del desarrollo de la voluntad en que esta consta de a) la forma universal que puede libremente, abstraer de todo, y b) la dependencia de la voluntad de cierto contenido o materia dada interna o externamente... El fin elegido de entre las materias dadas de la voluntad natural se convierte en fin porque la voluntad lo escoge, pero podría igualmente no haberlo escogido. En este sentido el arbitrio es la contingencia convertida en una forma de la voluntad.....No hay ninguna necesidad en la relación entre al actividad de querer y lo querido por ella. Ídem, Págs. 16 y 17

¹³⁷ Ídem, Pág. 154

Las necesidades y lo exterior, aparecen como un límite al desarrollo del espíritu, lo cuál lo fuerza a cultivarse y desplegarse en dichos elementos, con el objeto de darse una realidad externa, en la realidad. Al respecto Carla Cordua señala: *“El fin de la razón consiste, mas bien, en que la forma de la universalidad, la razonabilidad de que el espíritu es capaz, se imponga tanto sobre la inocencia pasiva en que el espíritu esta hundido como sobre la crudeza del saber y de la voluntad propias de la particularidad inculta. Solo haciendo universal y razonable su propia existencia exterior está el espíritu en lo propio suyo y consigo. Su libertad tiene allí una existencia exterior y se convierte de libertad potencial en libertad actual en este elemento ajeno al que, después de haberlo producido, el espíritu marca con su sello.”*

Las contradicciones de la sociedad civil redundan en la necesidad que tiene el espíritu de trabajarse y de superar los límites externos impuestos por lo particular, así surge la cultura la cuál es el medio por el cuál tendrá que pasar el espíritu para alcanzar su forma universal, en cuanto sustancia ética infinitamente subjetiva. *“El fin absoluto de la cultura es, en consecuencia, la Liberación y el trabajo continuo por una mayor liberación....La liberación del espíritu es, en la vida del individuo, el trabajo tenaz contra la mera subjetividad de la conducta, la inmediatez del apetito y, asimismo, contra la subjetividad hueca del sentimiento y la arbitrariedad de las inclinaciones.”*¹³⁸

La cultura para el individuo se encuentra contenida en la actividad del trabajo, para Hegel lo relevante de dicho proceso esta dada en como dicha voluntad “se trabaja” al mismo tiempo en que objetiva su trabajo en obras. Si en la esfera del Derecho Abstracto el individuo tuvo que poseer su cuerpo en tanto exterioridad y cultivarlo, ahora el desarrollo de la Idea implica una formación cultural de la voluntad, con el objeto de que esta abandone su forma arbitraria y avance hacia la identidad entra lo objetivo y lo subjetivo.

El sistema de las necesidades

Este es el primer momento de la sociedad civil y se anuncia como: *“La mediación de las necesidades y la satisfacción de la persona particular mediante su trabajo y*

¹³⁸ Ídem Pág. 154

mediante el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás.” En esta para hacerse objetiva la voluntad subjetiva precisa de cosas externas, que son el producto de otra voluntad subjetiva, así la realización de sus necesidades estará mediada por la adquisición del fruto del trabajo de otra voluntad, teniendo así que trabajar para obtenerlo. Este estadio de desarrollo implica la relación de propietarios que se reconocen en cuanto tales, por ende el reconocimiento de la voluntad de otros y del reconocimiento de sus necesidades.

En un primer momento la relación entre el sujeto y sus necesidades aparece como una relación de dependencia, pero el hombre desarrolla su universalidad a través de la acción de ir más allá de sus límites si primero multiplica dichas necesidades y las maneras de satisfacerlas; posteriormente tendrá que trabajar su deseo y aprender a escoger dentro de varias opciones.¹³⁹

A Hegel le interesa rescatar el elemento positivo de la sociedad, el de la “acción cultural”, dado que esta permite concebir al Estado en cuanto comunidad social y política, como un momento superior y posterior al “sistema de las necesidades”, distanciándose así de las teorías liberales que instalaban a la sociedad civil como fundamento del Estado Moderno. Es por esto que le interesa rescatar el concepto de trabajo como el elemento dinamizador de dicha acción cultural, puesto que el trabajador en el proceso productivo, también se cultiva a sí mismo, constituyendo una voluntad que conteniendo su dimensión de hombre o burgués, es también capaz de concebirse como ciudadano, o sea miembro de una comunidad política que se da a la sociedad civil solo como uno de sus momentos.

El trabajo aparece como el elemento intermedio entre las necesidades particulares y los medios adecuados para su satisfacción, para esto se apropia y modifica la naturaleza con el objeto de satisfacer el deseo que pone a dicha necesidad. Así el trabajo no solo aparece como la mediación entre los individuos y entre el individuo y sus necesidades, sino también como el elemento que conecta a “lo interior” (el deseo de la voluntad que se fija en una necesidad) con “lo exterior” (el producto del trabajo). Este elemento universal permite concebir de manera histórico-concreta al ser como devenir, toda vez que se constituye como la mediación efectiva en el proceso de producción de la vida, mediante la

¹³⁹ “Quien tiene muchas y muy diversas necesidades sabe de antemano que no puede satisfacerlas todas inmediatamente; tendrá que preferir una a las otras y aprender a controlar sus deseos para servir mejor a sus preferencias. Esto supone poseer una cierta distancia frente a sus necesidades y ser capaz de enjuiciar la importancia relativa de cada una.” Ídem, Pág. 157-158

interrelación constitutiva de los agentes que intercambian y mediante la relación entre dichos agentes y sus deseos y necesidades.

El elemento del trabajo viene aparejado con la multiplicación de los asuntos que llegan a interesarles a los hombres; así la diversificación de las necesidades, de las formas de trabajo y de las maneras de satisfacer dichas necesidades, implica una educación del “entendimiento” y del desarrollo del lenguaje.¹⁴⁰

A conclusiones semejantes llega Marx cuando señala en la Ideología Alemana que: *“La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas”*¹⁴¹

La diferencia es ilustrativa a la hora de comparar la dialéctica de Hegel a las premisas del Materialismo histórico. Si bien para el primero el proceso de trabajo realizado por voluntades singulares trae aparejado el desarrollo del entendimiento, este no debe ser confundido con el desarrollo de la filosofía especulativa. Solo a partir de la realización del espíritu como Saber Absoluto, se abre el paso para el desarrollo de la lógica que permite concebir la actividad pura del ser, el entendimiento así corresponde a un estadio inferior de desarrollo. En cambio en Marx, el proceso del trabajo desarrolla el pensamiento en la conciencia de seres individuales, *“La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das bewusste Sein], y el ser de los hombres es su proceso de vida real.”*¹⁴² En este sentido el tratamiento “científico” de la conciencia, solo puede estar dada por entender

¹⁴⁰ “La cultura teórica se desarrolla a propósito de la multiplicidad de los asuntos que llegan a interesarle a los hombres. Pues no adquieren solo una gran variedad de representaciones y conocimientos sino también una movilidad y rapidez tanto de la mente y de la capacidad de pasar de una representación a otra como de la facultad de captar relaciones complejas y universales, etc. Se trata de la educación del entendimiento en general y con ella viene también el desarrollo del lenguaje.” Ídem, Págs. 160 y 161.

¹⁴¹ Ideología Alemana.

¹⁴² Ídem

a esta como la conciencia de alguien y a su vez dicha conciencia solo tiene por objeto al “proceso de vida real”, descartando así la metafísica del método de trabajo.

Si bien Marx rescata el carácter universal del trabajo y la relación de este con el desarrollo del entendimiento, desde una perspectiva marxista parece complicada la función “moralista” que el trabajo asume en relación al individuo. La necesidad de superar la contingencia de una voluntad arbitraria y la multiplicidad de necesidades, esta dado por la urgencia de construir las premisas que permitan construir un arquetipo de ciudadano, en el que conviva la dimensión privada (en cuanto burgués y propietario) con la dimensión propiamente política. Así el Estado hegeliano contiene, presupone y necesita al ciudadano en cuanto agente ético, toda vez que de nada sirve concebir a la ley exterior como “lo bueno”, si este principio no viene aparejado de la existencia de una norma moral interna, autoimpuesta por los miembros de la comunidad. De no cumplirse lo anterior las instituciones no podrían concebirse como la realización objetiva del espíritu, dado que no serían reconocidas en cuanto tales por los individuos que constituyen dicho Estado.

Si Hegel intenta rescatar el concepto de trabajo en su dimensión de “control”, la filosofía de Marx pondrá énfasis en el efectivo despliegue de las potencialidades humanas expresadas en el proceso cooperativo de trabajo, en ese sentido la crítica a la Filosofía del Estado de Hegel trata de poner en duda las bases de un modelo de Estado que intenta imponerse por sobre las contradicciones de la sociedad civil, resultando ser finalmente un obstáculo a la liberación de las fuerzas productivas, premisa necesaria pero no suficiente para la construcción de una sociedad libre.

Claramente el joven Marx no confía en el Estado Hegeliano como espacio de mediación de los conflictos sociales, ni menos en la piedad cristiana como fundamento de la moralidad y del perdón, para este la reconciliación solo puede estar dada por la construcción de una sociedad donde se supere la enajenación, a través del control efectivo de los productores directos sobre el fruto de su trabajo y del consiguiente reconocimiento de estos en su producción.¹⁴³

¹⁴³ En los escritos posteriores de Marx aparecerá con fuerza la idea según la cuál el nivel de la riqueza en el comunismo se medirá en relación a la cantidad del tiempo libre que disponen los individuos, así lo relevante estaría dado por la constante liberación del trabajo socialmente obligatoria y el acrecentamiento del trabajo libre y del tiempo de ocio.

El Concepto de trabajo en la Fenomenología del Espíritu

Ahora pasaremos a analizar algunas apreciaciones en torno al concepto de trabajo realizadas por Hegel en la Fenomenología del Espíritu, específicamente las desarrolladas en la sección Autoconciencia (El Temor y la formación cultural) y en la sección Razón (la formación fisonómica de los órganos) como antecedente del concepto de extrañamiento y enajenación en Marx.

Si el resultado de la sección Conciencia estaba dada por la aparición de la “infinitud” en cuanto superación de la dicotomía sujeto-objeto, esta infinitud se hace viviente al comienzo de la sección en cuestión. El posterior desdoblamiento y enfrentamiento de las Autoconciencias independientes, que solo son tales a través del reconocimiento mutuo, termina en el sometimiento de la Autoconciencia que tuvo temor de perder la vida. El temor y la formación cultural, dicen relación con el proceso que experimenta esta parte sometida, la cuál logra conquistar su libertad a través de la formación cultural expresada en el trabajo.

El temor y la formación cultural

La primera fase por la que atraviesa la autoconciencia reducida a conciencia, es la del temor: aquí uno de los términos acepta el sometimiento y la pérdida de su libertad, con el objeto de salvar su vida. Hegel pone especial atención a la conciencia sometida y no al desarrollo de la Autoconciencia victoriosa, toda vez que la riqueza esta dada por el proceso recorrido por esta para constituirse como autoconciencia independiente.

El siervo ha vivido el temor más absoluto, experimentando en sí la negación de todas sus determinaciones, en palabras de Hegel: *“En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda*

subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia.”¹⁴⁴

Es esta experiencia la que permite a la esencia simple (la negatividad) ser en el siervo, a partir de esta nueva conexión el siervo podrá ponerse en las obras de su trabajo, haciendo así fluir el elemento de la negatividad a lo exterior objetivo.

Como ya señalamos el siervo se rinde por que aprecia más la vida que la libertad, es precisamente en este elemento en el que podrá realizar la libertad en términos objetivos, cuestión que no podrá consumir el amo toda vez que no tiene una conexión directa con la vida, solo se relaciona con esta a través del trabajo del siervo. Como bien señala Herbert Marcuse: “**La vida** es en primer lugar una serie de determinadas condiciones «objetivas»; objetivas porque el sujeto viviente las encuentra fuera de él, limitando su libre autorrealización. No obstante, el proceso de la vida consiste en atraer continuamente estas condiciones exteriores hacia la resistente unidad del sujeto.”¹⁴⁵ Es en el elemento de la vida, donde la subjetividad logra darse a lo exterior como su cuerpo; ahora estas pasan a estar constituidas desde la negatividad que esta pone en ella, adaptando así la “coseidad” a las formas del espíritu. Contra las críticas de Marx cabe señalar que el filósofo en el primer lugar al que sitúa una relación subjetiva es en el fenómeno de la vida, separándose así de las corrientes filosóficas que construyen arquetipos individuales que solo funcionan en islas o laboratorios, desde un comienzo la filosofía hegeliana intenta arraigar su reflexión en el fenómeno de la vida.

El segundo momento es el del “servicio en general”, donde el siervo trabaja para el señor que es su esencia; este último solo se relaciona con lo objetivo a través de las obras de la conciencia sometida evitando así encontrarse con el lado negativo de las cosas.¹⁴⁶ Esta mediación se relaciona a través del proceso de trabajo, en este el siervo pone su apetencia reprimida como negatividad en la constitución de su producto, superando a la larga la resistencia que lo objetivo generaba, logrando poner su esencia en lo exterior. El elemento

¹⁴⁴ Fenomenología del Espíritu, Pág. 119

¹⁴⁵ Razón y Revolución, Pág. 42

¹⁴⁶ “El trabajador controlado por él le suministra los objetos que desea en una forma ya elaborada, listos para ser disfrutados. El trabajador preserva así al señor de la necesidad de toparse con el «lado negativo» de las cosas, el lado en que éstas se convierten en cadenas para el hombre. El señor recibe todas las cosas como productos del trabajo, no como objetos muertos, sino como cosas que llevan la marca del sujeto que trabajó en ellas. Cuando manipula estas cosas como propiedad suya, el señor está tratando efectivamente con otra autoconciencia, la del trabajador, el ser a través del cual alcanza su satisfacción.” Razón y Revolución, Pág. 119

subjetivo termina siendo lo que anima al mundo objetivo a través del trabajo como actividad mediadora, lo que antes aparecía como exterior y antagónico (la naturaleza) termina siendo un medio apropiado para la realización de la libertad y el desarrollo de los individuos.¹⁴⁷ Al respecto Hegel señala: *“El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.”*¹⁴⁸

A través del trabajo, el ser en sí de la vida ya no se encuentra separado del ser para sí de la conciencia¹⁴⁹, superándose así la dicotomía entre lo objetivo y la subjetividad abstracta. Para Hegel el reino de la libertad tenía que realizarse en el mundo, es por esto que a diferencia de Kant donde la libertad es un postulado y se afirma en cuanto ley interna, construye una filosofía en la cual la esencia negativa de los sujetos impregna lo exterior objetivo, superando así una concepción mecánica del mundo, la cuál venía a reproducir la dicotomía sujeto objeto, ahora ambos lados de la relación poseen el mismo fundamento.

El tercer momento es el de la “formación cultural” y radica en la relación que la conciencia genera con ella misma y con sus productos a partir del proceso de trabajo, como ya señalamos la voluntad pone la forma de lo objetivo superando su exterioridad y a su vez se trabaja a si misma. La formación cultural es el antecedente a la cultura como herramienta de formación de la voluntad descrita a propósito del sistema de las necesidades, así el trabajo adopta un carácter ontológico toda vez que aparece como la mediación que permite al individuo en tanto voluntad, hacer la experiencia de su libertad.

¹⁴⁷ “La actividad de la mediación no es otra que la actividad del trabajo. Por medio de su trabajo, el hombre supera el extrañamiento entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo; transforma a la naturaleza en un medio apropiado para su autodesarrollo.” Ídem, Pág. 80

¹⁴⁸ Fenomenología del Espíritu, Pág. 120

¹⁴⁹ “El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la conciencia, sino que por medio del trabajo la autoconciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser” Hyppolite Jean , *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Pág. 160

Finalmente Hegel hace hincapié en la necesidad de estos momentos, *“Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se vera totalmente contaminada por ella.”*¹⁵⁰ Así el temor aparece como una necesidad para el desarrollo de la idea, toda vez que sin este el trabajo no podría formar a sus productos en el elemento de lo negativo.¹⁵¹

Lo anterior hace patente una tesis cultural de Hegel en torno a la formación de la modernidad. La libertad del individuo moderno es un resultado de la más absoluta dominación en todos los ámbitos de la vida, solo dichas relaciones de sometimiento y servidumbre pudieron generar las condiciones en las que los hombres defendieran en primera instancia la libertad en su pensamiento (como en el estoicismo), para luego volcar dichos deseos hacia lo objetivo. Así para Hegel la burguesía aparece como el siervo sometido a las condiciones del Antiguo Régimen y la Revolución Francesa como una expresión de libertad generada a partir de la rebelión frente a condiciones de servidumbre.

La posibilidad de la Enajenación

Terminaremos este recorrido por la Fenomenología del Espíritu haciendo una breve referencia a “La significación fisiológica de los órganos” de la sección Razón, donde el autor realiza un análisis de diversas expresiones científicas de su época, como la frenología entre otras.

¹⁵⁰ Fenomenología del Espíritu, Pág. 121

¹⁵¹ “Sin el temor primordial, el trabajo no imprime a las cosas la verdadera forma de la conciencia, el yo sigue inmerso en el ser determinado y su sentido propio no es todavía más que un sentido vano, obstinación y no libertad.” Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Pág. 160

La razón observadora intenta observar la manifestación de la esencia interna¹⁵² de la autoconciencia que tiene como objeto de análisis en su manifestación, ya sea como órgano, acción o hecho. El órgano en cuanto parte del cuerpo es lo exterior pegado a lo interior, la acción es la manifestación de lo interior como actividad que se externaliza y el hecho es lo propiamente externo y observable para la razón.

El órgano resulta ser el término medio entre lo interior y lo exterior, toda vez que lo interior se manifestaría a través de la acción y se realizaría en el órgano, el cual manteniendo dicha función de mediación no pasa a ser el “hecho”, puesto que este es el resultado de una acción ya desligada del sujeto, distinto al órgano que seguiría siendo la expresión exterior de lo interior por sí misma. Al respecto Hegel señala: *“De la determinación según la cual el órgano de la actividad es en él tanto un ser como la acción o de que en él está presente el ser en sí interior mismo y tiene un ser para otros, se desprende otra apreciación acerca del órgano, distinta de la anterior. En efecto, si se demostrara que los órganos en general no pueden tomarse como expresiones de lo interior porque en ellos se halla presente la acción como acción y, en cambio, la acción como hecho es algo puramente exterior, y lo interior y lo exterior se bifurcan de este modo y ambos momentos son o pueden ser extraídos el uno al otro, el órgano debería tomarse, a su vez, con arreglo a la determinación considerada, como el término medio entre ambos, en cuanto que precisamente esto, el que la acción sea presente en él, constituye al mismo tiempo una exterioridad de la acción, diferente, además, de lo que es el hecho, puesto que aquella pertenece al individuo y permanece en él.”*¹⁵³

La boca en la actividad de hablar o las piernas en la actividad de caminar contienen la expresión de lo interior, pero esta ya se encuentra separada del individuo; así la subjetividad persiste en lo exterior originándose la posibilidad del extrañamiento y la enajenación toda vez que otra autoconciencia puede relacionarse con ellas, haciéndolas algo distinta de lo que son en sí y para sí. Justamente esto puede ocurrir en relación al lenguaje y al trabajo, dado que *“son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro. Por eso podemos decir tanto que estas exteriorizaciones expresan demasiado lo*

¹⁵² La Razón Observadora supone una esencia quieta e interna, que se manifestaría en lo exterior, a lo cuál la ciencia si tendría capacidad de conocer y estudiar.

¹⁵³ Fenomenología del Espíritu, Pág. 188

interior como que lo expresan demasiado poco; demasiado, porque lo interior mismo irrumpe en ellas, porque no permanece oposición alguna entre éste y aquéllas; no sólo expresan lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato; demasiado poco, porque lo interior, al pasar al lenguaje y a la acción, se convierte en otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo.”¹⁵⁴

El elemento de la “transformación” esta dado precisamente por la actitud que adopte una autoconciencia en relación a otra autoconciencia, o a los frutos del trabajo de esta, así en tanto libre puede obstinarse constantemente en no reconocer la negatividad que anima dichas exteriorizaciones, negando así el contenido humano de las obras y de la autoconciencia que las produjo. En este texto Hegel no afirma la efectividad del extrañamiento, si no su posibilidad, es precisamente esta lógica la que Marx intentará plasmar en la sección trabajo enajenado de los Manuscritos de París, el autor ve en el desarrollo de las relaciones capitalistas, un proceso constante de enajenación entre los trabajadores y su producto.

La efectividad de la enajenación

“En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres.”

CARLOS MARX, EL TRABAJO ENAJENADO, PRIMER MANUSCRITO

Ahora pasaremos a estudiar el concepto de trabajo enajenado desarrollado en los escritos juveniles de Marx, donde el fundamento de la explotación reviste un cariz

¹⁵⁴ Ídem, Pág. 186

filosófico, diferenciándose del posterior desarrollo de los escritos económicos, los cuales pretenden dar una base “científica” a la efectividad de la explotación.

Ya en la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel había anunciado la necesidad de una revolución impulsada por el movimiento obrero, como única manera de superar la explotación capitalista. Como ya señalamos, en la época del autor los países con mayor desarrollo del capitalismo industrial y agrícola eran Francia e Inglaterra, allí las condiciones de trabajo eran nefastas para la mayoría de los trabajadores, mujeres, niños y ancianos ocupaban jornadas extenuantes a cambio de salarios de subsistencia.

Así en el capitalismo liberal decimonónico, las contradicciones existentes en el fenómeno de la producción y distribución de la riqueza eran bastante patente, lo que llevo al joven Marx a realizar una relación directa entre trabajo asalariado y pauperización. Durante el siglo XX y a raíz de la creación de Estados con mayor intervención económica (en el modelo desarrollista o el Estado de Bienestar) producto de la agudización del conflicto de clase, esta relación dejo de ser tan antagónica, por lo menos en la realidad Europea.

Así el concepto de trabajo enajenado recoge esta relación entre trabajo y pauperización pero la excede con creces, toda vez que logra situar la crítica en la perdida de sentido que se deriva del no reconocimiento de las obras del trabajo como auténticamente humanas.

Marx desarrolla en los Manuscritos determinados presupuestos de la Economía Política de su época, los cuales lo llevan a concluir la existencia de una relación inversa entre el aumento de la producción y la miseria del obrero. Si por un lado se acrecienta constantemente la acumulación de riqueza en pocas manos, la vida de los trabajadores cada vez vale menos para el sistema económico.¹⁵⁵ No viene al caso analizar detalladamente las

¹⁵⁵ “Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último; desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos.” Manuscritos Filosóficos y Económicos, Primer manuscritos

premisas a partir de las cuales Marx llega a esta conclusión, entre ellas la reducción de los puestos de trabajo a partir de la introducción de maquinas o la tendencia a la baja de los salarios por la existencia del llamado “ejercito de reserva” (trabajadores desempleados), sino estudiar la relación existente entre el proceso del trabajo enajenado y la pérdida de la esencia humana y sus consecuentes potencialidades.

Las premisas que constituyen el trabajo enajenado son la exteriorización de la actividad humana como acción y su materialización en obras de por sí externas al sujeto que las produce y la consecuente apropiación por un tercero que no reconoce la humanidad contenida en dichas obras, de lo que se deriva posteriormente una relación antagónica entre el productor y su producto. (Cuando este último se constituye como capital). La exteriorización de las fuerzas productivas (denominada posteriormente fuerza de trabajo) implica una enajenación de la esencia humana interior, por lo que esta solo se puede afirmar en cuanto tal, reconociéndose en sus obras. Ya Hegel en la “Filosofía del Derecho” a propósito de los objetos que podían ser parte de una relación contractual, había excluido la posibilidad de enajenar todo el tiempo de trabajo y su producto, *“De mis habilidades especiales, corporales o espirituales y de mis posibilidades de actividad puedo enajenar a otro producciones particulares y un uso de ellas limitado en el tiempo, porque con esta limitación ellas mantienen una relación exterior con mi totalidad y universalidad. Con la enajenación de todo mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro **mi sustancia misma, mi actividad y realidad universal, mi personalidad.**”*¹⁵⁶

Lo anterior aparece como la premisa que termina generando una autonomía negativa de las obras del trabajo, estas no solo son apropiadas por un tercero que no reconoce la humanidad contenida en ellas, sino que se vuelcan contra el trabajador.

Si para Hegel la resistencia de lo exterior objetivo se constituía en el límite que el espíritu debía negar para superarse y hacerse objetivo, en Marx el producto del trabajo se convierte en lo exterior antagónico, toda vez que producto del extrañamiento este se vuelca contra el trabajador y lo somete. Al respecto señala: *“Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que*

¹⁵⁶ Selección de Textos Políticos de Hegel, Pág. 15

el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.”¹⁵⁷

A la luz de este párrafo queda en entredicho la crítica marxista al “subjetivismo” hegeliano en relación a la constitución de lo objetivo, dado que el autor supone que una cosa (el capital) puede no solo resistir, sino adoptar facultades subjetivas como las de dominar. Si bien para Marx el capital es esencialmente una “relación social de producción”, o sea el resultado de la interacción productiva de varios sujetos bajo determinadas formas históricas de producir, no queda claro como una relación puede **ser** (existir como relación en términos efectivos y no como derivación de los términos relacionados) y adoptar cualidades subjetivas, si existe una relación insalvable entre lo objetivo y lo subjetivo.

Marx continúa señalando como la enajenación entre los productores y su producto se expande en diversas esferas de la sociedad, para terminar subsumiendo al todo, tanto la relación del trabajador con el proceso interno del trabajo¹⁵⁸, con sus deseos y necesidades y la relación con el resto de los hombres.

El proceso de alienación termina afectando a los sentidos y reduciéndolos al “sentido de posesión, pasando así los hombres a relacionarse con los objetos, como algo que puede o no ser poseído, como señala Herbert Marcuse: *“Esto vale tanto para el obrero (el productor expropiado) como para el que compra el trabajo de éste. El proceso de la alienación afecta a todos los estratos de la sociedad, distorsionando hasta las funciones «naturales» del hombre. Los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un solo sentido, «el sentido de posesión»* ^^. *Consideran su objeto como algo que puede o no ser poseído. Aun el placer y el goce pasan de ser condiciones*

¹⁵⁷ Manuscritos Filosóficos y Económicos, Primer manuscritos

¹⁵⁸ “La relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él.” Manuscritos Filosóficos y Económicos, Primer manuscrito

*bajo las cuales el hombre desarrolla libremente su «naturaleza universal», a modos de «posesión y adquisición egoístas»”.*¹⁵⁹

Si bien la exposición parte describiendo el conflicto entre el trabajador y las cosas, termina con la relación enajenada entre los hombres, lo verdaderamente relevante del análisis de la producción enajenada radica en la relación antagónica que provoca entre el género¹⁶⁰ y su consecuente alejamiento de la esencia humana.

Así Marx intenta desarrollar las contradicciones que Hegel avizoró en la sociedad civil, hasta llevarlas al desgarramiento de la esencia humana, intentando demostrar la racionalidad del sistema capitalista y la imposibilidad de ejercer en este una vida realmente libre.

4) El hombre como ser genérico y el humanismo naturalista

“Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.”

CARLOS MARX, LA IDEOLOGIA ALEMANA

Si existe un puente entre la filosofía de Hegel y el método de análisis marxista este es sin lugar a dudas el concepto de trabajo, luego del recorrido y comparación que hemos realizado entre tres expresiones de este, intentaremos abordar la relación que el joven Marx

¹⁵⁹ Razón y Revolución, Pág. 273

¹⁶⁰ “Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con trabajo y el producto del trabajo del otro.” Manuscritos Filosóficos y Económicos, Primer manuscrito

realiza entre trabajo y ser, con el objeto de sentar las bases “lógicas” de lo que posteriormente se denominará materialismo histórico.

El autor opone al idealismo hegeliano el humanismo naturalista, en este el análisis no parte de la idea sino de la experiencia efectiva de lo que Marx denomina “el hombre real”. Así el autor adopta las premisas desarrolladas por Feuerbach, quien en un intento por alejarse del idealismo y la metafísica adopta a la antropología como método de análisis del hombre real, en su proceso efectivo de vida.¹⁶¹ Para este último la liberación real pasaba por la descripción crítica de la realidad efectiva, por lo que dicho labor implicaba asumir una reflexión que parte y termina en “lo sensible” y donde no se le puede dar el parámetro de lo real a las relaciones que excedan el mundo objetivo.

Marx asume dicha posición “materialista” pero crítica a Feuerbach el haber desarrollado una relación contemplativa entre el hombre y su objeto, por lo que intenta rescatar del “idealismo hegeliano” la categoría de trabajo, entendiéndola como la actividad mediante la cuál el ser deviene ser.

La naturaleza aparece como el punto de partida, toda vez que el ser en su cualidad de “ser objetivo” es parte de esta, a su vez el hombre real solo es a partir de la actividad de hacerse objetivo, esto es hacer obras, o trabajar la naturaleza. La diferencia con el concepto hegeliano de trabajo radica en que eso que se pone en la acción de objetivar no es el sujeto, sino *“sus fuerzas esenciales reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de poner no es el sujeto; es la subjetividad de fuerzas esenciales objetivas cuya acción, por ello, ha de ser también objetiva.”*¹⁶² Dichas fuerzas son efectivamente una exteriorización, pero son una exteriorización de un ser objetivo, puesto que el hombre es en el elemento de la naturaleza, el autor no presupone un yo en tanto subjetividad interna y quieta, sino que lo propiamente humana se da o coincide en la actividad de trabajar objetivando la naturaleza.¹⁶³ Así Marx intenta situar a la subjetividad

¹⁶¹ “La antropología, para Feuerbach, es una filosofía que tiende hacia la emancipación concreta del hombre, y bosqueja, por lo tanto, las condiciones y cualidades de una existencia humana efectivamente libre. Una filosofía semejante no puede ser idealista, ya que los medios para llevar a cabo una existencia humana libre mediante la liberación de hecho están al alcance de la mano....Sólo un análisis «genético» permitirá a la filosofía proporcionar las ideas capaces de ayudar al hombre en su liberación *real*. Hegel, según Feuerbach, no llevó a cabo dicho análisis. Su construcción de la historia suponía que la etapa de desarrollo alcanzada en su tiempo constituía el fin inmanente de todas las etapas anteriores.” Razón y Revolución, Pág. 264

¹⁶² Manuscritos Filosóficos y Económicos, Tercer Manuscrito

en el elemento objetivo, más adelante afirmará que la conciencia se deriva de las condiciones objetivas de producción del ser social, a lo que posteriormente llamara ideología (en sentido amplio y no entendida como falsa conciencia).¹⁶⁴

El hombre tiene a la naturaleza fuera de sí, por eso puede comportarse hacia ella de manera objetiva, toda vez que la pone como su objeto, a su vez este ser objetivo es objeto para el resto de los hombres. Si el punto de partida es lo real, la naturaleza y la vida, el hombre es también un ser genérico al relacionarse consigo mismo como un ser universal y por eso libre¹⁶⁵, así sitúa a la libertad en el elemento de la naturaleza, afirmando que solo se es ser natural humano a través de la actividad de afirmarse y confirmarse en su ser como en su saber. Si para Hegel lo singular (unidad de lo universal y lo particular) tenía como un momento anterior y necesario al universal que es por sí mismo en su pura actividad, en Marx la actividad genérica es un reconocimiento derivado de la actividad del hombre real. En principio ambas formas de abordar el asunto no son contradictorias dado que en el primer caso el orden está dado por la explicación de la lógica implicada y no obedece a un momento temporalmente anterior.

El hombre tiene a la naturaleza como su cuerpo inorgánico y a la vez es parte de dicho elemento, la actividad productiva aparece primeramente como una necesidad para mantener la existencia física y persistir siendo en lo objetivo. El carácter genérico de una especie está dado por la realización de la actividad vital, que en el caso del ser humano es la actividad libre y consciente.¹⁶⁶ Así el autor hace la doble operación de poner a la libertad y la conciencia en la objetividad de la naturaleza y de hacer coincidir al hombre real con su

¹⁶³ “En el acto del poner no cae, pues, de su «actividad pura» en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo.” Ídem.

¹⁶⁴ “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia.” La Ideología Alemana.

¹⁶⁵ “El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre.” Manuscritos Filosóficos y Económicos, Primer Manuscrito

¹⁶⁶ “En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.” Ídem

producto¹⁶⁷, superando así y de manera no idealista, la dicotomía sujeto-objeto. Desde esta perspectiva podemos reinterpretar la crítica al trabajo enajenado y comprender que la explotación implica una negación del hombre, en cuanto al privar al trabajador de sus obras y de lo objetivo, no se le permite ser en cuanto ser genérico natural. Al privarlo de su identidad con su producto, la objetivación pasa a ser un acto extraño y subsistiendo la exteriorización subjetiva de las fuerzas esenciales objetivas, estas son sentidas como una desrealización puesto que ya no le pertenecen al sujeto expropiado.

5) Materialismo histórico, la relación entre el ser genérico y las relaciones sociales de producción

A partir de esta recorrido tentativo desde las críticas de Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel hasta la afirmación del hombre real como ser genérico, hemos sentado las bases que nos permitirán comprender el método de análisis marxista en su dimensión histórica.

Como ya señalamos el ser genérico coincide con sus obras, o expresado en otros términos, *“la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”*.¹⁶⁸ Así los individuos son el conjunto de relaciones sociales de producción que los constituye, es la relación que los hombres reales adoptan a la hora de producir las que los determina en cuanto tales. Lo relevante en este punto es comprender al sujeto no solo como actividad, sino como actividad común, por lo que la esencia humana se constituye a partir de la colaboración productiva de múltiples voluntades.

De este conjunto de relaciones productivas se derivan determinadas relaciones sociales y políticas¹⁶⁹, así el Estado aparece como un momento posterior a la sociedad civil,

¹⁶⁷ “Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” La Ideología Alemana

¹⁶⁸ Tesis sobre Feuerbach, Tesis VI

no solo en términos históricos, sino posterior en el sentido de derivado, puesto que su aparición corresponde a un determinado desarrollo de dichas relaciones sociales de producción. Así el autor establece que la investigación científica debe esforzarse en establecer la relación entre el proceso de producción y la estructura social y política, estableciendo que: *“La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad”*.¹⁷⁰

La relación entre el sujeto y la estructura generó un gran debate durante el siglo XX entre estructuralistas (Althusser) y Humanistas (Eric Fromm, entre otros), lo relevante en dicho debate era establecer el grado de independencia del sujeto en relación a la estructura y a su vez el nivel de determinación de esta en el primero. Como bien señala Herbert Marcuse, el estudio de Marx se enfoca en el análisis de las relaciones de producción, más específicamente en el proceso del trabajo, por que eran las leyes de este las que gobernaban y subsumían a la realidad. Efectivamente los individuos eran libres, pero dicha libertad se ejercía dentro del marco que sus propias relaciones sociales había establecido, muchas veces por fuera de su conciencia. Si a su vez consideramos que la estructura es el conjunto de relaciones sociales de producción y que el ser social al coincidir con su producto es en dichas relaciones, la dicotomía entre estructura y sujeto deja de ser tal, toda vez que la primera no es un objeto ajeno al segundo, que a su vez no es solo un ser reflexivo dominado por leyes que le son ajenas, si no la actividad de exteriorizar sus fuerzas objetivas en lo objetivo.

Al autor le interesa establecer que es la actividad productiva de los hombres en su proceso efectivo de vida, la que constituye la esencia de la realidad humana, pero que de esto no se deriva ni su completa conciencia en relación a dicho proceso, ni su independencia en relación al desarrollo de sus fuerzas productivas. Como señala: *“Huelga*

¹⁶⁹ “Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que se dedican de un determinado modo a la producción, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas.” La Ideología Alemana

¹⁷⁰ Ídem.

*añadir que los hombres no son libres árbitros de sus fuerzas productivas --base de toda su historia--, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no crean y que es producto de la generación anterior.”*¹⁷¹

Así el concepto de historia en Marx aparece como el sucesivo desarrollo de las fuerzas productivas de un pueblo, actividad que conecta las vivencias de las antiguas y las nuevas generaciones, en la forma en la que un pueblo produce, se manifiesta y contiene la esencia de dicha colectividad. Es por esto que el análisis histórico debe analizar la relación existente entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que las contiene, existentes en cada época. Es en relación a este proceso que se debe analizar la conciencia de una época, toda vez que, *“No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.”* Así el autor construye una teoría de análisis social en la que todos los elementos son referidos al trabajo en su dimensión objetiva, logrando mantener el elemento “dinámico” desarrollado en la filosofía de Hegel, pero supeditándolo a un método histórico de análisis, donde todo ocurre en el elemento de lo real.

¹⁷¹ Marx Carlos , Carta a Pável Vasílievich Annenkov, (28 de diciembre de 1846)

Epílogo

El tiempo como experiencia en la filosofía de Heidegger y Hegel, una aproximación.

Introducción

Este trabajo nace a raíz de la ponencia presentada por el profesor Mariano de la Maza en el seminario sobre la Fenomenología del Espíritu organizado por la Universidad Diego Portales, en dicha instancia expuso sobre la crítica que el filósofo M. Heidegger realiza al concepto de tiempo esbozado en el sistema hegeliano, principalmente el desarrollado en la Fenomenología del Espíritu.

Me parece importante abordar la crítica en cuestión dado que por estos tiempos M. Heidegger parece ser un referente a la hora de hablar de filosofía y paralelamente Hegel aparece como una eminencia, pero que ya se encontraría superada en virtud del desarrollo posterior de la filosofía.

Quizás Hegel sea uno de los filósofos que más se haya criticado en la historia de la filosofía en base a segundas lecturas y no apelando a lecturas directas, o muy comúnmente cuando esto se hace se realiza sin respetar la jerga del filósofo, cuestión que nadie osaría a realizar con Kant, o Heidegger.

Me interesa plantear principalmente dos cosas en este trabajo, la primera es que la crítica realizada por Heidegger al concepto de tiempo esbozado por Hegel en Fenomenología del Espíritu no es sostenible, simplemente por que Hegel plantea una cuestión distinta en relación al tiempo en Certeza Sensible de la Sección Conciencia. El segundo tema a desarrollar consistirá en analizar el concepto de tiempo como experiencia en la filosofía de Heidegger y Hegel, con el fin de comparar las proposiciones de ambos autores, determinar sucintamente que papel juega dicho concepto en cada sistema, para así

finalmente sacar las conclusiones políticas que creo que se siguen de cada una de las posturas.

La crítica de Heidegger

En esta primera parte del trabajo pasaré a exponer las críticas que Heidegger en diversos escritos realiza en relación al concepto de tiempo en Hegel, no pretendo hacer una revisión exhaustiva de las proposiciones de Heidegger, si no guiarme por las desarrolladas en la ponencia ya mencionada. Por una cuestión de tipo pedagógica, separare por un lado las críticas que corresponden al concepto de tiempo en su relación con el ser, o sea a el concepto desarrollado en la sección conciencia, certeza sensible, y por otra a las que corresponden al concepto de tiempo en su relación con el Saber Absoluto, cuestión desarrollada en la sección del mismo nombre en Fenomenología del Espíritu.

Certeza sensible y tiempo

En relación a esta sección las críticas son las siguientes:

A) *La esencia del tiempo hegeliano radica en el pasado.* Es en este sentido que “Heidegger (se) remite al manuscrito hegeliano de Jena para indicar, además, que en él no solo aparece la vecindad del tiempo con el espacio, sino también la tesis según la cuál la esencia del tiempo radica en el **pasado**, como se desprende de la afirmación hegeliana de que lo que está siendo es, propiamente lo que ha retornado a sí desde la diferencia.”¹⁷²

Lo preocupante desde la perspectiva Heideggeriana en relación a lo anterior, radicaría en la imposibilidad de concebir una de las principales determinaciones del Dasein, el ser para la muerte, esto por no concebir al futuro como un momento esencial del tiempo.

¹⁷² De la Maza Luis Mariano , “La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la fenomenología del espíritu”, en Lemm Vanessa y Ormeño Juan, *Hegel Pensador de la Actualidad*, Santiago: UDP, 2010.

Esto se reafirma en la siguiente afirmación de Mariano: *“Heidegger añade en ese curso de 1925/26.....que en relación con este último concepto (devenir) Hegel considera injustificadamente como más propio del tiempo el dejar de ser que el llegar a ser. Ello delataría que Hegel no piensa el tiempo originario que determina el ser del hombre en tanto que se hace cargo anticipatoriamente de sí mismo, es decir que se abre primariamente al futuro...”*¹⁷³

B) La segunda crítica tiene que ver con la discrepancia entre el sustrato ontológico del tiempo, en Heidegger el tiempo aparece como la esencia del ser y supuestamente esta relación aparecería de manera inversa en la filosofía de Hegel, cuestión que intentaremos rebatir. En relación a esto de la Maza pone la siguiente cita de Heidegger: *“Si es un desatino atribuirle a alguien la problemática de Ser y Tiempo, ese es Hegel. Pues la tesis: la esencia del ser es el tiempo es justamente lo contrario de lo que Hegel busco mostrar en toda su filosofía. Así pues, la tesis hegeliana debe rezar por el contrario: el ser es la esencia del tiempo; el ser, esto, es qua infinitud.”*¹⁷⁴

Saber Absoluto y tiempo

C) La tercera crítica consiste en señalar que el concepto de tiempo en Hegel sería una representación más del tiempo vulgar, o sea el tiempo que se configura desde el presente y cuyo origen radica en el olvido que experimenta el Dasein en relación a las determinaciones que lo configuran desde el pasado y el futuro. Su “vulgaridad” consistiría en concebir al tiempo como algo que puede existir con independencia del ser ahí.

Al respecto De la Maza señala: *“Ahora bien para alcanzar la plena conciencia de sí, el espíritu necesita intuirse a sí mismo como objeto fuera de sí. El tiempo es justamente la exterioridad del espíritu o concepto que está ahí. Pero como, según la interpretación de Heidegger, el tiempo es concebido por Hegel a partir del tiempo de la naturaleza, es decir como tiempo nivelado del mundo, sin considerar que es la existencia fáctica del hombre la que lo temporiza, se presenta frente al espíritu como algo cuyo origen permanece*

¹⁷³ Idem, pág 6

¹⁷⁴ Idem, pág 4

*encubierto, por lo cual no puede sino “caer” en él. Ahora bien, si el espíritu está fuera del tiempo y desciende a él, esto implica una comprensión espacial, que no podría sino apoyarse en la comprensión vulgar del tiempo respecto de la cual el concepto hegeliano sería “la elaboración conceptual más radical.”*¹⁷⁵.

El concepto de tiempo hegeliano en la fenomenología del Espíritu.

Ante tales críticas desarrolladas por Heidegger se nos hace necesario desarrollar dos dimensiones de la argumentación, la primera es desentrañar que es lo que efectivamente plantea Hegel, para así determinar si la caracterización realizada por Heidegger es pertinente. La segunda cuestión consiste en determinar si la crítica que Heidegger realiza a dichas concepciones es pertinente, en el sentido de que deleve una inconsistencia interna en la argumentación de Hegel, o en el sentido de aportar herramientas que nos parezcan más útiles a la hora de concebir la realidad en la cuál nos encontramos inmersos. Por ahora procuraremos desarrollar el primer objetivo.

Para adentrarnos en esta temática debemos primero tener presente desde que supuestos parte el filósofo a la hora de concebir su sistema, lo *primero* es señalar que como lo señala el título de la obra, de lo que trata esta es literalmente una fenomenología del espíritu, entendiendo a esta última como la historia humana, o sea de lo que se trata es de dilucidar como la historia humana se llega a dar cuenta o mejor dicho se llega a experimentar como el todo. Un todo que no tiene lado de afuera, es en ese sentido que no existe nada fuera, se trata de desarrollar la experiencia de literalmente todo lo que ha existido y existe. En este sentido la fenomenología del espíritu se diferencia de la fenomenología del Ser ahí desarrollada por Heidegger, en la que el Dasein representaría la culminación del sujeto occidental, pero entendido a este como individuo.

Lo *segundo* a precisar es que esta universalidad llamada espíritu no es un universal homogéneo, si no que se autoconstituye como un universal internamente diferenciado, es el producta de las constantes mediaciones que se configuran en las diversas figuras que se

¹⁷⁵ Idem, pág 7

desarrollan a lo largo de la fenomenología el espíritu (conciencia, autoconciencia, razón, espíritu, religión y saber absoluto).

Lo *tercero* es que estas mediaciones se configuran a partir de la contradicción, esta es una filosofía que pone en el centro a la contradicción y las figuras que lo rodean (polaridad, tensión, negatividad, etc.) con el fin de potenciar lo que se deriva de estas, no como en el caso de la filosofía de Kant quien caracteriza a esta como antinómicas con las cuales se tropieza la razón una y otra vez, por lo que deben ser relegadas. Es la contradicción la que literalmente hace ser, esto implica darle un sustrato ontológico a las relaciones, lo cuál implica una operación muy distinta a la realizada por el pensar moderno.

Es en este sentido que: *“El ser de la relación depende en sentido lógico del ser de los términos que relaciona. En rigor el pensar común solo piensa como ser a las cosas....Exactamente al revés ocurre en la lógica hegeliana. En ella las relaciones son más reales que las cosas, y no se limitan a conectar los términos sino que, más bien, los producen.”*¹⁷⁶

A su vez: *“La **contradicción**, que es el alma del devenir, establece la realidad radical e ineludible de la negatividad en el corazón mismo de todo lo que es, e impregna de su dramatismo a todo lo que consideramos como Ser, que no es en ella sino un momento, incluso un momento nulo..... La contradicción, que es ella misma el movimiento en la Esencia se disuelve, o se difunde, en todo lo que aparezca como Ser, constituyéndose en lo que Hegel llama “fundamento” (Grund), el elemento en el que el Ser se hace Ser.”*¹⁷⁷

El *cuarto* punto a tener en cuenta es que este universal que tiene como fundamento a la contradicción, implica concebir a un ser que deviene en sentido dramático, animado constantemente por ser otro de si mismo, la esencia del ser es la contradicción, el ser mismo deviene constantemente otro de si mismo.

Por *último* en la filosofía hegeliana los sujetos o individuos son un resultado del desdoblamiento del espíritu experimentado como autoconciencia, por lo que el ser allí es un reflejo de la comunidad que lo genera, es importante señalar en relación a esto último que dichos particulares son autónomos, o sea son libres y subsisten por si mismo, de hecho la única forma que tiene el espíritu de ser es en las autoconciencias desdobladas.

¹⁷⁶ Sobre Hegel, Pág. 57

¹⁷⁷ Ídem, Pág. 82 y 83

Certeza Sensible y tiempo

La Certeza sensible corresponde a la figura de la conciencia¹⁷⁸ en la cuál el espíritu se experimenta como todo el ser y de manera inmediata, esta que pretendía manifestarse de manera inmediata como el conocimiento más rico resulta en definitiva ser el más pobre.

“El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico..... Este conocimiento se manifiesta, a demás como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, Pero de hecho esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre.”¹⁷⁹

La operación que le interesa desarrollar al filósofo en esta sección es la de poner todo el ser pero hacerlo respetando la experiencia de la conciencia, es esta la que pone a todo el ser, así se diferencia de la operación trascendental kantiana en la que por un lado lo “en sí” es algo incognoscible para la razón y por otra lado tanto el tiempo como el espacio son condiciones a priori que posibilitan el conocimiento científico y son puestos sin ninguna mediación.

En relación a la operación trascendental kantiana y el conocimiento apriorístico Copleston señala: *“Conocimiento puro a priori no significa conocimiento explícitamente presente en el espíritu antes de que éste empiece a experimentar cosa alguna; significa conocimiento no derivado de la experiencia..... Pero al mismo tiempo, aunque ningún conocimiento sea temporalmente anterior a la experiencia, es posible que la facultad cognoscitiva suministre elementos a priori tomados de sí misma, con ocasión de las impresiones sensibles.”¹⁸⁰*

“La radicalidad del pensamiento Kantiano consiste en postular elementos a priori necesarios para la posibilidad del conocer, los cuales son literalmente puestos por la razón

¹⁷⁸ La conciencia en Hegel no es un conjunto de intelecciones sino un conjunto de actos, tiene que ver con como el espíritu se experimenta en una serie de situaciones en las cuales se encuentra por un lado un objeto y por el otro objetos, que por supuestos son el mismo desdoblado en dichos particulares.

¹⁷⁹ Fenomenología del Espíritu, Pág. 63

¹⁸⁰ Copleston Frederick, *Historia de la Filosofía*, Tomo VI, traducción de Manuel Sacristán, Editorial Ariel. Pág. 211

experimentada como facultad cognoscitiva. Frente a la pregunta de por que Kant creía posible la existencia de conocimiento a priori, la respuesta es que estaba convencido de la existencia de tal conocimiento”¹⁸¹.

*“Piensa en la razón respecto del conocimiento a priori que ella posibilite. O sea: se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos.”*¹⁸²

Hay según Kant dos formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, Hegel sigue esta proposición pero la concibe dentro de un historicismo radical, tanto el espacio como el tiempo son parte del ser, son actividades animadas por la contradicción y son puestas por el espíritu.

Retomando el argumento de la certeza sensible, esta pretendía ser un saber inmediato o un saber de lo inmediato, pero resulta que esta *“certeza de lo inmediato no puede decir su objeto so pena de introducir en el una mediación; lo experimenta, por tanto en su unicidad inefable.”*¹⁸³

La necesidad de la mediación se hace patente a partir de las preguntas que el filósofo le hace a la conciencia, las cuales se desarrollan de la siguiente manera: *“Resulta evidente que decir aquí o ahora, lo cual parece ser lo mas determinado, es en realidad hablar de cualquier momento de tiempo o de cualquier punto del espacio. Lo más preciso es también lo más vago. Pero de una manera general, el ser que es lo inmediato, la verdad esencial de la certeza sensible, es El mismo todo ser y no es ninguno; es por tanto, negación y no solamente posición, como se afirmaba al principio. La certeza sensible ilustra así el primer teorema de la lógica hegeliana, que consiste en que al poner lo inmediato, el ser se descubre como idéntico a la nada.”*¹⁸⁴

Resulta entonces que el ser mismo se encuentra generado a partir de mediaciones, es la actividad de *indicar* que realiza el Yo¹⁸⁵ la cuál configura a el tiempo y el espacio desde lo particular o sea desde el ahora y el aquí.

¹⁸¹ Ídem

¹⁸² Ídem, Pág. 208

¹⁸³ Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Pág. 80

¹⁸⁴ Ídem, Pág. 81

¹⁸⁵ Aquí el Yo corresponde a la figura desarrollada por Fichte, en la cuál este yo es todo el ser.

“En esta **indicación** (la del Yo) vemos, pues, solamente un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: 1) Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad. 2) Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que ha sido está superado. 3) Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es.....Pero este primero reflejado en sí no es lo que primeramente era, es decir, **algo inmediato**, sino que es cabalmente algo reflejado en sí o algo simple, que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora.”¹⁸⁶

Es a partir de esta breve explicación en torno a la Certeza Sensible que podemos dar respuesta las críticas realizadas por Heidegger de la siguiente manera:

A) La esencia del tiempo no radica en el pasado, precisamente la constitución de la dimensión espacio se realiza desde la superación de los continuos ahoras, desde lo que comúnmente entendemos como presente. En relación a la cita que Heidegger hace de Hegel en la cuál se señala que “*lo que está siendo es, propiamente lo que ha retornado a sí desde la diferencia.*”, debemos señalar que los continuos ahoras que genera la actividad de la indicación, son superados desde el continuo dejar de ser generados por lo inasible del ahora por la actividad de la indicación, que “*es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal.*”¹⁸⁷

Es el movimiento de la indicación lo que permite el retorno a si mismo del ahora, posibilitando así su universalidad.

En relación a la afirmación de Heidegger según la cuál “Hegel considera injustificadamente como más propio del tiempo el dejar de ser que el llegar a ser”, me parece poco prudente derivar de esto el que Hegel no de importancia a la dimensión futuro dentro del concepto de tiempo. La frase citada es expuesta en Certeza Sensible en relación a

¹⁸⁶ Fenomenología del Espíritu, Pág. 68

¹⁸⁷ Ídem, Pág. 68

lo inasible del ahora, o sea corresponde al primer movimiento que como ya vimos luego es superado¹⁸⁸ por la indicación o por la actividad indicadora.

Heidegger busca una respuesta que efectivamente Hegel no esta dispuesto a dar¹⁸⁹ pero aún así la pregunta no es pertinente o mejor dicho el nivel de la respuesta debe ser buscado en la caracterización que Hegel hace del presente absoluto en el Saber Absoluto, el cuál no caracteriza a la muerte como la posibilidad mas cierta en relación al futuro, pero si le entrega un estrato ontológico a dicha dimensión.

B) La segunda crítica dice relación con la relación existente entre ser y tiempo, según Heidegger Hegel plantearía la tesis de que el ser es la esencia del tiempo lo cuál es manifiestamente errado si nos remitimos a la jerga que el propio filosofo utiliza. La esencia del ser, o en el ser es el fundamento de este y esta es como ya señalamos la negatividad. Lo que si parece pertinente en la reflexión de heidegger es que en Hegel el sustrato ontológico del ser y tiempo coinciden, el último es efectivamente ser. Este es un punto relevante en el análisis Heideggeriano dado que lo preocupación por la que parte el desarrollo de Ser y Tiempo es precisamente la de caracterizar que sería el ser y el tiempo, pero para esto no dar una respuesta que asuma los predicados de los entes.

Esta particular forma tiene que ver a mi gusto con la interpretación que el propio Heidegger realiza en relación al ser en la filosofía kantiana.

Al respecto Heidegger señala: *“El “es” sigue siendo conocido, para nosotros, en todas sus transformaciones patentes y ocultas. Y sin embargo, en cuanto suena a nuestros oídos esta palabra “ser”, aseguramos que nada se puede representar bajo ella, que nada se puede pensar con ella.”*¹⁹⁰

¹⁸⁸ Superación en la jerga hegeliana implica el configurar una síntesis a partir de dos o más términos que se contraponían en una relación, esta síntesis implica un rescate de los momentos contrapuestos y no implica como comúnmente se señala una anulación de los términos o un vaciamiento de la contradicción. Esto por que la contradicción sigue siendo el fundamento de lo superado.

¹⁸⁹“Hegel no piensa el tiempo originario que determina el ser del hombre en tanto que se hace cargo anticipatoriamente de si mismo, es decir que se abre primariamente al futuro”.

¹⁹⁰ Heidegger, Martín, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos, La tesis de Kant sobre el ser*, Traducción de Eduardo García Belsunce, www.heideggeriana.com.ar

Luego citando a Kant señala: *“Ser no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí”*.¹⁹¹

*“El “simplemente” no delimita, sino que remite al ser a un ámbito desde el cual únicamente es caracterizable con pureza. “Simplemente” significa aquí: puro. “Ser” y “es”, pertenecen con todas sus significaciones y modificaciones a un ámbito propio. No son nada cósmico (Dinghaft), es decir, para Kant, nada objetivo (Gegenstandlich).”*¹⁹² Al respecto cabe señalar que en la filosofía hegeliana el ser es concebido como posición, pero también como actividad, también como sustancia, en definitiva dicho concepto integra lo que Heidegger pretende tratar de manera diferenciada, o sea el ser como posición y lo que es.

Saber Absoluto y el tiempo, o la crítica que se responde desde el presente absoluto.

En esta parte del trabajo desarrollaremos la concepción que Hegel tiene del presente absoluto, el cuál sería propiamente el tiempo, o el tiempo en su concepto.

Para esto acudiremos a diversos pasajes de la sección final de la Fenomenología del Espíritu, el Saber Absoluto, donde finalmente el espíritu se experimenta como autoconciencia que se sabe como autoconciencia, o mas bien como saber absoluto.

Es en este auto-reconocimiento experimentado por el espíritu que este se da cuenta que lo que parecía ser algo ajeno a el mismo o sea el tiempo y la naturaleza, no son sino la enajenación de el espíritu que a partir de dicha exterioridad, permitieron la mediación que constituye al espíritu a lo largo de la historia humana.

*“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 enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el **tiempo fuera de él** y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir espíritu, la naturaleza,..... no es en su*

¹⁹¹ Ídem

¹⁹² Ídem

ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaure el sujeto.”¹⁹³

Es así como esta eterna enajenación de su subsistencia es la que posibilita el surgir del sujeto, en este sentido es que debemos comprender al sujeto (sea como el YO Fichteano o como particular) como un resultado de la auto mediación realizada por el espíritu.

Al respecto son bastante claros los comentarios de De la Maza quien en el mismo texto ya señalado expone: *“El tiempo no es por lo tanto, algo ajeno en lo que el espíritu “cae”, sino que es la enajenación del propio espíritu, que sale de sí y se manifiesta a sí mismo como lo negativo de sí en forma sensible, es decir espacio-temporalmente.”*¹⁹⁴ *“Esto quiere decir que el espíritu es en sí mismo eterno, pero se ha temporalizado al salir de sí y retornar a sí... En este sentido, el espíritu eterno es supratemporal, pero no atemporal, pues contiene en sí la diferencia con el tiempo finito como una diferencia interna.”*¹⁹⁵

Finalmente y a partir de la determinación del tiempo de la naturaleza como enajenación del propio espíritu es que podemos caracterizar el verdadero tiempo, o sea el presente eterno, este es el tiempo mismo experimentado como la unidad de presente, futuro y pasado.

Al respecto de La Maza señala: *“A la luz de la eternidad ni el presente, ni el futuro, ni el pasado que consuma el tiempo efectivo constituyen, según Hegel, el verdadero ser del tiempo, sino sólo dimensiones de este ser. Hegel distingue el ahora temporal pasajero del **ahora o presente eterno**, el cual se diferencia de aquel presente temporal porque no está sometido a la negación por el futuro... (luego cita a Hegel): “El ahora (el presente eterno o absoluto) es sólo la unidad de estas dimensiones. El presente no es ni más ni menos que el futuro y el pasado. Lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo, como la unidad de presente, futuro y pasado.”*¹⁹⁶

En Hegel tanto el tiempo como el espacio son parte del ser y se encuentran animados por la negatividad, son el resultado de la mediación, son puestos por el espíritu que a través de la historia humana se enajena como naturaleza. Para Heidegger esta forma

¹⁹³ Fenomenología del Espíritu, Pág. 472

¹⁹⁴ La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la fenomenología del espíritu, Pág. 9

¹⁹⁵ Idem, Pág 11

¹⁹⁶ Idem, Pág 12 y 13

de representación del tiempo es propia de la experiencia metafísica de los filósofos occidentales, la cuál culmina precisamente en Hegel.

Lo que no parece pertinente en la crítica de Heidegger es la caracterización del tiempo hegeliano a raíz de lo que él comprende como la representación vulgar del tiempo, como hemos desarrollado en los pasajes anteriores cuando el espíritu cae en el tiempo esta cayendo en si mismo manifestado como enajenación. La relación posible que podríamos realizar con la caracterización vulgar del tiempo en Heidegger, consiste en reconocer que el espíritu que cae en el tiempo al igual que el Dasein que se representa al tiempo como algo dado y que existe con independencia del sujeto, es que ambas experiencias se sustentan en el olvido como experiencia.

Aportes para la discusión a partir de la finitud y la infinitud derivada del concepto de tiempo en ambos autores.

En esta última parte del trabajo esbozaré brevemente los puntos que debiesen ser confrontados en un análisis mas meticuloso en torno a las implicancias del concepto de tiempo en ambos autores, esto escapa con creces el objetivo de este trabajo pero me parece importante enunciar dichas diferencias en razón de las circunstancias políticas que se podrían derivar de esto. Para esto me concentraré brevemente en el concepto de finitud e infinitud, cuestión que deriva de la relación del ser como el tiempo y que es un punto de vital importancia a la hora de constituir algo así como una razón práctica o una guía para la acción.

La relación entre finitud e infinitud

En la filosofía de Heidegger el reconocimiento de la finitud por parte del ser ahí es un punto de crucial relevancia, dado que esto se deriva de la verdadera representación temporal que el Dasein logra tener de sí. Su finitud deriva del ser para la muerte, o sea del hecho mas cierto dentro de las posibilidades de su devenir, o sea la muerte.

En Hegel la finitud es la figura con la cuál finaliza la sección conciencia y con la cuál se conecta a la sección autoconciencia, esta consiste en la experiencia (en términos de la

lógica) que el espíritu tiene de ser todo el ser, es así como en la sección autoconciencia esta se experimenta como infinitud viviente que luego se desdobla en autoconciencias independientes. Lo interesante de la lógica expuesta por Hegel es que nos permite pensar a la historia humana como todo el ser o ser y este a su vez como infinitud, pero esta infinitud se encuentra situada históricamente por lo que la posibilidad de la libertad absoluta existe pero solo a partir del lugar en el cuál se encuentra situado. O sea existe una libertad autolimitada, estos límites son puestos por el mismo espíritu el cuál se enajena como tiempo de la naturaleza, como espacio o se desdobla en autoconciencias independientes, o sea particulares finitos que configuran al ser ahí.

En términos políticos la consecuencia más relevante consiste en que desde Hegel es pensable la más absoluta libertad, pero que se constituye a partir de los límites que históricamente el espíritu se ha impuesto, mientras que en Heidegger la representación más real consistiría en aceptar las limitaciones que derivan de nuestra finitud. Me parece que para una filosofía orientada a la práctica transformadora la primera opción ofrece una mejor comprensión y un mejor campo de acción.

Bibliografía:

De Hegel:

- **Fenomenología del Espíritu**, Fondo de Cultura Económica., traducción de Wenceslao Roces, decimocuarta reimpresión.
- **Ciencia de la Lógica, Libro 2: La Doctrina de la Esencia**, traducción de Augusta y Rodolfo Mandolfo, revisada por Ana María Campillo, Paulina Herrada, Juan Ormeño, Manuel Guerrero y Carlos Pérez Soto.
- **Filosofía del derecho**, Juan Pablos Editor, México, 1980.
- *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Sobre Hegel:

- Carlos Pérez Soto, **Sobre Hegel**, Metales Pesados, colección Contrapunto, 2006.
- Jean Hyppolite, **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**, Ediciones Península, Barcelona, tercera edición.
- Juan Ribano, **El pensamiento dialéctico**, Editorial Universitaria.
- Carla Cordua, **Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel**, Editorial Temis, Santa Fe de Bogota 1992.
- Herbert Marcuse, **Razón y Revolución**, Editorial Altaya, 1994, Barcelona.
- Eric Weil, **Hegel y el Estado**, Ediciones elaleph.com
- Carlos Pérez Soto **Proposición de un Marxismo Hegeliano**, Editorial Arcis.
- Carla Cordua, **“Hegel y la Participación Política”**, *Rev. derecho (Valdivia)*, dic. 1998, Vol. 9, No. 1, pp. 105-119. ISSN 0718-0950.
- Salvador Krsnaly Romero Ayala, **“Filosofía del Derecho en Hegel”**, <http://www.monografias.com/trabajos14/hegel/hegel.shtml>
- Gerardo Porfirio Hernández Aguilar, **“Hegel y su Filosofía del Derecho”**, Numero 7, Año II. Agosto 15, 2008 - Noviembre 15, 2008, <http://www.revistatrilogia.com/inicio/node/34>

- Ruben Dri, “**La Filosofía del Estado Ético**”, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/moderna/cap8.pdf>. En Atilio Borón, **La Filosofía Política Moderna de Hobbes a Marx**.
- José López Hernández, “**La Actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel**”, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho. núm. 1 <http://www.uv.es/CEFD/1/Lopez.html>
- Alicia Farinati, “**La Sociedad Civil en Hegel y Marx**”, http://www.aliciafarinati.com.ar/index.php?Itemid=35&id=16&option=com_content&task=view
- Carla Cordua, “**Selección de Textos Políticos de Hegel**”, www.cepchile.cl/dms/archivo_1036_637/rev54_cordua.pdf
- Carlos Pérez Soto, “**La Filosofía de la Naturaleza en la Fenomenología del Espíritu**”, ponencia presentada en el coloquio “Hegel, pensador de la actualidad”, organizada por la Universidad Diego Portales en Septiembre del año 2007. Texto no publicado.

De Heidegger:

- **Tiempo y ser**, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- **El concepto de tiempo**, Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, Julio de 1924.
- **Dilucidación de la Introducción de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- **El concepto de tiempo en la Ciencia Histórica**, Traducción de Elbio Caletti, www.heideggeriana.com.ar
- **¿Qué es metafísica? Y otros ensayos**, La tesis de Kant sobre el ser, Traducción de Eduardo García Belsunce, www.heideggeriana.com.ar

Sobre Heidegger:

- Luis Mariano de la Maza. “**La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la fenomenología del espíritu**”, en Vanessa Lemm y Juan Ormeño, **Hegel Pensador de la Actualidad**.

Sobre Kant:

- **Historia de la Filosofía, Editorial Ariel, Tomo VI**, traducción de Manuel Sacristán, Frederick Copleston.

De Rousseau:

- **El Contrato Social**, Biblioteca Edaf, 1989, España.
- **Discurso sobre la Desigualdad**, Editorial Edeval, Colección Juristas Perennes, 1979

Sobre Rousseau:

- Jose María Ripalda Crespo, “**Hegel y Rousseau**” , [Revista de estudios políticos](#), ISSN 0048-7694, [Nº 8, 1979](#) (Ejemplar dedicado a: Rousseau) ,pags. 145-164, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1273190>
- Carlos María Pérez y José María Kleywegt, “**Rousseau y Hegel y la Teoría Política Burguesa**”, <http://www.uesb.br/politeia/v6/artigo11.pdf>

De Marx:

- **Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política**, www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm
- **Crítica a la filosofía del derecho de Hegel**, Ediciones del Signo, Colección Nombre Propio, 2004, Buenos Aires.
- **Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel**, Editorial Grijaldo, 1968, México.
- **Tesis sobre Feuerbach**, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- **Manuscritos Económicos y Filosóficos**, Primer Manuscrito: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm#1-4>, Tercer

Manuscrito: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm#3-5>

- **La Ideología Alemana:** <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/index.htm>
- **Carta a Pável Vasílievich Annenkov (28 de diciembre de 1846):**
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm#1>