



MARX Y LA VERDADERA  
DEMOCRACIA: PODER  
CONSTITUYENTE COMO  
LIBERACIÓN DEL FUNDAMENTO DE  
VIDA COMUNITARIO

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 22 del mes de noviembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO  
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA  
DRA. MARIA LARA ZAVALA



*Do  
Luis R*

LUIS RICARDO ROJAS RIVERA  
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: LUIS RICARDO ROJAS RIVERA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*APROBAR*

REVISÓ  
*[Signature]*

LIC. JULIO CESAR DE LARANSASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

*[Signature]*  
DRA. GEORGINA LOPEZ GONZALEZ

PRESIDENTE

*[Signature]*  
MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO

VOCAL

*[Signature]*  
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

SECRETARIA

*[Signature]*  
DRA. MARIA LARA ZAVALA



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
**POSGRADO EN HUMANIDADES**  
**MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**MORAL Y POLÍTICA**

**MARX Y LA VERDADERA DEMOCRACIA**

PODER            CONSTITUYENTE            COMO  
LIBERACIÓN DEL FUNDAMENTO DE VIDA  
COMUNITARIO

**POR:**

**LUIS RICARDO ROJAS RIVERA**

**ASESOR: MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO**  
**SINODALES: DRA. MARÍA PÍA LARA**  
**DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA**



**LE TRIOMPHE DE L'ORDRE**

**ERNEST PICHIO**

TI NOEL COMPRENDIÓ OSCURAMENTE QUE AQUEL REPUDIO DE LOS GANSOS ERA UN CASTIGO A SU COBARDÍA. MACKANDAL SE HABÍA DISFRAZADO DE ANIMAL, DURANTE AÑOS, PARA SERVIR A LOS HOMBRES, NO PARA DESERTAR DEL TERRENO DE LOS DE LOS HOMBRES. EN AQUEL MOMENTO, VUELTO A SU CONDICIÓN HUMANA, EL ANCIANO TUVO UN SUPREMO INSTANTE DE LUCIDEZ. VIVIÓ EN EL ESPACIO DE UN PÁLPITO, LOS MOMENTOS CAPITALES DE SU VIDA; VOLVIÓ A VER A LOS HÉROES QUE LE HABÍAN REVELADO LA FUERZA Y LA ABUNDANCIA DE SUS LEJANOS ANTEPASADOS DEL ÁFRICA, HACIÉNDOLE CREER EN LAS POSIBLES GERMINACIONES DEL PORVENIR. SE SINTIÓ VIEJO DE SIGLOS INCONTABLES. UN CANSANCIO CÓSMICO, DE PLANETA CARGADO DE PIEDRAS, CAÍA SOBRE SUS HOMBROS DESCARNADOS POR TANTOS GOLPES, SUDORES Y REBELDÍAS. TI NOEL HABÍA GASTADOS SU HERENCIA Y, A PESAR DE HABER LLEGADO A LA ÚLTIMA MISERIA, DEJABA LA MISMA HERENCIA RECIBIDA. Y COMPRENDÍA AHORA, QUE EL HOMBRE NUNCA SABE PARA QUIEN PADECE Y ESPERA. PADECE, ESPERA Y TRABAJA PARA GENTES QUE NUNCA CONOCERÁ, Y QUE A SU VEZ, PADECERÁN, ESPERARÁN Y TRABAJARÁN PARA OTROS QUE TAMPOCO SERÁN FELICES, PUES EL HOMBRE ANSÍA SIEMPRE UNA FELICIDAD SITUADA MÁS ALLÁ DE LA PORCIÓN QUE LE ES OTORGADA. PERO LA GRANDEZA DEL HOMBRE ESTÁ PRECISAMENTE EN QUERER MEJORAR LO QUE ES. EN IMPONERSE TAREAS. EN EL REINO DE LOS CIELOS NO HAY GRANDEZA QUE CONQUISTAR, PUESTO QUE ALLÁ TODO ES JERARQUÍA ESTABLECIDA, INCÓGNITA DESPEJADA, EXISTIR SIN TÉRMINO, IMPOSIBILIDAD DE SACRIFICIO, REPOSO Y DELEITE. POR ELLO, AGOBIADO DE PENAS Y DE TAREAS, HERMOSO DENTRO DE SU MISERIA, CAPAZ DE AMAR EN MEDIO DE LAS PLAGAS, EL HOMBRE SÓLO PUEDE HALLAR SU GRANDEZA, SU MÁXIMA MEDIDA EN EL REINO DE ESTE MUNDO.

**ALEJO CARPENTIER**

DEUTSCH-FRANZOSISCHE  
JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marr.

---

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.  
AU BUREAU DES ANNALES.

RUE VANNEAU, 22.

1844

4151

DEDICADO A MI ESPOSA, DIANA, Y A MI HIJA, SOFÍA EURÍDICE, QUIENES HICIERON,  
LAS DOS, EL OTRO 100 % DE ESTE TRABAJO, Y QUIENES SON LA FUENTE DE TODAS  
MIS MOTIVACIONES

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco desde lo profundo, a mi esposa, Diana, a quien le debo algo más que todo, a mi hija, Sofía Eurídice, quien nació a la par que mi ingreso a la maestría y durante estos dos años ha dado los frutos de querer ser y vivir y es el gozo de su madre y su padre.

Agradezco a mi madre, quien durante todo este tiempo ha sido la condición de mi desarrollo y de mi formación, y quien me ha hecho entrar en razón cuando la razón ha salido de mí.

Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, a la maestría y doctorado en humanidades, a la coordinación de la línea de filosofía moral y política, el haber abierto una generación en la que he podido obtener la formación filosófica y política de mayor significación en mi proceso de formación y profesionalización. Agradezco a la universidad y a la línea de filosofía moral y política el que me hayan acogido, me hayan dado esta oportunidad de estudio y de desarrollo personal, humano y político, y el que me dieron todas las oportunidades para la realización de mi proyecto académico, siendo sus cursos, clases, seminarios y conferencias la parte central de su constitución.

Agradezco a la doctora María Pía Lara Zavala por su humanidad y su calidez, por los cursos que me dio y por la fuente de creatividad que se crea en ellos, pues en esas clases vi y aprendí un modelo en el cual la enseñanza de la filosofía, y de la más actual filosofía política se funde con el proceso creativo en cada clase. Ha sido muy importante para mí aprender y confirmar que lo propio de la filosofía es una vocación, un llamado y una revelación. Usted y sus cursos me han dado una lección fundamental: la filosofía tiene que realizarse en el espacio público, formarse en éste y ayudarlo a formarse. Sólo así podrá la immanencia de lo político ser la formación de un mundo político immanente.

Agradezco al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda la formulación de una de las preguntas y problemas que orientaron mi investigación desde el día en que me hizo la entrevista para

ingresar al posgrado. Entre las cosas que es necesario agradecerle es la formación y conducción del seminario de investigación donde mis compañeros y yo aprendimos a trabajar juntos en la formación y conformación de nuestros proyectos de investigación individuales como un proyecto de investigación y de trabajo en común. De manera especial le agradezco su curso sobre discriminación, pues en él he aprendido que la filosofía política sólo tiene sentido como filosofía pública, abierta a la construcción de un sentido institucional.

Agradezco al maestro Gabriel Vargas Lozano, mi asesor, su tolerancia, la paciencia que me tuvo, su apertura y la libertad que me confirió en la producción de este trabajo de investigación. Agradezco su interés personal en mi trabajo, tanto en sus clases como en este escrito, las oportunidades y la confianza que me ha otorgado durante estos dos años de trabajo conjunto. Mi contacto con usted me ha permitido preguntarme y ofrecerme intuiciones sobre la relevancia y perentoriedad de la filosofía en México, y cuestionarme la realidad y significación de su crisis.

No deben faltar los agradecimientos a mis compañeros de la maestría en filosofía moral y política, y un agradecimiento muy especial a Felipe, Reyna, Octavio y Karen, compañeros con los que trabajamos como un proyecto común nuestros proyectos de investigación particulares. Agradezco las observaciones y sugerencias, los puntos de vista así como los silencios. También agradezco las pláticas que tuve con Octavio y Felipe, pláticas que han enriquecido mi vida personal y mis intuiciones sobre lo político.

Finalmente, agradezco al CONACYT por la beca otorgada en el periodo 2014-2016. Esta beca ayudó a que pudiera dedicarme al 100 % a este trabajo de investigación que con gusto y amor, a partir de hoy, entrego a la lectura atenta de mis profesores, colegas, y quien sabe, quizás de otros más.



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN P.9

CAPÍTULO I HEGEL Y MARX, TOTALIDAD E INFINITO P.27

CAPÍTULO 2 REALIZACIÓN COMO DES-REALIZACIÓN LA EXPERIENCIA REAL ENTRE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO O LA *VIRCKLICHE VERHÄLTNIS* P.74

CAPÍTULO 3 EL LUGAR DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL: EL DEBATE TEOLÓGICO-POLÍTICO P.137

CAPÍTULO 4 LA VERDADERA DEMOCRACIA COMO *VIRKLICHE VERHÄLTNIS* Y AUTODETERMINACIÓN RACIONAL P. 157

EPÍLOGO EL 18 BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE Y LA VERDADERA DEMOCRACIA P. 233

CONCLUSIONES P. 243

## INTRODUCCIÓN

En una unidad de forma y contenido, la vida de Marx se lee y se vive entre manuscritos sin publicar, abocados al des-envolvimiento y elaboración de ideas inéditas. En esa misma unidad de forma y contenido, materia y forma de la que se autoconstituye todo lo vivo, las dos fuentes manuscritas que definen el pensamiento de Marx, entre el verano de 1843, durante su luna de miel, al término de la primavera de 1844, son dos modos de definir la inauguración en el tiempo, del concepto de un tiempo de liberación que vive Marx a partir de la definición fundamental de una idea desarrollada: la verdadera democracia —*wahren demokratie*. La naturaleza inédita de los manuscritos es la experiencia de la inédita naturaleza de los conceptos.

Es cierto, el *proyecto no realizado* (Sánchez, p. 21, 2003), en esta unidad de forma y contenido, es la realización del proyecto; su realización, es el proyecto por realizar. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, texto terminado en la segunda mitad del año de 1843, es la constitución de un momento que es estructural, constitutivo del itinerario teórico-político, y que es una presencia en el centro del núcleo de la filosofía de la praxis, y de la elaboración de su semántica en la crítica a la economía política.

La vieja idea acariciada por Marx a la postre, fue desde el comienzo, la idea inicial. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es el primer volumen de un texto que sólo existió en la apertura de un proyecto en apertura, y del que los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, son el segundo volumen. El primero de los manuscritos, comprende la parte de la crítica del derecho y del Estado. En el segundo manuscrito, *sólo se tocan la correlación entre la Economía política y el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma Economía política trata ex professo de estos temas* (Marx, p. 25, 1962).

Entre manuscritos y otros textos publicados, tenemos noticia de que en 5 trabajos de Marx, al menos, hubo una referencia directa al trabajo inédito de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, primer volumen de un texto de dos folios, en que Marx, según su propio dicho, iba a tratar de *exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material* (Idem).

El primer texto lo encontramos en la *Introducción* al manuscrito del que hablamos, la *Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción —Einleitung*. El segundo texto en que encontramos una referencia clara a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es, ni más ni menos, que ese segundo legajo que constituiría junto con el primero, un texto comprometido a la *exposición de la trabazón de conjunto*. Desde luego, se trata de los *Manuscritos económico filosóficos*. Es en el prólogo, donde encontramos la segunda referencia a la *Crítica*. El primer enunciado que se lee al inicio de este prólogo indica la situación general de ese manuscrito: *En los Deutsch-Französische Jahrbücher [Anales Franco-Alemanes] he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Idem).

La necesidad así como la justificación metodológico-normativa de esta vinculación entre la crítica a la ciencia filosófica del derecho y del estado, como una crítica a la filosofía del derecho de Hegel es un momento central de la localización teórica de la *Introducción* a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, texto que no permaneció en estado manuscrito, ni fue dedicado a la *crítica roedora de los ratones*. Debe quedar claro que el texto que sí logró su edición, fue la *Introducción* a la crítica, y es la *Einleitung* la primera gran referencia que tenemos de un proyecto realizado, en la forma de un proyecto por realizar.

En el prólogo del 44, Marx nos da noticia del estado en que ha quedado la redacción del primer manuscrito, de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel: al preparar el trabajo para la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era totalmente inadecuada, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema* (Idem).

La apariencia de un prurito de escritor no debe confundirnos de que el juicio de Marx se orienta por la vocación de una militancia por la escritura de alta calidad. Testimonio de esto es una oración contenida en su correspondencia en torno al tema que nos ocupa, en la cual Marx declara que, *no sobra decir que un escritor que trabaja continuamente no puede, al final de seis meses, publicar, palabra tras palabra, algo que escribió seis meses atrás*<sup>1</sup>. (Marx, 1846).

El tercer testimonio en el que Marx refiere directamente a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es este documento proveniente de su correspondencia personal, con fecha del primero de agosto de 1846, escrito en la localización de su segundo exilio en la capital de Bélgica (Vargas, p. 39, 2016). *De acuerdo con un contrato del 1 de febrero de 1845, firmado con el editor C. W. Leske, de Darmstadt, Marx se proponía publicar una obra unitaria de “crítica de la política y de la economía política” que llevaría precisamente ese título* (Op. cit., p. 21, 2003).

El título postulado para esa publicación sería *Kritik der Politik und National-Ökonomie*. El compromiso con el editor lo rompió el editor mismo, y en esa misiva Marx señala las razones del porqué, con una mención directa al manuscrito de la *Crítica*. Vacilaciones en torno a la pretensión de validez y al cariz de cientificidad de los manuscritos era el recurso idóneo para albergar el temor enorme bajo la censura, frente a la represión del gobierno prusiano.

En esa comunicación Marx deja ver que, la cientificidad del manuscrito, de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y de los *Manuscritos del 44*, *el libro es científico, pero no científico en el modo científico de comprender por parte del gobierno prusiano*<sup>2</sup> (Op. cit., 1846). La policía del gobierno de Prusia había emitido medidas cautelares contra el editor, y la vacilación sobre la forma científica del texto, de la *Crítica* en lo especial, como veremos, estaban motivadas por la *considerable ansiedad* que la vigilancia provocaba. Ante esta perspectiva, Marx ofrecía una opción a Leske.

Nuestro autor le escribe a su editor en Darmstadt, recordándole que, *de inmediato le escribí, y le dije que entonces buscaría a otro publicista, como otra vía* (Idem). El temor y la ansiedad que provocaba la vigilancia policiaca y el poder censor del régimen motivaron al editor a rescindir el contrato firmado con Marx, finalmente. Luego de que Marx acordara la solución ideal para la liquidación del compromiso con Leske, esto es, que tanto Marx, como el publicista, quedaran a mano con la devolución del pago adelantado por la edición del trabajo, Marx señala esto: *Usted recordará, por otro lado, que en París, así como por escrito en el contrato, no entró dentro del acuerdo, en absoluto, cuán revolucionaria tenía que ser la forma del trabajo, y que, por el contrario, por aquella época yo creía que era necesaria la publicación simultánea de los dos volúmenes, porque la sola publicación del primero comportaría el veto y confiscación del segundo*.<sup>3</sup> (Idem).

---

<sup>1</sup> Traducción nuestra.

<sup>2</sup> Traducción nuestra.

<sup>3</sup> Traducción nuestra.

Luego de que Marx recordara los compromisos que se contenían en el contrato y la situación sobre el primer manuscrito, esto es, sobre la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y estipulara un nuevo acuerdo sobre la devolución del pago por adelantado que, amistosamente, había proporcionado Leske, aclarando, primero, que Marx mismo no demandaría a este editor por incumplimiento del contrato, nuestro autor le explica en su comunicación que: *Algunos capitalistas en Alemania han convenido en publicar un número de textos escritos por mí, Engels y Hess. Sobre este asunto han sugerido incluso como prospecto una serie verdaderamente extensa que sería absolutamente inmune a la vigilancia de la policía. Además, la publicación de mi Kritik der Politik und National-Ökonomie ha sido confirmada, virtualmente, por medio de un buen amigo de estos caballeros. Este mismo amigo permaneció en Bruselas hasta mayo para así poder transportar y cruzar con seguridad la frontera con el primer manuscrito de la publicación recién salido con mi propia edición, y con la cooperación de Engels (Idem).*

En la misma carta, Marx le informa al Señor Leske que, luego de un tiempo de espera sobre la publicación de ambos manuscritos, ha recibido noticias desde Alemania diciéndole que el capital que se utilizaría para la inversión de la publicación de la serie de textos comunistas, se invirtió, en las últimas, en otra cosa, y que *todo el negocio ha venido a parar en nada (Idem)*. Una parte esencial del nuevo trato que saldaría el compromiso con el editor Leske era encontrar un nuevo impresor que se aviniera para la elaboración del texto, y con el dinero producto de esa nueva transacción, así pagar el adelanto proveído, con liberalidad, según Marx, por el librero de Darmstadt.

La empresa promisorio de los capitalistas alemanes aseguró a Marx de que la cosa se llevaría a buen puerto, y fue esta certeza, junto a la comisión de una nueva iniciativa, nos referimos a los estudios que concluyeron con la redacción de *La Sagrada Familia*, lo que terminó por distraer a Marx de la revisión del viejo texto con los dos preclaros manuscritos. El objetivo de esta nueva obra que terminó sacando a Marx de la atención que el otro trabajo merecía era, en lo esencial, *preparar al público para el punto de vista adoptado en mi Ökonomie, el cual está en oposición diametral a la escuela alemana pasada y presente (Idem)*.

Atravesado por la contingencia de una esfera pública vinculada a la emergencia del comunismo como fuerza determinante de un mundo político entramado por la contingencia inmanente, Marx, vuelve en esta misiva a aducir razones por las que Leske debería reconsiderar la publicación de los dos manuscritos, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y los *Manuscritos del 44*. Además de insistir que la lógica de la edición y la del escritor, hasta cierto punto, difieren en la rapidez con que un texto debe ser llevado a la imprenta luego de que uno de ellos *ha quedado guardado por tanto tiempo*.

La contingencia política se anudaba con la contingencia de vida de Marx, y éste le señalaba al publicista que agosto sería un mes muerto, debido a la fragilidad de su salud, y por tanto, a la asistencia de nuestro autor a las aguas termales de Ostend. Para terminar este apartado, Marx le dice con contundencia a Leske: *si es necesario, como prueba, puedo mostrarle las numerosas cartas que he recibido desde Francia y de Alemania y el vigoroso entusiasmo con que es esperado por el gran público, este trabajo (Idem)*.

En el año de 1859, en el camino que va al Capital, senda que es la *Crítica a la economía política* y que es el propio Capital como filosofía de la praxis, Marx vuelve sobre sus pasos y ex-pone la más famosa pieza de biografía intelectual que se le conoce.



13 años después de la carta al editor, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* sigue contando para Karl Marx. Son tres elementos los que definen como un mismo modo de ser la vocación, esa voz del llamado de la voz, que Marx siguió desde el inicio, como un compromiso. La clave no sólo estaba en los compromisos que adquirió como redactor en jefe de la *Rheinischen Zeitung*. El compromiso se realizaba al interior de la esfera pública, y de la opinión pública prusiana en formación. La tarea principal era el *compromiso de tener que opinar* (Marx, p. 3, 2008) —*kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen*— (Marx, 1859).

Marx define así el estado de la cuestión para el tiempo: *los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, a la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela [...] y por último los debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron ocasión para ocuparme de problemas económicos* (Op. cit., p. 3, 2008) —*ökonomischen Fragen* (Op. cit., 1859).

Un segundo elemento que atravesó como una determinación, un modo de ser esencial, la ubicación de Marx en el proceso de formación de la opinión pública fue la influencia del socialismo y comunismo francés al interior de la *Rheinische Zeitung*, por ende, de la esfera pública prusiana. Marx recuerda que él no hacía más que tildar de simple *chapucería* (Idem) las ideas comunistas y socialistas que trasminaban la opinión de la Gaceta renana.

Si retrocedemos al año de 1843, todavía disfrutando de su estancia nupcial en Kreuznach, Marx describía así, en una misiva personal a Ruge, su **opinión** sobre el socialismo en general: *ésta es la razón por la cual no soy partidario de que enarbolemos una bandera dogmática, todo lo contrario. Tenemos que intentar acudir en ayuda de los dogmáticos, a fin de que se aclaren a sí mismos sus propios principios. Así, sobre todo el comunismo es una abstracción dogmática, con lo cual no me refiero a cualquier imaginado y posible comunismo, sino al comunismo realmente existente tal y como lo profesan Cabet, Dezamy, Weitling, etc. Este comunismo no es más que una particular manifestación del principio humanista, contaminado por su opuesto, la propiedad privada. Abolición de la propiedad privada y comunismo no son, por lo tanto, de ningún modo idénticos, y, no por casualidad sino necesariamente, el comunismo ha visto nacer frente a sí otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etc., porque él mismo no es sino una particular y unilateral realización del principio socialista* (Marx, p. 89, 2008b).

No fueron necesarios 13 años de trabajo para que la objetividad de este juicio del año de 1843 fuera sopesado, el mismo año, en la finitud de su justificación. La finitud de la legitimidad es la legitimidad de la finitud; el problema es ver el modo en que dentro de la interioridad del ser esencial de la finitud vive, para su elaboración, el germen de la inmanencia.

El germen de esa inmanencia estaba presente en la inmanencia de la síntesis del pensamiento alemán y el francés. Estaba presente en la inmanencia propia de la filosofía hegeliana, en el espíritu francés que se alojaba como espectro en el espíritu alemán del espíritu absoluto. Y Marx fue quien exhibió este espíritu en la síntesis de su inmanencia interior. En la finitud inmanente al juicio del joven Marx —quien disfrutaba de las fiestas nupciales en el pueblo de Kreuznach el año de 1843— se barruntaba la salida inmanente a la limitación.

En efecto, sabiéndolo sin saberlo, Marx tenía *que intentar acudir en ayuda de los dogmáticos, a fin de que se aclaren a sí mismos sus propios principios* (Idem). Ayudando

al espíritu francés, auxiliaba a aclarar sus propios principios al espíritu alemán del espíritu absoluto. En la comunicación con Ruge hace mención de aquellos socialistas franceses, y no lo hace sin razón.

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es la ciencia filosófica de la verdadera democracia y su realización. La idea desarrollada de la verdadera democracia, nos referimos en particular a la noción de una **verdadera democracia**, fue producto de la inteligencia comunista francesa, por ejemplo, de Considerant. Verdadera democracia — *vraie démocratie*<sup>4</sup>— aparece anunciada como una noción simple en los *Principes du socialisme: manifeste de la démocratie au XIXe siècle* (Considerant, 1978), precisamente de Considerant.

La finitud del juicio de Marx, por este proceso de autocomprensión de la finitud propia, devino en la superación de la propia finitud en que se encontraba el espíritu francés de la época. Eso sólo era posible exhibiendo en el mismo acto de autoelucidación crítica, que el espíritu comunista francés yacía latente como una inmanencia soterrada en el espíritu alemán y restauracionista del espíritu absoluto, y su acto de autodeterminación racional.

En este prólogo del 59, Marx hace referencia a la polémica con la *Allgemeine Augsburger Zeitung* sobre el punto del socialismo francés. Todavía en 1842, definida por la controversia con la Gaceta augsburguesa, Marx declaraba: *La gaceta Renana, que ni siquiera puede reconocer o reputar posible la realidad teórica a las ideas comunistas bajo su forma actual, y menos aún desear su realización práctica, se propone someter estas ideas a una crítica a fondo. Y si la augsburguesa fuese capaz de exigir y de ofrecer algo más que frases manidas, se percataría de que obras como las de Leroux, Considerant y, sobre todo, el agudo libro de Proudhon no pueden criticarse dejándose llevar de las ocurrencias superficiales del momento, sino tras un largo y profundo estudio. [...] Tenemos el firme convencimiento de que no es en el intento práctico, sino en el desarrollo teórico de las ideas comunistas donde está el verdadero peligro, pues a los intentos prácticos, aunque sean intentos en masa, cuando se reputen peligrosos, se pueden contestar con los cañones, pero las ideas que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y que en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos.* (Marx, Karl, p. 247, 1982).

El tercer elemento que Marx menciona en su camino teórico-práctico hacia la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, también es central en el itinerario de su autoformación. La Gaceta renana fue la experiencia que permitió a Marx ser el sujeto de los atravesamientos de un entramado político, cultural y social, y de los cuales esa gaceta, como momento esencial de la configuración de la esfera pública prusiana, formó un rol esencial.

*La Rheinische Zeitung fue el fruto de un matrimonio de breve duración entre el hegelianismo de izquierda y la burguesía liberal* (Lowy, p. 35, 1972). Efectivamente, y así

---

<sup>4</sup> En el § XV de dicha obra, Considerant define así su noción de la verdadera democracia: *A leurs yeux, la vraie Démocratie, c'est la reconnaissance pleine et entière, et l'organisation progressive, intelligente et sincèrement active des droits et désintérêts de tous. Elle consacre et consolide les droits, acquis; elle, proclame la; légitimité de tous les droits méconnus et poursuit l'aveoement des intérêts qui souffrent encore. La vraie Démocratie, c'est pour eux l'organisation régulière de la paix-et du travail, le développement de la richesse générale, la réalisation progressive de l'ordre, de la justice et de la liberté c'est enfin l'organisation libérale et hiérarchique des familles et des clases dans la Commune, des Communes et des Provinces* (Idem).

lo retrata Marx en su autobiografía. Tal y como recién hemos visto, el ser redactor en jefe de la Gaceta renana lo enfrentó al compromiso de **opinar** acerca de *lo que han dado en llamar los intereses materiales* (Op. cit., p. 3, 2008).

Se ha olvidado algo, o simplemente no se ha parado mientes sobre un elemento central. La excesiva atención sobre los *intereses materiales* ha obligado a obturar el tema en una clave economicista. La ubicación de Marx en la esfera y opinión pública prusiana, esta localización no sólo estratégica, sino, podemos decirlo, normativa en el proceso de formación y de configuración de una esfera de justificación y legitimación racional en el periodismo político, en esencia, el que Marx se ubica en la mediación entre el Estado político y la sociedad civil, en la construcción de la transparencia de esa mediación fundada en el principio de publicidad, es el elemento matricial, el punto que hace que Marx sea el vínculo de los atravesamientos más diversos de la época.

Un neohegeliano, en el centro del debate teológico político, imbuido en el proceso de constitución de una izquierda neohegeliana, influido por el pensamiento político francés comunista y socialista y participante en una esfera de publicidad vinculada a una clase en ciernes en la Prusia de la época.

Es aquí donde aparece la cuarta ocasión en que Marx hace referencia explícita a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, en lo esencial, a la consustancial relevancia de ese manuscrito a la formación de la biografía intelectual de Marx. *La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los Deutsch-Französische Jahrbücher, editados en París en 1844*, declara nuestro autor (Ibídem, p. 4).

La situación debe leerse de acuerdo a los resultados que Marx está justamente reportando para los años de 1843-44. Veremos a lo largo de nuestro trabajo de investigación, que todo gira alrededor de un acto, mejor dicho, una actividad en acto que es un acto de autodeterminación racional. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* conduce a Marx a la comprensión de un proceso en formación fundamental. La *Crítica* ofrece el resultado de que, según lo ex-puesto por Hegel en su *Filosofía del derecho*, el concepto que es la idea desarrollada del Estado y que es la comprensión de esta dimensión como fundamento normativo de lo político, es presentado por Hegel mismo como un acto de autodeterminación racional que no es ni tiene el principio racional de su realización en sí mismo, sino que lo tiene en otro, puesto como otro.

El Estado político, o incluso el Estado entendido como la totalidad de la comunidad política en Hegel, es un acto de autodeterminación racional que está sujeto y subsumido, en la forma como en la realidad a un acto de autodeterminación racional que no es la razón misma del acto de autodeterminación que es el Estado, y que es, en realidad, la heterodeterminación del principio de realización de la vida social y política a un principio racional ajeno a su actualización.

Esta heterodeterminación es lo que en Hegel se define como su compromiso sistemático, que más adelante tocaremos. Por lo pronto, lo que Marx sostiene en el año de 1859 en torno a su propio itinerario para el año de 1843 —según se ex-pone en la *Filosofía del derecho* de Hegel, y el resultado al que la *Crítica* desemboca— es que Hegel mismo no logra ex-poner la racionalidad de un acto racional de autofundamentación inmanente de la vida política humana. Todo lo que hace es subsumir la realización del fundamento de vida comunitario a la heterodeterminación del acto de autodeterminación racional, del único acto y actividad en acto que es autofundamentación racional autodeterminante: el acto de autodeterminación del espíritu absoluto.

Marx nos dice en el año de 1859: *mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podía comprenderse a sí mismas* —*daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen*<sup>5</sup> *sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes (Marx, 1859)— ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano [...]* (Ibídem, p. 4).

La clave está en el resultado de la investigación. Hegel ex-pone en la *Filosofía del derecho*, y el *Compendio*, esto es, la *ciencia filosófica del derecho* no hace sino afirmar y confirmar que la idea del derecho, el concepto del derecho y su realización es un acto de autodeterminación racional que realiza con su realización su des-realización. La idea del derecho es un acto de autodeterminación racional que es **sólo un solamente** frente al único acto de autodeterminación racional que tiene en sí mismo el principio de su realización, principio del cual, todos los otros momentos, son **sólo** momentos de su realización: el espíritu absoluto, o como lo llama aquí Marx, *menschlichen Geistes*.

En este autorretrato intelectual, Marx vuelve a poner el dedo sobre la llaga. Ni siquiera el espíritu absoluto, este *menschlichen Geistes*, es un acto de autofundamentación autodeterminante que tiene el principio de su realización en sí mismo. Lo tiene, es cierto, pero de una forma extraña. Es un principio racional de autofundamentación inmanente que es la producción inmanentista de una nueva forma de actualización de la trascendencia. Es una trascendencia inmanentemente producida.

Es cierto, ni las condiciones jurídicas —*Rechtsverhältnisse*—, ni las formas políticas —*Staatsformen*— tienen el principio racional de su realización en sí mismos, esto es, *sich selbst zu begreifen* (Idem). Continuemos con la cita de Marx, para completar la perspectiva desde la que se construye el autorretrato. La investigación de Marx comenzó por la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y el resultado de su investigación desembocó en que: *por el contrario, —die Rechtsverhältnisse y die Staatsformen, en esencia, el principio racional de su autodeterminación— radican en las condiciones materiales de vida —materiellen Lebensverhältnissen—, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política* (Ibídem).

Uno de los resultados esenciales de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y que queda apuntado de manera más clara en la *Introducción —Enleitung—* al manuscrito que nos interesa es que el fundamento y el acto de autodeterminación racional autofundante que es por sí mismo el principio racional y sustancial de realización de la vida social y comunitaria es un plano normativo que se ubica en las mediaciones de aquello que Hegel y toda la filosofía política previa había conocido como el Estado político, y por otro lado, lo que en el paradigma de la cuestión social se vino a llamar como el plano económico-político. No por nada la *Filosofía del derecho de Hegel* es una conceptualización tremendamente crítica de la vida moderna en general, y de su proceso de realización social y comunitaria. Las mal traducidas “*condiciones materiales de vida*”, en realidad y por esencia, las **materiales relaciones de vida**, o el principio material de autorelación de la vida y de su realización, en tanto concepto, fueron agrupadas por Hegel mismo, como se sabe, en el segundo momento de la eticidad, bajo la forma del concepto de sociedad civil.

---

<sup>5</sup> Énfasis nuestro.



Las **materiales relaciones de vida, el principio material de la vida y de su autorealización** no es la totalidad que Hegel agrupaba, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo en nombre de sociedad civil —*bürgerliche Gesellschaft*— (Idem), ni el entendimiento que el siglo XVIII y XIX tuvo en la forma de esa categoría de autocomprensión de la vida social. En efecto, Hegel es un enorme crítico de las ideas dieciochescas de la sociedad civil —*bürgerliche Gesellschaft*. No perdamos de vista que Hegel es un crítico de la economía-política. En esencia, en esa esfera de realización del principio de vida social no está el principio de realización del fundamento de vida comunitaria, sino que la sociedad civil es la presencia del conflicto presente y reproducido que obstaculiza estructuralmente la realización de aquel principio de vida, y que de hecho, lo amenaza. Hegel critica la noción de sociedad civil presente en la economía política y en el modo de comprensión de la filosofía política de la época; pero retoma, sin criticar, esa categoría y la pone como una pre-sub-posición dentro del sistema del saber político de la modernidad.

La *anatomía* de la sociedad civil —*bürgerliche Gesellschaft*— tiene que ser elucidada en la economía política; pero cuidado aquí, tampoco la economía política es el plano normativo desde el cual puede operarse la justificación y la legitimación de la objetividad del principio de realización de la vida social y comunitaria. En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, el según volumen de la obra que jamás llegó al gran público, Marx ahí declara: *Hemos partido de las premisas de la Economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos dado por supuestas [sus premisas]<sup>6</sup> [...] La Economía política arranca del hecho —Faktum— (Marx, 1844) de la propiedad privada. Pero no lo explica. [...] Precisamente por no comprender la **cohesión del movimiento**, la Economía política ha podido [...] [dar]<sup>7</sup> por supuesto en forma de hecho —Er unterstellt in der Form der Tatsache—, de acaecimiento, lo que precisamente se trata de deducir, a saber: la **necesaria relación** entre dos cosas —das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen— (Idem) [...] A la manera como la teología explica el origen del mal por el pecado original; es decir, **dando por supuesto como un hecho** —er unterstellt als ein Faktum— en forma de historia, aquello que trata de explicar (Op. cit., pp. 62-63, 1962).*

En este prólogo del año de 1859 Marx pinta una estampa de los resultado de su investigación del año de 1843, los puntos concluyentes de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y de la *Introducción* a ese trabajo siempre inédito. El plano normativo pensado por Hegel como culmen crítico del saber filosófico-político moderno, y de la economía política de los siglos XVIII y XIX, no justifica ni deduce, ni con suficiencia ni con necesidad, la legitimidad objetiva del principio de realización del principio de actualización de la vida social y comunitaria.

El resultado de la investigación es el siguiente: las **materiales relaciones de vida**, el principio material de autorelación de la vida y de su realización, en lo fundamental, **el principio material de la vida y de su autorealización**, tal y como ha sido tematizado en el año de 1859 es exactamente lo que en 1844 Marx ha desarrollado como, **la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una species, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre** (Op. cit., p. 67, 1962). *Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen* (Marx, 1844). En el año de 1843, como definición propia, la más propia definición de la verdadera

---

<sup>6</sup> Intercalación nuestra.

<sup>7</sup> Intercalación nuestra.

democracia, Marx, en la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel declara: *Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eignes Werk gesetzt. Die Verfassung **erscheint als das, was sie ist**, freies Produkt des Menschen* (Marx, 1843), aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución **aparece como lo que es, como el producto libre del hombre** (Op. cit., p. 342, 1982).

6 años luego de haber terminado y publicado, por primera ocasión, el tomo I de *El Capital*, Marx escribió para su segunda edición un epílogo en el cual volvió a recordar la *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. En la historia del debate, de la comprensión y de los escollos que la propia obra de *El Capital* definía y llegaba a determinar con su lectura, desde sus inicios, es que Marx rememora la tarea que había emprendido en el año de 1843. En este epílogo, cosa interesante, Marx evoca la contradicción que definía a la filosofía hegeliana. Una filosofía con un núcleo revolucionario tremendamente radical; y sin embargo, en el núcleo de su núcleo, una filosofía restauracionista *hasta la raíz*. Y la vocación neohegeliana de entonces, una vocación hegeliana aún en las postrimerías del desarrollo intelectual de Marx, seguía reconociendo, a la Benjamin, que *el peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma*. [Que] *para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante*. [Y que] *en cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla* (Benjamin, p. 40, 2008).

En ese epílogo, al final, mientras nuestro autor se refería a algunas observaciones críticas y a otras, polémicas, en torno al método que estructura como principio vital la tematización de *El Capital*, Marx introduce la famosa distinción entre el método de exposición y el de investigación: [...] *el modo de exposición tiene que distinguirse formalmente del de investigación. Esta ha de apropiarse la materia en detalle, analizar sus distintas formas de desarrollo y descubrir sus vínculos internos. Una vez cumplida esta tarea, puede exponerse el movimiento real de modo conveniente. Si se consigue y si la vida del material se refleja idealmente, puede parecer que uno tiene que habérselas con una construcción a priori* (Marx, p. 29, 2007).

No nos interesa ahondar en esto. No es nuestro compromiso actual. Pensemos mejor en el lugar donde Marx se plantea esta observación. Es justo en la remembranza de una tarea llevada a cabo 30 años atrás, que Marx se pone a pensar en estos temas, y los retrotrae a su memoria.

La unidad entre método y ciencia, entre el primero y la ciencia como saber real, sólo puede ser separada por una distinción formal. El método es la pretensión misma del saber real, de una ciencia que tiene por objeto ser el pensamiento de lo más real, y de lo más real que tiene la realidad misma, por real. Por esto mismo, la distinción misma entre la forma pensante y el material únicamente es un modo de ver la cosa en una u otra posición del mismo acto de autodeterminación racional. Así es, lo que Marx está planteando aquí con la distinción formal entre el método de investigación —*Forschungsweise*— y el método de exposición —*Darstellungsweise*— es exactamente lo que él mismo, en parte, descubrió con su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

Nos referimos al acto y a la actividad en acto, si se quiere, a la praxis que es y que se define como el acto de autodeterminación racional autofundante. La investigación, que no es sino el otro modo de ser sí misma de la exposición, hace la elaboración del material y de sus relaciones o vínculos internos esenciales. El método de exposición, ser sí mismo de otro modo del de investigación, hace exactamente la labor de **develar** que esa relación esencial, como dice Marx, que esos *Entwicklungsformen* y sus *innres Band* tienen por desarrollo y vínculo interno el movimiento que las vuelve inteligibles, el *die wirkliche Bewegung* (Marx, 1873).

Todo esto, que **no es un modo de ver la cosa**, sino la cosa misma como conciencia pensante y el movimiento concebido de ese movimiento real, esto mismo, decimos, es lo que Marx descifra que es el máximo triunfo de la dialéctica hegeliana, y de su momento especulativo justo en el texto que es objeto de nuestros afanes intelectuales, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

Marx observa aquello que fue producto de un detenido examen en la *Crítica*, la exhibición del acto de autodeterminación racional del espíritu absoluto, y de la pre-subposición acrítica que lo constituye. Nuestro autor lo define, y su definición nos lleva por completo a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en su formulación. Todo es sino **sólo un solamente** frente al único acto de autodeterminación racional: el acto de autofundamentación del espíritu absoluto. Así lo define Hegel: *la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo* [...] (Hegel, §158, p. 243, 1999), y que Marx estipula de este modo: *Para Hegel, el proceso del pensamiento, que incluso transforma en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que no constituye más que su fenómeno externo* (Op. cit., p. 30, 2007).

Marx declara en el epílogo: *hace casi treinta años, cuando aún era la moda del día, que critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana. Pero justo cuando elaboraba el primer volumen de El Capital, los epígonos gruñones, presuntuosos y mediocres que predominan ahora en la Alemania culta, se complacían en tratar Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, a saber, como un perro muerto. Por eso me confieso abiertamente discípulo de ese gran pensador, y en algunos pasajes sobre la teoría del valor coqueteo con su modo peculiar de expresión. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide en absoluto que fuese el primero en exponer amplia y conscientemente sus formas generales del movimiento. En él se encuentra patas arriba. Sólo hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional en su envoltura mística* (Idem).

Siempre un hegeliano militante, siendo un neohegeliano de izquierda para el año de 1843, Marx, junto al movimiento en el que se hallaba vinculado, fue capaz de reconocer el núcleo crítico de la filosofía hegeliana en general. El núcleo develado y desarrollado como una herencia del pensar por parte de neohegelianismo de izquierda, y en lo esencial, de Marx, fue la idea desarrollada de una forma de formación de lo real, la negatividad, el acto de autodeterminación autofundante de una racionalidad propia, inmanente de manera absoluta e incondicionada.

En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx logra exhibir que la pretensión de validez sobre la cual se funda el sistema hegeliano del saber parte de una hipertrofia de la razón que deriva en su propio paroxismo. El lado mistificador de la dialéctica hegeliana se define porque, todo, absolutamente todo, o sólo es un momento, sólo es un solamente frente al único acto de autodeterminación racional que realiza para sí una realidad sustancial, o todo, absolutamente todo, es puesto y subsumido en la forma como

en la realidad, a ser un mero ser-para-otro que realiza para-sí a ese *proceso de pensamiento* como el único ser-para-sí.

La caracterización marxiana en este epílogo, según la cual, sólo tendría que dársele la vuelta a la dialéctica hegeliana, *para descubrir el núcleo racional en su envoltura mística* (Idem), tiene que permitirnos reconocer que en el año de 1843, con su *Crítica*, el descubrimiento de Marx es que no es una envoltura mística la que recubre a la dialéctica hegeliana. La contradicción se encuentra en el núcleo. Es el núcleo de su núcleo el que posibilita y postula, una y otra vez, la subsunción formal y material de lo real a ser un mero ser-para-otro del proceso de pensamiento, en tanto ser-para-sí.

Marx retorna al punto de partida esencial de toda la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. La realización de la contradicción es la contradicción realizada. El que la filosofía hegeliana es radicalmente crítica, y no obstante, restauracionista hasta la raíz. Es una filosofía de la liberación y de su praxis, que empero, pone las bases para la falsificación, el desafuero de la liberación y de su praxis.

En su *Crítica* Marx llega a una conclusión central para su trabajo intelectual posterior. Ante la hipertrofia de la razón, que se estatuye y se consigna como el triunfo del coraje y el valor de lo negativo frente a todo contenido dado, la nulidad de todo frente al poder absoluto de la razón, en su proceso, tiene que poner a todo como medio y ser-para-otro de su realización sustancial para-sí, y para hecerlo, ha tenido que instrumentalizarlo todo, volverlo a todo un medio, y poniéndose a sí misma con este poner como un instrumento, el poder absoluto de la razón como el absoluto poder instrumental de su racionalidad, y pese a su pretensión normativa, no siendo tan diferente que la mera razón instrumental de la que se aparta y ante la cual deplora su ser.

Marx define así la cosa: *en su forma mística, la dialéctica se convirtió en moda alemana, porque parecía transfigurar el estado de cosas existente. En su forma racional, la dialéctica es un escándalo y un horror para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la comprensión positiva del estado de cosas existente también incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su necesaria caída, porque concibe toda forma devenida en el curso del movimiento, esto es, también en su aspecto transitorio, porque no se deja intimidar por nada, y porque en su esencia es crítica y revolucionaria* (Idem). Lo crítico —*kritisch*— y revolucionario —*revolutionär*— es que Hegel concibe toda forma devenida en el curso del movimiento, o sea, el que el movimiento concebido es el devenir consciente, el que este movimiento —*Bewegung*— es la **forma de formación**, la libertad humana racional como la inmanencia del movimiento inmanente, la inmanencia del ser inamente del ser humano, la libertad humana como el acto de autodeterminación racional autofundante. La libertad humana que es el movimiento concebido que vuelve inteligible el acto de nacimiento de la existencia empírica.

Hasta aquí hemos destacado el lugar que la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, manuscrito redactado por Marx en el año de 1843, tuvo en el itinerario teórico-práctico, filosófico-político de Karl Marx, tal y como él mismo tuvo conciencia de él en su propio proceso de formación intelectual. La necesidad de acudir al modo en que Marx concibió la relevancia de la *Crítica* ha sido mostrar que el concepto, la idea desarrollada que es el objeto básico y el centro de la analítica de Marx a la filosofía del derecho, es el eje que vertebra conceptualmente, la tematización de un plano normativo donde pueda ser localizado un acto de liberación del fundamento de vida comunitario, acto que es la propia libertad según es analizada por el propio Marx, que en la *Crítica* es la idea



desarrollada de la *verdadera democracia*, y que en su estructura conceptual es la actividad en acto, la libertad, la autodeterminación racional autofundante como la praxis de liberación.

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es la **crítica** a la ciencia filosófica del derecho [que] tiene por objeto la idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización (Hegel, § 1, p. 65, 2009). La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho (Idem). Esa idea es la libertad racional. El concepto del derecho y su realización es la libertad racional que es el *movimiento concebido*, y que tiene en la filosofía del derecho la conciencia de su devenir. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es dos cosas, interna e inextricablemente articuladas: primero, crítica es la exhibición de que la ciencia filosófica del derecho es la ex-posición de un acto de autodeterminación racional autodeterminante. Acto y actividad en acto que es la libertad humana racional, y que en tanto idea del derecho es, en cuanto sólo el momento de la idea y de su autodeterminación racional, el concepto del derecho que con su realización realiza su des-realización, y es por tanto, en tanto ciencia, la falsificación, hipostatización, en esencia, el acto de tran-sustanciación del acto político, de la constitución política, como el acto de autoconstitución racional y humana de la comunidad política. En segundo lugar, y este es su núcleo más propio, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es la ciencia filosófica, la crítica, que tiene por objeto la idea desarrollada de la verdadera democracia, es decir, el concepto de lo político y su realización. La *Crítica a la filosofía del derecho* es el movimiento concebido y la conciencia del devenir de la constitución política como el acto de autoconstitución humana y racional de la comunidad política. La verdadera democracia y su idea desarrollada es la constitución política como el poder constituyente, en lo esencial, la libertad de fundamento que es la libertad de fundar el nuevo fundamento de realización del principio de la vida humana y comunitaria.

El objetivo principal de nuestro presente trabajo de investigación es ex-poner y articular la vertebración conceptual de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* redactada por Marx en el año de 1843. La vertebración que presentamos tiene por objeto exhibir, ex-poner y destacar los elementos fundamentales que se organizan en el texto de la *Crítica*. Con esta exhibición también hemos querido elucidar el lugar y la localización teórico-práctica de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* en la formación, configuración, desarrollo y des-envolvimiento del sistema del saber filosófico-político de la modernidad. La localización de la *Crítica* nos ha demandado una serie de operaciones analíticas de los conceptos y los elementos fundamentales, para así llegar al fundamento elemental que condensa y da sentido general a este trabajo del joven Marx. Esta ubicación de la *Crítica* nos ha permitido, primero, comprender y explicarnos a nosotros mismos el entramado conceptual al que este texto hace referencia, en el cual cobra sentido y validez, así como dentro y frente al cual la *Crítica* tiene la pretensión de ser su superación radical.

Un grupo de preguntas han orientado nuestra investigación de manera inicial:

1. ¿Es la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, su *crítica*, un vaciamiento de los elementos básicos de la filosofía política moderna debido a su recusación de los conceptos de Estado, la legitimidad del deber de obediencia y el tema del poder político, tal que este desfundamiento ubica, tanto a esta obra del año 43, como a su itinerario filosófico ulterior, como una vocación extra-filosófico-política?
2. ¿Cuál es el lugar de la *Crítica* en el programa filosófico hegeliano y neohegeliano de inmanentización y totalización secular humana de lo real?

Esta pregunta necesita ser reformulada para ver la cosa del otro lado:

3. ¿Es la *Crítica* un momento *interior* y *conceptual* del programa clásico alemán de una razón práctica que reivindica el ser infinito e incondicionado de la subjetividad humana racional como elemento esencial del fundamento de vida comunitario, una dignificación normativa del ser infinito del ser humano en tanto sujeto definido por la libertad de poner el fundamento de realización del principio de articulación de la vida comunitaria, y en ese sentido, la *crítica* no es una recusación del concepto del Estado moderno, y sí una recusación taxativa de toda teología política posible?

Nos hemos planteado a lo largo del capitulo otro grupo de preguntas que se subordinan a las ideas postuladas al interior de este núcleo básico de preguntas, y que copiamos en seguida:

1. ¿Cuál es el sentido y la densidad normativa del concepto de voluntad, como unidad de pensamiento y acción, en la filosofía práctica de Hegel?
2. ¿Es la unidad de pensamiento y acción, como definición del concepto hegeliano de voluntad, un concepto de crítica inmanente positivo y afirmativo en el proceso de formación de la vida institucional-comunitaria?
3. ¿Esta crítica inmanente, esto es, la formación de una subjetividad humana racional, y cuyo comportamiento sustancial hacia la comunidad es un destino vivo, afirmativo y vinculante, conduce a pensar que la formación de esta subjetividad humana racional se identifique con una forma de realización del fundamento de vida comunitario que no exige del Estado como dimensión exterior de la vida pública?
4. ¿Qué grupo de conceptos integran y vertebran la *Introducción* a la filosofía del Derecho de Hegel?
5. ¿Qué función conceptual tiene la trilogía compuesta por la noción de realidad efectiva, el principio de la subjetividad y el principio del Cristianismo?

Finalmente,

6. ¿Es la *Introducción* a la *Filosofía del derecho* de Hegel el núcleo radical de su filosofía práctica, a la par que el concepto de eticidad, de tal manera que el concepto de voluntad racional o de razón práctica en Hegel es la fundamentación de la legitimidad normativa del comunismo filosófico al que se adhirió Marx en el año 43, y del cual Moses Hess y Feuerbach fueron los pioneros?

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es un texto particularmente demandante. Esta particularidad, en realidad, una peculiaridad del texto, es la que nos ha demandado esa serie de operaciones analíticas de los conceptos y los elementos fundamentales, para así llegar al fundamento elemental que condensa y da sentido general a ese trabajo de juventud de Marx. El estudio y la examinación analítica de esos conceptos y elementos que fundamentan a la *Crítica*, han fundido como criterio para la división, concentración y elaboración de los capítulos de nuestro trabajo de investigación. Nuestros capítulos, por su parte, son en esta unidad de forma y contenido, la tematización de las categorías y los elementos conceptuales que vertebran nuestro trabajo, y que, tenemos la convicción, ofrece una imagen clara del sentido de la *Crítica*.

Entre las peculiaridades de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* está su dificultad. La primera dificultad, la lengua, la hemos superado con el uso de una traducción, y con su cotejo frente al original, según lo exigía la situación. Sin embargo, no

deja de ser difícil y, en ocasiones un obstáculo, el elemento de la lengua que trasciende al alemán con que Marx redacta el texto, y eso es la dificultad del lenguaje filosófico que pervive aun en la traducción. Una primera gran dificultad es que el manuscrito de la *Crítica* versa sobre un texto del *corpus* de la filosofía hegeliana. Esta dificultad demanda que tengamos, a la mano, un control y un manejo de la *Filosofía del derecho* de Hegel, y su conceptualización básica. La *Crítica* nos exige una labor esencial. Conocer a la *Filosofía del derecho* y elaborar su dimensión esencial. En este trabajo de elaboración nuestro capitulado se ha concentrado de manera amplia en la tematización y reproducción conceptual de algunos de los conceptos básicos que estructuran a la *Filosofía del derecho*. Entre estos conceptos ha sido necesario acudir a la reconstrucción de un grupo de conceptos que resultan esenciales para la inteligibilidad del tratado hegeliano de la idea del derecho. Estos conceptos son: el principio del Cristianismo, el principio de la subjetividad, la conceptualización hegeliana de la razón práctica, y como centro del discurso de la filosofía de Hegel y de la radicalidad de su programa inmanentista de superación de la noumenicidad de lo real, el concepto de la autodeterminación racional.

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* está revestida por una segunda peculiaridad que la vuelve complicada para su estudio. Aunque no nos enfrentamos a su cariz manuscrito en un sentido paleográfico, sí nos hemos enfrentado a un texto que debe su dificultad a su naturaleza manuscrita, en un sentido conceptual. La *Crítica* inicia con el comentario del § 261 de la *Filosofía del derecho*. Por su parte, el texto hegeliano, la *Filosofía del derecho*, inicia la tercera parte de la eticidad en el § 257. Estos §§ faltan en el manuscrito de Marx, y la analítica de los mismos es algo con lo que no podemos contar. La falta de estos §§ se anuda con una dificultad más. La *Crítica* empieza su elaboración conceptual con la última esfera y el último momento, en realidad, el primero, de la teorización de la filosofía del derecho y la realización del concepto de libertad racional. Marx es totalmente consciente de esto. El problema es que nosotros seamos conscientes de ello, y lo más importante, que hayamos podido ex-poner la necesidad objetiva y la justificación normativa de las razones por las cuales Marx inicia con la tematización de esa esfera, y de aquel momento de la eticidad.

La ubicación de la *Crítica* al interior de la *Filosofía del derecho* no es producto de la casualidad, ni es azarosa. Es absolutamente necesaria. La ubicación es necesaria en el ámbito intralógico del manuscrito marxiano; pero también, y esto es esencial, la necesidad y objetividad racional de la *Crítica* se ubica y localiza a la *Crítica* en un punto esencial, sin retorno, dentro de la crítica y la comprensión que la filosofía neohegeliana tuvo y construyó desde el interior de la filosofía hegeliana en general. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* se ubica en el lugar exacto donde la cosa de la lógica y la lógica de la cosa, donde la teología política de la lógica y la lógica de la teología política se intersectan y se ex-ponen en su vinculación esencial. No debe olvidarse, por otro lado, que la *Filosofía del derecho* es el último texto publicado por Hegel. El tema de la publicación no incide mucho en la comprensión del lugar de este texto al interior del compromiso sistemático de Hegel, sin embargo, sí es menester tomar en cuenta una serie de cuestiones. A lo largo de nuestro capitulado, justo en la tematización de los principios del Cristianismo, de la subjetividad y en la comprensión del acto de autodeterminación racional, hemos tenido que elaborar toda una consideración acerca de la lógica interna que estructura a la filosofía hegeliana del derecho. Esto nos ha conducido al estudio de algunos §§, comentarios y observaciones que se encuentran en las tres ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y al mismo tiempo, ha sido necesario acudir, de vez en cuando, a la *Ciencia de la lógica* para la comprensión conceptual de la teorización de Hegel.

Una pregunta es válida después de lo que hemos argumentado. ¿Es la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, reductible a la filosofía hegeliana del derecho? La respuesta es que no lo es. El manuscrito de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es un texto que se sostiene completamente solo. Cosa interesante porque, haciendo una comparación con los estudios que se han realizado para tratar sus temas fundamentales, estos no han hecho, en algunos casos, la reconstrucción conceptual y analítica que aquí hemos llevado a cabo. Es decir, la comprensión de la idea desarrollada de la verdadera democracia como el acto y la actividad en acto de autodeterminación racional, o la comprensión del principio del Cristianismo en el núcleo mismo de la idea desarrollada de la verdadera democracia, y desde luego, la tematización del tratado de la voluntad como el concepto hegeliano de la razón práctica y sustento racional de un concepto de un tipo de subjetividad humana racional, esencialmente, crítico, decimos, aunque estos tópicos no han sido objeto de un análisis a la luz de la comprensión que Marx, un neohegeliano de izquierda, tenía sobre estos temas y la comprensión que él tenía de los mismos en su radicalidad profunda, debemos decir y sostener que nuestro trabajo de investigación propugna por una interpretación, según la cual, el texto de la *Crítica* se sostiene sobre su propia estructura conceptual, y es un texto completa y absolutamente independiente de la *Filosofía del derecho*.

Nuestro trabajo de investigación lo hemos desarrollado en 4 capítulos, más un epílogo. Repasemos las premisas del capitulado.

Premisa 1: la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* se monta en una serie de avances programáticos de la filosofía hegeliana del derecho. La *Crítica* es un texto del año de 1843 vinculado al programa filosófico de la filosofía neohegeliana de izquierda. En el seno de este avance y esfuerzo programático, la *Crítica* es una comprensión original, bastante compleja, del núcleo radical presente en la *Filosofía del derecho* publicada por Hegel en 1821. De manra esencial, Marx logró ubicar la radicalidad del pensamiento hegeliano del derecho a partir de la tematización de los principios del Cristianismo y de la subjetividad moderna. Estos principios son modos concretos de actualización del acto de autodeterminación racional elaborado por Hegel, en lo específico, en su introducción, en el tratado de la voluntad de la *Filosofía del derecho*. La *Crítica a la filosofía del derecho* es una radicalización original de los principios del Cristianismo y de la subjetividad moderna. El argumento es básico en su enunciación. Hegel pone las bases de una conceptualización inmanentista radical, tal que, la necesidad normativa de la disolución y reapropiación de la esfera política de la vida estatal, en esencia, la reapropiación del acto y el concepto de lo político se funda en un tipo de subjetividad racional totalmente inmanentista en su configuración, tal que, la esfera de lo político no es necesario ponerla como una dimensión normativa aparte, sino la subjetividad racional paradigmática de la modernidad es capaz de producir y formar en el seno de la inmanencia de su ser la autoarticulación normativa de lo político. El principio del Cristianismo según la tematización de Marx, y de acuerdo al modo en que la filosofía neohegeliana de izquierda la retomó para su reformulación comporta un compromiso fuerte con una idea inmanentista radical de lo político y de su concepto. Esto significa una definición propia, la más propia, de lo que es la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. La lectura común que formó la tradición de pensamiento dentro como fuera del marxismo, en una diversidad de lecturas de las cuales tiene que hacerse un estudio particular que no tiene lugar aquí, es que la *Crítica*, esto es, la idea una *Crítica del Estado* en la forma de una *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* tiene por resultado la recusación y destrucción de la vida estatal, de la esfera lo político como una dimensión normativa, y la negación taxativa de un concepto de lo político como una comprensión normativa de lo político y de su autonomía conceptual. El análisis de los conceptos hegelianos que vertebran a la *Crítica*, de la comprensión que

Marx tuvo y elaboró de los mismos con el concepto de la verdadera democracia y de la *virckliche verhältnis*, estos dos, como conceptos de la idea desarrollada de la autodeterminación racional autofundante tiene un resultado esencial: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* no significa recusación o abolición de lo político y su realidad normativa. *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* significa un concepto de una inmanencia radical de lo político. *Crítica* no es disolución o recusación. *Crítica* es inmanentización racional de lo político por la libertad que es el acto de autodeterminación autofundante de la comunidad humana fundada en la libertad de crear y poder formar una forma de formación de lo político como el mundo de lo político inmanente. El Estado no es el problema, porque el Estado es el concepto de lo humano-político como otro, puesto como otro. La *Crítica* ex-pone la inmanentización de lo político como un simple acto de reapropiación de la libertad humana que es el acto de autoconstitución humana de un mundo humano racional, inmanente.

Premisa 2: La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* exhibe que en el núcleo de la filosofía hegeliana del derecho se vincula de manera inextricable la radicalidad y el restauracionismo del discurso de la filosofía de la libertad de Hegel. La *Crítica* es un manuscrito fundamental en el desarrollo de la filosofía de Marx en general. En este trabajo Marx ha develado una lógica que se estructura en el proceso de formación de lo real, y no solamente en el plano teórico, y que Marx mismo va a tematizar nuevamente en *El Capital* y sus cuatro redacciones. Queremos proponer aquí un ejemplo, que es sólo eso, pues no queremos contaminar nuestra investigación con ideas posteriores en el desarrollo intelectual de Marx, pero que es necesario para la dilucidación de nuestro punto. El resultado esencial al que llega Marx, luego de casi 30 años de investigación sobre la forma de realización civilizatoria capitalista es una idea bastante básica: qué es el Capital, sino el ser sí mismo de otro modo del obrero. Eso que es el capital, lo es el obrero. El capital es el poder del obrero como el poder invertido del obrero. El obrero es el no-capital, no sólo en cuanto el obrero es la negación del Capital, sino en cuanto, y esto es lo esencial, el obrero es la negación en él y en sí mismo de sí mismo, como la negación del Capital en él. Cuando Marx descubre que el Capital es el ser sí mismo de otro modo del obrero, de manera esencial, ex-pone que la realización del obrero es la des-realización del obrero, que la des-realización del obrero es la realización del obrero, que el obrero des-realiza con su realización su realización. La realización del obrero es la des-realización que realiza al Capital. Cuando Marx logra ex-poner que el Capital es el ser sí mismo de otro modo del obrero, lo que está diciendo es que el obrero, lo único que tiene que hacer para superar al Capital es reapropiarse de aquello que el obrero ya es, pero que sólo es como la des-realización de su ser esencial. Eso que es el Capital, lo es el obrero sólo que de manera des-realizada. Pero cuidado aquí. Aquí está el secreto, pues la des-realización del obrero no es exterior al trabajo y a su proceso de formación. La des-realización del obrero es su des-realización que se realiza con su realización, y la negación del obrero es la afirmación del obrero que con su afirmación se niega y mientras más se afirma más se niega en su afirmación. En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx exhibe la raíz autoritaria del pensamiento hegeliano del derecho y de su compromiso sistemático. Todas las esferas normativas que la *Filosofía del derecho* expone en su acto de autodeterminación racional realizan con su realización su des-realización. El secreto de la filosofía hegeliana del derecho, y de manera consustancial y coesencial, de toda la filosofía hegeliana, es que todos los momentos desaparecen para ser presentados como meras apariciones de un único acto de autodeterminación racional autofundante: la autodeterminación racional del espíritu absoluto. Esto por su lado sistemático, el cual se anuda con el político y es esencial el encadenamiento. La familia y la sociedad civil, las dos esferas de la eticidad que anteceden al Estado, sólo pueden realizar para sí el sentido de lo político en cuanto y por cuanto con su realización realizan

la des-realización de su ser. La familia y la sociedad civil sólo pueden ser seres-para-sí en cuanto son seres-para-otro, y sólo pueden realizar para-sí su sentido real, en cuanto son por-sí la des-realización de todo sentido real para-sí.

Premisa 3: Una serie de analogías, en realidad de metáforas han provocado nuestra perplejidad a la hora de tematizar la idea desarrollada de la verdadera democracia y la *virckliche verhältnis*. La metáfora en que se relaciona a la verdadera democracia y al Cristianismo, en particular, nos ha causado azoro, y ha sido esta estupefacción la que nos ha demandado y motivado a indagar sobre el atravesamiento teológico en un texto como la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. La única vía que hemos encontrado para ahondar y elucidar la analogía, en realidad, metáfora, ha sido acudir al autor que es la influencia neohegeliana más poderosa e irresistible en la *Crítica*, que es Feuerbach y su *Esencia del Cristianismo*. La vía feuerbachiana nos ha llevado a comprender que el texto de la *Esencia* es un trabajo de una extraña cualidad. Un texto de teología, de crítica teológica, esencialmente contra-teológico y contra-escolástico, y sin embargo, un texto que no es de teología, sino de antropología filosófica, radical, que opera una reducción e inversión del mensaje del dogma cristiano al lenguaje propio de la antropología, y no obstante, un texto que siendo de corte antropológico-filosófico no es de esta materia, y sí es, empero, un texto político esencial. La incoherencia de estos entrecruzamientos se aclara y resuelve cuando somos capaces de comprender que Marx es agente político e intelectual de un debate tremendamente productivo sobre la teología política y su nexa con el personalismo en la filosofía moderna de la época, nos referimos a la filosofía clásica alemana. Todos los textos filosóficos que debatían sobre el problema, eran textos teológicos, y todos los textos teológicos que agrupaban al interior de este debate era textos políticos. El núcleo de ese debate es el problema de la soberanía, el concepto del poder soberano y el tema de la trascendencia inmanentemente producida que dicho concepto comporta. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, según nuestra convicción, sólo es comprensible, en parte, al interior de un debate comprometido con la impugnación del dominio teológico político en la definición y la densidad propia del concepto de lo político y de su esencia normativa. Un compromiso por la radical inmanentización racional de un programa político de formación de una comunidad, de un mundo humano racional fundado en la libertad y opuesto taxativamente a la soberanía y la fuente teológico-política que siempre la sustenta.

Premisa 4: La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es la conceptualización afirmativa de un concepto de lo político y de un programa político de inamentización humana de lo real. Desde nuestro punto de vista, de por sí y por sí mismo limitado, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* tiene por fin enderezar el entuerto con que la *Filosofía del derecho* se sustenta. Un concepto de voluntad humana racional, el desarrollo de un principio como el del Cristianismo, la tematización del principio de la subjetividad moderna, no pueden estar puestos, para luego de-poner los principios normativos que los informan conceptualmente. Estos conceptos se oponen de manera radical y taxativa al autoritarismo presente en la filosofía hegeliana, y en lo esencial, a todo concepto de soberanía desde el cual se fundamenta la teología política de lo político. La verdadera democracia no es verdadera frente y en oposición a una falsa democracia. Aquí, verdadera democracia no significa un calificativo axiológico opuesto a una forma de lo político que no cumple el requisito de valoración afirmativa. La verdad de la verdadera democracia es una concepción de carácter ontológico. La democracia es verdadera, hablamos de la verdadera democracia, porque es la forma de formación que es el fundamento de realización de ella misma, fundamento que no le subyace de ningún modo y en ninguna parte, sino que es la verdadera democracia como el movimiento que la vuelve y la hace inteligible y que es ella misma como fundamento de realización. La



verdadera democracia es el movimiento real, efectivo y objetivo de autofundamentación de la realidad humana en el seno de la inmanencia de la realidad humana. La verdadera democracia es el poder constituyente, y este poder es la libertad humana racional, el poder de fundar el fundamento de realización y liberación del principio de vida de la comunidad. La verdadera democracia es verdadera porque es ella es la constitución política, el acto de lo político como el poder de autoconstituir una comunidad en el proceso mismo de autoconstitución del pueblo como una comunidad. La verdadera democracia es el movimiento concebido y la *Crítica de la filosofía del derecho* es la conciencia pensante de su devenir, y por tanto, es la exhibición del movimiento de imanentización como un movimiento consciente y concebido.

## CAPÍTULO 1

### HEGEL Y MARX, TOTALIDAD E INFINITO

#### Razón práctica, principio del Cristianismo y principio de la subjetividad

La moralidad es un momento de la fundamentación del orden político que comporta la exhibición de la voluntad humana racional, de la subjetividad en tanto *eje de realización civilizatoria de lo real* y la formación de la interioridad de una voluntad sustancial. Antes que Hegel, Rousseau y Kant fueron pioneros en la comprensión de la moralidad, el orden de la libertad racional del sujeto, como el principio interior definitorio de una *praxis de liberación del fundamento de vida comunitario*. Pero fue Hegel, quien extrajo las consecuencias de esa filosofía común con la radicalización del principio inmanente que declara y determina que el sujeto es un principio de articulación de la vida comunitaria.

La libertad subjetiva, o este derecho a la particularidad del sujeto, es aquello que llamamos un eje de realización de la modernidad y de su fundamento de vida. A la escisión como forma de la unidad se le opone una modalidad superior de escisión y de unidad: *la unidad como forma de la escisión*. Una definición de aquello que la modernidad es, en tanto forma de vida y de su realización, se autodefine por el modo de formación de la experiencia que vive la razón. La unidad es la forma de la escisión, y es la mismísima *fuerza verdaderamente infinita [...] de la razón que deja que la contraposición se separe con toda su fuerza para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo la conserva en sí intacta* (Hegel, § 185, p. 306, 1999). Decimos que es esta una definición de la modernidad, porque parte de la determinación de uno de los dos principios de actualización de esta forma de vida: la subjetividad libre en la moralidad. La resolución al enigma está en la subsunción, formal y real, del principio trascendente al principio inmanente; y también, en operar la conversión, formal y material, del acto de disolución en el acto de realización y formación.

El principio de la eticidad moderna, del Estado ético como fundamento de la vida política y civil del ser humano, debe tener en el *desarrollo autónomo de la particularidad* el principio de su realización en tanto afirmación suya. Claro que el principio de la particularidad del sujeto y su derecho —la realización de este principio que es la afirmación de su sí misma— es el principio para la des-realización de la comunidad ética. El secreto yace en algún lugar de la ex-posición del modo a través del que, con la actualización del principio de la subjetividad y su derecho, el principio de la vida comunitaria tiene su propia realización; ahora, aquí, lo esencial es lo otro. Cómo con la realización de la moralidad de la subjetividad humana está realizado, en la inmanencia de su principio de vida, el fundamento de la vida ética y sustancial de la comunidad.

El fundamento que hace inteligible la vida política en la modernidad parece ser, en su seno como en su ser, la realización de la diferencia de la unidad de dos principios contra-puestos y vueltos a unificar por ellos mismos, en ella, como totalidad. La *verdadera fuerza infinita* que define al principio moderno de articulación de la vida social y comunitaria es la verdad realizada del momento infinito en la inmanencia de la finitud, y el ser inmanente de la totalidad infinita en el ser finito de las existencias particulares.

Invirtamos el sentido básico de nuestra oración inicial. La moralidad es la institución interior de un orden político dable a los sujetos humanos, racionales y libres. Hegel fue

quien radicalizó las conclusiones del pensamiento político moderno, y de su modernidad política. Hegel reconoce siempre el peligro, y es por esto que siempre ha encontrado la manera orgánica y racional de subsumirlo a su forma racional. El derecho privado, abstracto, no es el fundamento de la vida ética, comunitaria. Nos referimos al derecho privado, al contrato, a la cosa. En esta figura de la voluntad y del derecho *la voluntad subjetiva* aparece como la mediación que la pone a realizarse, así como pone el acto de su des-realización. La superación del derecho abstracto en la moralidad, la realización de esta esfera como figura de fundamentación racional de lo político *tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: moralidad* (Hegel, §502, p. 532, 2005).

Es indudable que Rousseau, Kant como Hegel pensaron que la vida esencial y el concepto del Derecho subyacen a la realización de la libertad racional; vida esencial y efectiva para la vinculación interna entre una subjetividad y su comunidad humana racional. Para no dejar el tema urdido en una trama de pura incertidumbre, recordemos que el mismo Rousseau nos declara en el capítulo primero de su *Contrato social*, que si la naturaleza produce moras, no produce Estados; así, pues, *este derecho no viene de la naturaleza* (Rousseau, p. 6, 1984). ¿Cuál es este derecho? Rousseau aduce que *este derecho sagrado es el orden social, y sirve de base a todos los demás* (Ibídem, p. 6). Dichas así las cosas parecen ser muy simples. Rousseau, al igual que Hegel en el § 502 de la *Enciclopedia*, criticando al propio iusnaturalismo, se opone a esta visión, y nos habla desde la posición de un pueblo en el acto la constitución de su sí misma política, en tanto voluntad humana racional, comunitaria y sustancial.

El punto de vista del derecho natural, de un derecho por naturaleza, *es la fuerza*, la obsecuencia de la obligación de obedecer, sin más, al efecto de la violencia y su coerción. Desde el punto de vista de la dominación sobre un pueblo obligado a obedecer al efecto derivado de la fuerza y la violencia, se conserva la legitimidad del derecho sagrado, fundamentación de todo derecho posible: el derecho, esto es, la libertad de constituir e instituir un orden social; la libertad humana racional de contra-poner la propia *razón* a un orden fundado en razones ilegítimas e injustificadas, la violencia, la fuerza o la propia *razón instrumental*.

Hegel cosechó toda esta sabiduría política sintetizada en el concepto de moralidad, para oponer al concepto de la conciencia ordinaria de derecho natural, en el seno del iusnaturalismo moderno, una conceptualización de la racionalidad de la vida moral interior del sujeto humano en cuanto forma de formación de lo real. El pasaje del Derecho abstracto a la Moralidad está definido por la determinación donde el Derecho natural es la determinación del sí mismo de la cosa. Para Hegel, Derecho natural es el derecho determinado por *la naturaleza de la cosa, por el concepto*, y aquí, la determinación del concepto es el Derecho que tiene al Derecho por fuente legítima de su autodeterminación. El derecho en la igualdad consigo mismo es la libertad que tiene a la libertad como objeto de su realización. La naturaleza del Derecho es la libertad, el derecho que funda al derecho, y que consigna que la voluntad humana racional, en la moralidad, es la fuente del Derecho y su concepto (Op. cit. p. 532, 2005).

No existe nada más irracional, para Rousseau y Hegel, que el principio de fundamentación racional sea el acto de enajenación y negación taxativa de la libertad humana. La libertad es la efectiva fundamentación racional del Estado civil y político de la modernidad. El elemento esencial está en que esta subjetividad libre y racional es la unidad consigo misma de la voluntad en cuanto el ser sí mismo de otro modo del pensar. Esta subjetividad moral es la negatividad afirmativa del pensamiento, su autodeterminación porque es la operación del acto humano, racional y libre, de

**transnaturalización —agregar aquí una breve observación del término y una nota al pie donde se plantea desde Bolívar Echeverría—** y superación positiva de la *determinación natural* y su dominio unilateral.

En la *Enciclopedia*, y aún más en la *Filosofía del Derecho*, Hegel está operando con una presentación racional que exhibe las determinaciones del orden político moderno, haciendo inteligible lo particular y existente en cada una de ellas con el fundamento presente en lo particular y que lo vuelve inteligible. El fundamento de lo político en el sistema del saber de la modernidad política está en el origen efectivo y verdadero de la eticidad y su fuente efectiva en la vida ética del Estado moderno. La esfera del Derecho abstracto, en su realidad, la esfera más unilateral y abstracta de todo el sistema del saber político moderno, es aquella que ha sido tematizado por el iusnaturalismo, y que Hegel critica con la exhibición del límite de la presentación y la pretensión totalizante de su determinación. La moralidad es la subsunción, en la materia como en la forma, del lazo y el carácter cósmico con que el individuo libre, en cuanto persona, vivía su determinación. El sujeto moral tiene su *ser-ahí* interior en la interioridad inmanente de su ser, y ahora, su *determinidad* ha puesto su distancia frente al *ser-ahí de la libertad en una cosa exterior* (Ibídem, § 503, p. 533).

El derecho de la subjetividad moral y su particularidad se define por la autodeterminación inmanente, que precisa que la inmanencia de su mundo moral interior tiene por *ser-ahí*, en la existencia, su actividad como *exteriorización*, esta exteriorización como su *determinidad*, y su actividad como la *determinidad de la voluntad*; luego, esa *determinidad de la voluntad es [...] la existencia presente en la exteriorización activa hacia la cual se dirige y con la cual se relaciona* (Ibídem, p. 533). La esencia de la moralidad es la libre subjetividad. La determinación coesencial de ésta es la *determinidad de su voluntad* puesta como existente en sus determinaciones. La *voluntad subjetiva es libre moralmente*, siguiendo a Hegel, si sus actos particulares —brotes en la existencia por su actividad interior— son determinaciones, modos de ser interior de su modo de ser interior, formaciones de la voluntad humana libre y racional que es una *forma de formación*, en síntesis, si su modo de ser interior se determina a sí mismo a tono con su determinidad libre en la determinación de sus actos particulares, por ende, poniéndolas *como suyas*, y queriéndolas *por ella* (Ibídem, p. 533).

Copiemos el final de este §503 para analizar con claridad su sentido. *La exteriorización activa de esta voluntad con tal libertad es acción en cuya exterioridad la voluntad solamente reconoce como suyo y permite que le sea atribuido aquello que ella ha sabido y querido*, sostiene Hegel (Ibidem, p. 533). ¿Qué es el principio de la subjetividad libre y su derecho a la particularidad? La determinidad de la voluntad es acto, y esta actividad es la libre posición y *exteriorización* que en su *determinidad* es *acción* por cuanto es el libre *acto de exteriorización* de aquello puesto y querido en el fondo de la interioridad de la subjetividad humana racional en tanto voluntad libre. ¿Qué es lo esencial de la subjetividad libre y de su derecho a la particularidad? Que la subjetividad es *libre moralmente* en cuanto es *acción*, porque es el *acto* y la *actividad en acto* que quiere y sabe como suyo, y que quiere y sabe que le atribuyan como suyo todo acto que irradia la transparencia de su *actividad en acto*. Esta *actividad en acto* es su libertad, su *esencia*, que es la actividad de su acto y es acción; y su acto, que es el acto de su actividad y es su acción. Su acción es el acto de su actividad, y su acción es su actividad en acto; su acción es el acto de su libertad, y su acción es su libertad en acto; su acción es el acto de su esencia, y su acción es su esencia en acto; su esencia es el acto de su libertad, y su esencia es su libertad en acto; la libertad es el acto de su actividad, y la libertad es su actividad en acto; finalmente, la libertad es la actividad en acto de su esencia, y la libertad es en acto la actividad de su ser esencial.

Por segunda ocasión retornemos nuestra oración inicial, y rebusquemos la materialidad de su sentido. La *moralidad* es un momento de la fundamentación del orden político que comporta la exhibición de la voluntad humana racional, que es *forma de formación* de la realidad humana en total y se define como el acto de constitución y exteriorización de la interioridad de una voluntad sustancial. La *moralidad* es este momento de fundamentación porque ella es una teoría de la acción racional y libre (Amengual, p. 15, 2001). Este *derecho de la voluntad subjetiva* es, en el acto de su formación, la exhibición de que su derecho, su libertad radica en el poder poner, acorde a su determinidad interior, *determinaciones*, y quererlas conscientemente en tanto suyas. En el querer de la voluntad, —que es su misma *determinidad* esencial— en la voluntad subjetiva, su *derecho* tiene por *determinidad sustancial* el poder poner un orden político-comunitario en tanto exteriorización de la inmanencia y la sustancia infinita de su sí misma. Ya lo hemos dicho, pero no sobra nombrarlo, Hegel llama a esto la *subjetividad libre y su derecho*. Por razones heurísticas sólo invirtamos su título. ¿Cuál es el derecho de la subjetividad libre? La subjetividad libre *y su derecho*, esto es, *el derecho* de la subjetividad libre es la propia libertad de la subjetividad. No podemos estar más de acuerdo: la libertad de la subjetividad libre, su derecho, no comporta que la subjetividad sea *libre para actuar*; la *subjetividad libre y su derecho* es su acción, *exactamente, su libertad, su obra externa e interna* (Pérez, p. 144, 2014).

La subjetividad *y su derecho* o el derecho de la subjetividad humana *racional* es su acción. El sujeto humano racional puede actuar de modo particular efectuando acciones x, y o z. En la actualización de su agencia interior en las acciones particulares, en su esencia, la subjetividad humana racional es libre por cuanto en la realización de los actos particulares realiza *la acción* de una modalidad de *la acción*. La acción que define el *derecho* de la subjetividad libre y su libertad es *la autodeterminación racional* como acción libre. La subjetividad en la acción de la autodeterminación tiene su sí misma como objeto de su acción, y por tanto, su *objetivación* es *el acto de su subjetivación*. La identidad de esta subjetividad es la libertad porque ha encontrado en sus acciones, y en el proceso, la fuente de su realización libre y autónoma, y en esta fuente, la actualización de su libertad y autonomía. La *Moralidad* es la esfera de la autodeterminación humana de una subjetividad racional, y es esta esfera de la *acción* racional de *autodeterminación* una fuente esencial de la sustancia ética comunitaria.

Hegel es muy preciso al respecto, el *derecho* de la subjetividad humana racional se define porque la *resolución* por una vida ética y religiosa, en tanto esferas de identidad y acción subjetiva, tiene por fundamento la inmanencia de la *autodeterminación* subjetiva humana. La religión y la ética, las dos formas de formación de lo infinito en la interioridad de la finitud de la existencia humana, abrevan de la acción que define a la subjetividad humana racional, acción que es la inmanencia de su identidad, y la identidad de su inmanencia: *su autodeterminación, su libertad y su derecho a ser todo esto en total*. No puede ser nunca la autoridad, el ser exterior de un mundo exterior coercitivo y positivado, la fuente prescriptiva de las acciones y las intenciones del sujeto humano libre. Las leyes y los mandatos no son órdenes imperativas para una subjetividad que es racional y libre. Para una subjetividad racional, y por tanto, libre, el reconocimiento y su aprobación es la fuente normativa que abreva validez y legitimidad en la justificación del orden moral, religioso y ético. El sujeto humano racional no vive bajo el yugo de la razón, ni bajo la autoridad del *poder ejecutivo* de la ley moral y su *dictadura soberana*. El ser humano racional *vive la razón y vive la ley*. Razón y ley son los veneros de la experiencia del sujeto humano *infinito y total*, y son la *determinidad* de su identidad en tanto subjetividad humana libre, racional y política (Op, cit. §503, p. 534, 2005).

Hegel define el nexo orgánico entre subjetividad y voluntad de la siguiente manera: *la subjetividad de la voluntad es en ella misma fin para sí misma, momento simplemente esencial* (Ibídem, §503, p. 534). La identidad de la subjetividad es la unidad de la diferencia de la subjetivación en el acto de su objetivación, y la objetivación en el acto de la subjetivación. En la especulación, la subjetividad de la voluntad es la voluntad de la subjetividad. Esta voluntad es la subjetividad libre que tiene por acto a la subjetividad libre. No debe entenderse que la subjetividad libre y *su derecho* sea la actualización de éste en una forma posesiva. Esta subjetividad libre no es la persona del Derecho abstracto. *Su derecho* no es una posesión puesta fuera de sí en una forma cósmica exterior a su ser inmanente; todo lo opuesto. *La subjetividad de la voluntad es ella su fin* inmanente porque la libertad es su *determinidad*, su determinación: la libertad es el *modo de ser* de la subjetividad. *Su derecho es su deber*, y éste es su propia *identidad*. *La subjetividad de la voluntad* tiene su *derecho* como *fin para sí*, pues este derecho es el deber de elevar su sí mismidad, su identidad al rango de una conquista en el acto de su autodeterminación racional: su deber es hacer nacer de su espíritu el espíritu mismo.

Hegel observa en la *Enciclopedia* otro elemento de la moralidad que se anuda con lo ex-puesto hasta este momento. Vinculada con la tesis central de la *Filosofía del derecho*, sobre la unidad interior entre voluntad y pensamiento, para los filósofos franceses, *le moral* es en esencia la esfera de la *transnaturalización*, la subsunción material y formal, de la determinación física. *Le moral* es lo espiritual, el principio del pensar contra-puesto a *le physique* (Ibídem, §503, p. 534). Es en la filosofía de la Ilustración francesa, específicamente, en la filosofía de Rousseau, donde el Derecho conquista inteligibilidad en su estructuración por el pensamiento.

---

Dentro de la filosofía política moderna, Rousseau fue quien dio el paso decisivo en el desarrollo del concepto del acto político. Hegel señala que Rousseau logró concebir la esfera del Derecho en tanto actualización de un espíritu práctico, es decir, como el sentimiento concreto del Derecho que se vive en la constitución de un orden civil y político, con la abolición de las condiciones de injusticia propias de un orden fundado en la ilegitimidad de la fuerza y la violencia, en que el sujeto humano no se tiene a sí mismo como objeto de su realización, ni como la finalidad de su actividad. El *sentimiento del Derecho* es la experiencia de la institución de un orden civil y político como fundamentación del sentido de realidad y objetividad de lo humano, y que en la filosofía de Rousseau cobra la *forma propia del pensamiento*. Aun en el autor del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el principio del pensamiento aparece en una modalidad no-desarrollada de la autoconciencia sobre el nexo conceptual entre su contenido y su forma pensante. No es el pensamiento en la identidad consigo mismo, sino la voluntad, el pensamiento que en lo práctico quiere darse realidad, la dimensión de la *intimidad* esencial de la interioridad humana.

¿Qué es lo esencial de este aporte a la moralidad por parte de Rousseau, según Hegel? Aun cuando el pensamiento no se presenta en el pleno de su negatividad o en identidad consigo mismo, la voluntad como forma del pensar halla en el fondo de su realidad esencial el principio del pensamiento que torna *inteligible* la localización de la voluntad en tanto forma de formación racional y libre, del campo práctico y jurídico. Esta relación esencial y conceptual entre la voluntad y el pensamiento es la *realidad efectiva* de lo humano, vuelta inteligible. Es en el campo práctico, en la formación de un orden moral y político, que el pensamiento exhibe a la voluntad volviendo inteligible, en la *unidad de la relación*, la *realidad efectiva* de la subjetividad humana.

Dos cosas se exhiben en la unificación de un único entramado esencial. El ser humano es la voluntad racional que es libre sólo en la *unidad consigo mismo*, y es lo



espiritual que quiere lo espiritual, *le moral* opuesto a *le physique*; el ser humano que es formador de una segunda naturaleza espiritual como su naturaleza, el concepto efectivo e inteligible, en lo práctico, para una naturaleza humana o para un concepto de la subjetividad. El sujeto humano es voluntad racional, pensamiento que quiere y sabe lo que quiere, y esto que sabe quiere actualizarlo, saberlo en su proceso de realización y ser el propio acto de nacimiento de su existencia empírica. La subjetividad humana racional es una *forma de formación* de lo real en total, que en tanto voluntad quiere, y aquello que quiere es la *unidad de sí a sí*, y como *forma de formación* es la *fuerza infinita* de la *fuerza infinita*; la *fuerza infinita dentro de sí*, de la *fuerza infinita dentro de sí* (Hegel, p. 399, 2002).

Entendamos una cosa esencial de lo que hemos venido diciendo hasta este momento. Rousseau establece, en contra-posición al iusnaturalismo moderno, que la libertad, la voluntad, en su esencia, el pensamiento humano racional y objetivo es la fuente de la autodeterminación de la subjetividad humana, y el fundamento de la determinación de la legitimidad y objetividad de un Estado racional. Entraremos a esto en seguida, porque tenemos la convicción de que este es el interés central en el presente capítulo de nuestra investigación.

Ahora, ¿qué significado guarda lo que hemos dicho previamente? Rousseau ha logrado ex-poner que la libertad y la voluntad racional son el concepto de la subjetividad humana racional, y este concepto permite exhibir y volver inteligible la *realidad efectiva* del ser humano subjetivo, esto es, que la libertad humana, su voluntad racional es esta *fuerza infinita* de la inmanencia de su ser, y que en cuanto sujeto humano libre es el *acto de nacimiento de la existencia empírica* de la relación de sí mismo con un orden ético-político racional. La voluntad humana, la libertad del sujeto humano efectivo cumple con una función matricial en modernidad y en el proceso de su formación, rol que era imposible de ejecutarse en las comunidades antiguas por parte de una subjetividad racional. La voluntad humana es la libertad racional y crítica que es *forma de formación* de la vida político-comunitaria. El sujeto humano produce y construye racionalmente, y en esencia, su voluntad y su libertad es la actualización *crítica* de un mundo y de la modernidad como principio de articulación de la vida social y comunitaria. Hegel reconoce como herencia del pensar y de la libertad la aportación rousseauiana de la *moralidad*, el sujeto y la actividad de su acción, es decir, la subjetividad humana y la libertad como su identidad *inalienable* que es un eje de realización de lo real y su totalización.

En *El contrato social* como en el *Discurso sobre la desigualdad*, Hegel reconoce un factor esencial que orienta y articula la discusión de esos trabajos de Rousseau. El *fundamento* de la legitimidad del Estado, en el primero, así como el fundamento de la *ilegitimidad* de la desigualdad, en el segundo, *el derecho de la dominación y la obligatoriedad* —del deber de obedecer<sup>8</sup>—, *la relación de ordenación, la de gobernar y ser gobernado, [...] que descansa históricamente sobre la violencia, sobre la coacción, sobre la conquista, la propiedad privada, etc.*, afirma Hegel, (Ibídem, p. 399) para Rousseau todo esto implica que el sujeto humano, o simplemente no se ha encontrado, o ha vuelto a perderse. Por tanto, que el sujeto humano racional que es la voluntad libre y tiene por concepto la libertad, no es el objeto de su voluntad, no es ni el principio ni el objeto de su propia realización, así, pues, el orden moral y político es ilegítimo, y esto se debe a que el Estado racional no descansa sobre el concepto de la voluntad racional, *no tiene por principio su principio*: la libertad.

Rousseau intuye con su develamiento algo que Hegel será quien exhiba como la *realidad efectiva* de lo político. Sin estar obligados aun a explicarlos, el principio del

---

<sup>8</sup> Añadido nuestro.

Cristianismo y el principio de la subjetividad libre y su derecho operan en una articulación interna. La subjetividad humana racional devela en la intimidad de su ser que es una subjetividad humana racional e *infinita*, creadora, *forma de formación* de lo real y de su acto de totalización. La razón y la *crítica* consustanciales a la subjetividad humana como voluntad racional, y en esencia libre, resultan esenciales en la *determinación* del Estado y su legitimidad. Hegel declara: *Rousseau erige en principio de esta legitimidad la voluntad libre, y contesta, sin fijarse para nada en el derecho positivo de los Estados, [...] diciendo que el hombre se halla dotado de una voluntad libre en cuanto que la libertad es lo cualitativo del hombre* (Ibídem, p. 399).

Decodifiquemos el sentido de esta oración para comprender su sentido. La voluntad libre, el principio de la subjetividad y su derecho —y del que hemos venido tratando en todos estos párrafos— en lo sustancial, la *razón* y la *crítica* de la voluntad libre, dicho de otro modo, la *razón* y la *crítica* —que son los conceptos de la libertad humana racional— son el *principio* de la legitimidad del Estado político moderno. El paroxismo y la hipertrofia de la razón llega al clímax cuando Hegel acepta que el proyecto rousseauiano se localiza en la configuración de una *historia hipotética* que hace abstracción del *derecho positivo de los Estados*, pues el principio de la voluntad humana racional, la crítica, su libertad, en suma, *la fuerza infinita dentro de sí* es principio de la legitimidad de la cosa y el acto políticos.

Aun con todas sus diferencias y contraindicaciones, el concepto de una voluntad general tiene en su núcleo el objeto de un interés especulativo. En la voluntad general y su concepto se codifica la materialidad de una voluntad que tiene por concepto a la razón; una voluntad racional que es el *para-sí* de su naturaleza normativa sustancial. Hegel declara que es en la voluntad general y su concepto que ocurre el develamiento para la conciencia humana, de que el sujeto humano libre y racional es en su concepto la naturaleza del espíritu, su naturaleza es la libertad, el principio total y *absoluto*, es decir, *incondicionado*, y es esta naturaleza espiritual *el concepto mismo del hombre: su voluntad libre* (Ibídem, p. 400).

Cuestión repetida y tematizada en la *Filosofía del derecho*, Hegel explica la unidad conceptual y necesaria entre el pensamiento y la libertad, o entre el pensamiento y la voluntad. No podemos más que copiar la definición de esta unidad en las *Lecciones: la libertad es precisamente el pensamiento mismo; quien rechaza el pensamiento y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad* (Ibídem, p. 400). Parafraseemos ese pasaje de las *Lecciones* de Hegel. *No nos interesa aquí la torcida interpretación de aquellos principios*, nos referimos al logicismo propio de la Lógica y a la hipóstasis de la idea desarrollada del espíritu en la filosofía hegeliana. *Lo que a nosotros nos interesa es que*, Hegel reconoce en Rousseau, como en Kant también, y en su esencia, él es quien lleva a cabo la exhibición de que la *negatividad* del saber real, del pensamiento, la libertad en tanto unidad realizada de la razón y la voluntad es el principio que articula la propia racionalidad y el código de la legitimidad objetiva de la vida ética en la modernidad. Los sujetos son esta fuerza infinita porque son ellos mismos la libertad racional que a través de la negatividad de su crítica trans-forman las modalidades de realización de la vida social imperante, y ponen como fundamento formas de vida social y comunitaria, en cuyo seno el sujeto humano es el objeto de la realización y la totalización humana de lo real.

La filosofía hegeliana del espíritu y de la voluntad, su filosofía práctica, es el abrevadero de toda esta herencia del pensar iniciada por Rousseau, y desarrollada posteriormente por la filosofía clásica alemana, con su pionero en la persona de Kant. La voluntad es racional; pero la racionalidad no es una determinación, una mera *facultad* de

la voluntad. No es que la voluntad sea acción y además racional, una actividad guiada u orientada por razones y justificaciones normativas. La voluntad racional es el pensamiento que tiene por principio la *elevación* de la subjetividad a través de la *trans-formación* de las condiciones subjetivo-objetivas que la estructuran. Esta elevación del pensamiento que tiene por objeto su sí misma es la coincidencia de un acto de autotrans-formación subjetiva y trans-formación de las condiciones objetivas de vida, que cumple con el requisito normativo sustancial de igualar el ser objetivo de la subjetividad con el concepto y la naturaleza que la vuelve inteligible. Para esta voluntad racional la tarea no es estar a la altura de las circunstancias; más bien, estar a la altura de sí mismo para ser *forma de formación* de un mundo a la altura de su naturaleza espiritual, política (Ibídem, p. 400).

La filosofía de Rousseau es la tematización y concepción de este principio básico de fundamentación de la vida política y ética por la moralidad, la autodeterminación subjetiva de la voluntad humana racional y libre que tiene por principio la formación de un mundo a su imagen y semejanza, espiritual y libre, actualización de concepto de lo humano, y liberado de la violencia, la fuerza y la coacción de cualquier estado de naturaleza hipotético y empírico. La libertad como principio de fundamentación racional, *la dialéctica de la negatividad, como el principio productor y engendrador*, (Marx, p. 113, 1962) aunque ciego a la *idea* en la filosofía rousseauiana, *se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito* (Ibídem, p. 401).

Cuidado. En este capítulo estamos justo desarrollando el concepto hegeliano de la voluntad racional, su concepto de la razón práctica, y dedicamos el abordaje a la vinculación conceptual entre el principio de la subjetividad, la voluntad subjetiva y su derecho, y el principio del Cristianismo, porque es en este punto donde Hegel logró diluir las antinomias a las que el pensamiento kantiano arribó, dejando al programa alemán a la deriva. Hemos afirmado que la moralidad es una teoría de la acción. La *moralidad* es un principio de la fundamentación del orden político. Esta fundamentación recae sobre la moralidad porque esta es la esfera de la formación, la *autodeterminación* racional de la subjetividad humana, y es en este acto formativo que se devela que la identidad propia del sujeto es la libertad. El sujeto humano es una voluntad libre, una *forma de formación* y un eje de realización que ha emergido al interior de la modernidad como forma de realización civilizatoria de lo real.

Nos oponemos a pensar que la moralidad es *una fundamentación de la moral* (Amengual, p. 45, 2001). Hegel no es Kant. La moralidad es una fundamentación de la acción que justifica un tipo de actividad que es la formación y la *trans-formación*, la negatividad como el concepto del sujeto y la libertad como su identidad. El triunfo de Hegel fue haber podido exhibir en su unidad esencial lo que se encontraba unificado por la *reflexión exterior*. En efecto, la deontología no está en un orden moral o político allende la realidad humana. El sujeto humano debe ser lo que es, y su deber es su libertad, la actualización de una potencia inmanente a su ser y a la estructuración objetiva de su subjetividad. La acción del sujeto es su actividad, y la actividad del sujeto es la libertad en acto, el acto de su actividad que es su propia identidad. ¿Cuál es la clave de la comprensión de este tema central? La clave reposa en haber comprendido y ex-puesto la realización de la relación en su interioridad conceptual y necesaria. La acción del sujeto, su actividad, así, pues, su libertad, no es la operación de una *traslación* de un orden a otro. La acción del sujeto, su actividad, es libertad, y su libertad es la actualización, esto es, la liberación de una potencia esencial e inmanente. Libertad es la liberación de la identidad inherente del sujeto que es la mismísima libertad, su derecho y su deber (Op. cit, p. 143, 2014). En un único entramado conceptual se anudan los principios del Cristianismo y el principio de la subjetividad racional y su derecho, pues la libertad de la

subjetividad es la liberación del fundamento de vida comunitario inmanente a su ser esencial.

Pasemos al momento articulador de nuestro presente capítulo. Aunque ya hemos señalado algo acerca del concepto de subjetividad y de la unidad de la diferencia entre voluntad y pensamiento —que comporta una conceptualización en torno a la subjetividad humana racional y la inmanencia infinita de su ser— ahora corresponde elaborar el desarrollo conceptual de la unidad entre el principio de la subjetividad, con el principio del Cristianismo, y así introducir con nuestra narrativa una única urdimbre conceptual que permita ver las cosas en su inteligibilidad. Empecemos, pues, el desarrollo.

La negatividad y la verdadera infinitud es la pareja conceptual que nos interesa para la ex-posición del vínculo entre el principio de la subjetividad y el principio del Cristianismo, y que en lo fundamental, es la fuente explicativa para el concepto de la voluntad humana racional y el núcleo de la *crítica inmanente* que articula a la subjetividad moderna en tanto eje de realización civilizatoria de lo real. Creemos que esta pareja conceptual es ella misma un eje de intelección de la obra del propio Hegel. Su dificultad y su particularidad es muy especial y específica, y por tanto, nosotros hemos señalado las partes y los pasajes donde estos conceptos articulan el tema que nos interesa abordar y que únicamente con su propia ex-posición y desarrollo se comprende y determina. Es una pareja conceptual que atraviesa el esfuerzo programático de la totalidad de la filosofía hegeliana, hacia el interior de su filosofía, como al mismo tiempo, hacia el interior de la historia del pensamiento filosófico, en la elaboración crítica hegeliana. Compartimos con Robert Wallace la convicción de que *“negativity” and “true infinity” address fundamental issues about reality, freedom, subjectivity, and God [...]* (Wallace, p. 48, 2005).

Abordemos el tratado de la voluntad que introduce a la *Filosofía del derecho*. Este abordaje nos sitúa en una localización óptima para la comprensión de los conceptos que nos interesan y a los que nos hemos referido. Este interés, además, está determinado por otro elemento. Este es el modo que hemos encontrado para exhibir en la unidad de la voluntad y pensamiento, es decir, en el concepto de la razón práctica que Hegel ha desarrollado (Peperzack, p. 188, 2001), el pasaje, en el seno de aquella unidad, de la finitud a la infinitud, y así lograr exhibir la estructuración del principio de la subjetividad infinita y el principio del Cristianismo en la inmanencia del concepto de voluntad elaborado por el propio Hegel, y que es un material esencial para nuestra propia comprensión del concepto de subjetividad que Marx sintetiza en su crítica a la filosofía del derecho hegeliano.

La sustancia de la voluntad es la libertad. Voluntad es voluntad libre. La mediación que nos permite explicarnos la libertad de la voluntad como su ser sí mismo sustancial es que la voluntad es inteligente. La voluntad libre es la unidad de la voluntad y el pensamiento, y únicamente como esta unidad, la voluntad es el elemento sustancial. La libertad es también la exhibición racional de que la voluntad es esta unidad mediada del pensamiento con ella misma. Es por la libertad que la voluntad vuelve inteligible, que ella es el propio pensamiento que quiere lo práctico, y en lo práctico se quiere a ella misma. La voluntad es la unidad de este proceso, voluntad que es pensamiento y libertad, y que es su sí misma. La voluntad es, en la unidad de este proceso, la unidad de este proceso y es proceso como unidad. Así, la voluntad es la realización de este proceso y es este proceso como realización.

La clave de la comprensión del concepto de voluntad en la Filosofía del Derecho es la inmanencia *crítica, negativa* de la totalidad del proceso, y del proceso como totalidad. En seguida veremos que la clave de la comprensión la encontramos en el libre juego de

mediación y elaboración entre la forma y el contenido de la voluntad. Pero no basta con enunciar las cosas de este modo, porque podría creerse que este juego de mediaciones y elaboración es exterior al proceso. La cosa no es así en absoluto. Anteriormente hemos declarado que la unidad de la verdadera infinitud y la negatividad es forma de comprensión idónea de la voluntad como forma de formación. Ahora tenemos que precisar que en esa unidad conceptual, el concepto de *actividad*, esto es, el concepto de la *negatividad* y su vinculación crítica interior al concepto de *efectividad*, es la ex-posición de la idea desarrollada de la voluntad como forma de formación en esta filosofía del derecho. La voluntad es una conceptualización crítica inmanente. En el libre juego entre la forma y el contenido, la inmanencia crítica es la definición precisa de la voluntad, debido a que no únicamente la forma quiere al contenido que es ella misma, ni ella deviene el contenido idóneo que quiere ella como su forma propia.

Esto es lo central. La voluntad racional produce el querer de su contenido y autoproduce la forma de su querer, en cuanto forma, queriéndolo; se autoproduce como la forma que se quiere a sí misma en el contenido que es ella misma. Forma y contenido son la unidad de la voluntad racional; pero la forma, esto es, la *determinación* o el modo de ser de la voluntad es el proceso de autoformación de la forma de la voluntad que es ella misma, produciendo la unidad de la forma y el contenido en la formación de la voluntad que es la unidad de toda forma y contenido práctico. El *concepto que encabeza y predomina la Filosofía del derecho* (Pérez, p. 250, 1989) es la *realidad efectiva*. El concepto de la *realidad efectiva* en esta filosofía del derecho es el concepto de la voluntad libre. La voluntad y la *realidad efectiva* son conceptos que tienen que ser desarrollados, y para el caso de la filosofía del derecho, la unidad entre uno y el otro es esencial. Esto significa que la voluntad libre es el concepto de la *realidad efectiva*.

No queremos adelantarnos sin antes ex-poner los parágrafos que integran el tratado de la voluntad que nos introduce a la filosofía del derecho. Por ahora sólo necesitamos dejar en un bosquejo la unidad interna entre voluntad y realidad efectiva para entender la centralidad del concepto que tratamos. La tesis básica de esta Introducción, *la voluntad libre que quiere la voluntad libre* (Hegel, §27, p. 106, 1999), *la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, [...] que la libertad quiere la libertad* (Ibídem, §21, p. 101), o que *la voluntad existente en y por sí es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma, o sea que no un otro ni un límite, sino que en él ella misma ha retornado a sí* (Ibídem, §22, p. 101), condensan la idea desarrollada de la voluntad libre como *realidad efectiva* del derecho.

¿Cuál es el sentido de esta unidad? Si bien la libertad emerge a la existencia en la existencia de la subjetividad humana racional (Ibídem, §106, p. 199), no es esta subjetividad ni tampoco la comunidad ética una realidad independiente una frente a otra. La subjetividad humana racional es el principio de formación de lo real que en su proceso de autoformación exhibe y ex-pone que su libertad es sólo realizable en la unidad de una vida ética comunitaria objetiva e institucional, y en esencia, que la libertad de la voluntad del sujeto racional es el punto de realización y des-envolvimiento de la inmanencia de su ser *infinito*, que no únicamente la libertad de esta subjetividad se realiza en una esfera ética objetiva sino ella misma como ser subjetivo racional es la realización y actualización de un orden político real.

Esto parece muy abstracto, no obstante, la idea desarrollada de la voluntad como realidad efectiva del derecho es una exigencia que compromete a la inmanencia de la voluntad y el pensamiento en la inmanencia del proceso de autoformación racional que es la misma voluntad. Efectivamente, el núcleo de la cosa, de la *realidad efectiva* es la actividad. Actividad, mejor dicho, *negatividad* es el núcleo vertebrador del sentido de la

efectividad de esta realidad. La actividad como negatividad, la actividad en acto que es la actividad *negativa trans-formadora* y productora de formas de formación, comporta que el acto de la actividad es la formación *tanto de las condiciones en que se ofrece el objeto como su comprensión* (Op. cit. p. 268, 1989), y por ende, el acto de la actividad que es esta formación subjetivo-objetiva es en su *idealidad* la formación de esta actividad como actividad, de la voluntad en tanto voluntad libre.

Por el momento es necesario que seamos esquemáticos. En el concepto de la *realidad efectiva* el derecho tiene el principio supremo de su inteligibilidad: la voluntad humana racional. *Lo más importante [...] es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso* (Marx, p. 113, 1962). Este proceso del que Marx habla y que define *la autogénesis del hombre* es el concepto hegeliano de la *realidad efectiva*. Enfatizamos el sentido de la definición de Marx. ¿Qué es lo más importante de la concepción hegeliana, en particular, en la esfera práctica del Derecho? Una cosa es la concepción de la *autogénesis del hombre como un proceso*; ahora es menester que expresemos el sentido radical de la declaración de Marx.

*Lo importante* de la concepción hegeliana es la exhibición del proceso de la subjetividad humana racional, y eso tiene el significado esencial de que el ser de la subjetividad humana racional es la autogénesis de su ser, de su sí misma. *La autogénesis del hombre como un proceso* es la subjetividad humana que tiene por ser, el ser su autogénesis, y el poner como un proceso la autogénesis de su ser. Una conceptualización del ser humano como la hegeliana no es cualquier cosa. *Por esencia, el concepto no entiende un más allá, ni una interioridad, sino un siempre aquí de la apariencia. [...] La esencia de la apariencia no es más que el movimiento por el cual los objetos devienen lo que son, la procesualidad que los ha hecho llegar a ser* (Op. cit. p. 251, 1989). ¿Cuál es la conclusión de todo esto? Si lo importante es que Hegel haya conceptualizado *la autogénesis del hombre como un proceso*, y si esto comporta que la subjetividad humana tiene por ser el poner como un proceso la autogénesis de su ser, entonces, el concepto de la *realidad efectiva* de la subjetividad humana es particularmente especial y radical. Si el concepto de la *realidad efectiva* es *la procesualidad que los ha hecho llegar a ser*, la subjetividad humana es el tener de su autogénesis por ser, el ser su autogénesis puesta como proceso, o el proceso de su autogénesis como su ser. El proceso por el cual el sujeto humano racional llega a ser es su propio ser. Esto significa que tanto la autogénesis de la subjetividad humana como el proceso por el cual ha llegado a ser, no son cosas separadas. En la subjetividad humana racional su autogénesis y el proceso, o la autogénesis puesta como proceso son una y la misma cosa. No sólo el sujeto humano racional tiene por ser su autogénesis y la autogénesis es su ser, sino esencialmente el sujeto humano se forma, y formándose forma el proceso de su formación. La subjetividad humana racional es el concepto de una unidad inmanente de forma y contenido donde el proceso de su formación es la formación de su proceso de vida real.

La autogénesis de su ser es ser su autogénesis, ser un proceso. Esta es la definición de la subjetividad humana racional o de la voluntad humana. No es que la autogénesis o el ser procesual sea la *realidad efectiva* de la voluntad racional. En realidad, la voluntad racional, la subjetividad humana, como actualización de esta forma de formación de la realidad práctica, es la *realidad efectiva* de la esfera del derecho, como totalidad y como totalización. Sólo una conceptualización de la voluntad racional como esta permite comprender que la voluntad racional sea *el proceso por el que llega a la existencia todo lo que se ofrece como cosa* (Ibídem, p. 251). No debemos de caer en el error de pensar que el derecho sea una cosa o una realidad puesta como exteriorización de la voluntad racional. No, en absoluto, la cuestión es así. El derecho es la determinación



actualizada de la voluntad racional. El propio derecho no es sino la propia voluntad, proceso inteligible como proceso, *la voluntad libre que quiere la voluntad libre* porque en su saber ha elevado al derecho mismo a la inteligibilidad de su ser, la autogénesis del sujeto humano racional como libertad de la voluntad.

Habíamos sostenido previamente que existe una relación entre el concepto de *realidad efectiva*, el principio del Cristianismo y el principio de la subjetividad. Luego del curso que hemos emprendido, y sin tener que definir todavía los otros dos conceptos, debemos afirmar y definir que el concepto de la *realidad efectiva*, el concepto de la voluntad libre como *realidad efectiva* del derecho, es la conceptualización de la mediación inmanente en el seno de la inmanencia misma. *Aquello que fundamenta a todos y a cada uno de los seres finitos está presente en ellos como el mecanismo de su despliegue en lo real, y por tanto, no existe ninguna separación entre lo absoluto y sus modos es la realidad efectiva* (Pérez, pp. 135-136, 2013).

La voluntad humana racional exhibe su existencia concreta en la subjetividad de los individuos humanos. La unificación del individuo con la comunidad ética no es un punto de partida, es el resultado de un proceso de elaboración arduo. La *realidad efectiva* de esta voluntad racional que es la individualidad humana es su ser libertad (Rojas, p. 63, 2011). Esta libertad que es la *realidad efectiva* de su ser individual es en tanto *ser finito* el fundamento de la inmanencia *infinita* de su ser. Fundamento no denota aquí lo que subyace al individuo humano racional (Ibídem, p. 135). Fundamento es el *concepto* de la subjetividad humana racional que exhibe la sustancia *divina* de su ser, esto es, el ser absoluto e incondicionado presente en la inmanencia de su ser (Op. cit. p. 271, 1989). Esta libertad, que es el *infinito real* del ser inmanente que ex-pone su ser como *realidad efectiva*, significa que la oposición entre lo finito y lo infinito, la necesidad y la libertad se ha diluido, y en la inmanencia infinita de su ser real, el individuo humano ha exhibido la inmanencia efectiva del principio de vida de la comunidad.

Hasta aquí hemos comenzado por el esbozo de lo que es la voluntad racional. Contra todo y frente a cualquier opinión debemos retener que la voluntad como *realidad efectiva* es que la voluntad es *realidad efectiva*. La voluntad libre es *autodeterminación racional*. Podemos adelantar aquí sin problema alguno, pues la voluntad libre que es la autodeterminación racional de su ser es *concepto*. Autodeterminación racional como realidad efectiva de la voluntad, o que la voluntad sea esta autodeterminación racional implica una conceptualización crítica que va a la raíz de la cosa. La radicalidad a la que nos referimos es a la inmanencia crítica de la cuestión; la inmanencia *crítica* de la voluntad racional inmanente.

¿Cómo podemos pensar esta inmanencia radical, la radicalidad de la inmanencia, a la inmanencia crítica de la inmanencia de la voluntad racional? Todo indica que únicamente podremos contestar a esta interrogación si nos preguntamos por la *unidad* entre voluntad y pensamiento, según ésta se ex-pone en la filosofía hegeliana. *Respecto de la conexión entre voluntad y pensamiento, hay que observar lo siguiente. [...] no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere, [...] La diferencia que existe entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, [...] no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce a la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia* (Op. cit. p. 79, 1999).

Hagamos el desarrollo. En la inmediación, la determinación de la inteligencia es ser una inteligencia que se *encuentra determinada*. La inteligencia que se halla a sí misma determinada por su otro es la unilateralidad de la apariencia de su ser. Sin embargo, la inteligencia vale su ser y lo hace valer. La inteligencia es *saber* (Op. cit., §444, p. 486,

2005), es la negatividad que re-apropia lo hallado en cuanto ser-para-otro y lo pone como *suyo propio*. Esto suyo propio es la sí misma de su ser, el ser de su sí misma. Aquí está el centro de la cosa y lo que será desarrollado como el mismo desarrollo: la vida del concepto. Lo hallado en la determinación como ser-para-otro es la inteligencia, y la inteligencia como saber es la unidad del *poner* lo hallado como suyo propio. Poner esto propio que es suyo es la inteligencia que es esta actividad: el pensar. La unidad de forma y contenido de la inteligencia ya está aquí. Aquello que se apropia la inteligencia es, en el contenido, la inteligencia como *lo hallado*. Aquello que es la inteligencia es el *poner*, la actividad de *poner* lo hallado como suyo propio. *Lo puesto como suyo propio* es lo *re-apropiado*. Lo *re-apropiado* en el hallazgo es, en el contenido como en la forma, la identidad de la actividad de la inteligencia que es su ser actividad, su ser pensar. La inteligencia es el pensar que como acto es el poner, y como actividad, este poner es *elevantar* lo hallado como *ser-para-otro* y ponerse en cuanto *ser-para-sí*.

La actividad de la inteligencia es reapropiarse lo hallado como *ser-para-otro* y *elevantarlo* en tanto *ser-para-sí*, y es en la unidad de la forma y el contenido de la inteligencia este poner que es el acto de la elevación, en esencia, la inteligencia que es la misma actividad de pensar. Así, pues, lo hallado es el ser y hallarse es la actividad. El ser es el ser como actividad, la inteligencia como saber. En la unidad de la inteligencia con la actividad que es ella misma se barrunta la finalidad de la cosa.

Hegel señala, que *su actividad se las tiene que ver con la forma vacía, ha de hallar la razón, y su fin es que su concepto sea para ella, es decir, que sea razón para sí, con lo que justamente el contenido llega a ser racional para la inteligencia* (Ibídem, §445, p. 488). La inteligencia es esta actividad y su objeto debe ser *hallar la razón*. Lo hallado por la inteligencia es ella misma como *ser-para-otro* de la determinación. Lo hallado es ella misma, y ella es el contenido de ella misma como inteligencia que sabe, como saber que es la actividad que eleva con su poner y su re-apropiar.

¿Cómo el *contenido* llega a ser racional para la inteligencia? Hemos dicho que el contenido es la inteligencia; el contenido es ella misma. Pero la inteligencia, el saber en su acto, es la actividad, la forma del contenido que es ella misma, pues ella misma se re-apropia a ella misma en la actividad que es ella misma, con el acto de *re-apropiación* que es ella misma. El fin de la inteligencia es que *su concepto sea para ella*. Que la inteligencia, que es esta actividad del saber en la unidad de ella misma como inteligencia, y que es la actividad de saber y de su contenido que es ella misma como lo que debe ser sabido, y en su saber, puesto y elevado al *ser-para-sí*, *ha de hallar la razón* que es el proceso de la actividad y la actividad del proceso que es ella misma como inteligencia.

*Hallar la razón* significa que su concepto sea para ella, dicho de otro modo, volver inteligible el proceso que la vuelve inteligible, y que no es sino la inteligencia en la identidad consigo misma. La inteligencia como *realidad efectiva* de este proceso que es la inteligencia misma como actividad es *conocer*. Este acto de *conocer* es *hallar la razón*, que es que *su concepto sea para ella*, volver inteligible la actividad de su proceso y el proceso de su actividad que es la inteligencia misma, el espíritu teórico como unidad de la forma y el contenido que es toda ella en total. *Hallar la razón* es que la *razón sea para sí*. Conocer la inteligencia en la totalidad de su proceso de vida como un proceso en total es lograr que la *razón sea para sí*, y en su esencia, en este para-sí, *la autodeterminación de la razón*. *Ser una razón para-sí es ser el fundamento de ella misma, una razón autodeterminada*, hallar la razón, y que el concepto de ella sea para ella, es la *autodeterminación de la razón*, ser razón para-sí. Conocer es el acto de la comprensión de la inteligencia que es ella misma esta actividad de la comprensión. *El pensamiento*

sólo se comprende racionalmente cuando es “genealógico”, cuando alcanza la auto-comprensión de su trayecto. [...] La razón es actividad racional (Pérez, p. 10, 2011).

Hallar la razón comporta la significación de que la inteligencia *ha de hallar* el fundamento. Que el contenido llegue a ser racional para la inteligencia es al unísono exhibir que el *fundamento* es la inmanencia de su ser. *Hallar la razón* es ex-poner que el fundamento es inmanente porque es ella misma, y lo fundamentado está en ella, y la propia inteligencia es la unidad del fundamento y de lo fundamentado. Ella misma es la unidad de lo fundamentado con el fundamento que es ella misma, y la relación de esta unidad es de sí a sí, del fundamento a lo fundamentado, y que ella misma es ella misma, y por tanto, el ser inmanente de su ser inmanente. *Hallar la razón* o que la razón conquiste su ser para-sí es ex-poner el *ser-para-sí* de la razón. Es la *autodeterminación* de la razón.

Como actividad y como acto, en la totalidad absoluta de sus actos en tanto actividad, la inteligencia es la actividad que es conocer. El acto de la *elevación* es, en tanto actividad, el propio conocer de la inteligencia, y la *elevación* es en su *curso* [...] *ella misma racional*. *Hallar lo racional* comienza con la refutación de la necesidad de la apariencia inmediata, el que la inteligencia se *halle a sí misma* determinada por otro y que ella misma sea *ser-para-otro*. *Hallar lo racional* es *hallar la razón*, y esta actividad, una vez identificada con *la refutación de la apariencia*, es el *conocer* (Op. cit. § 445, p. 488, 2005).

Conocer es que *su concepto sea para ella*, y es el acto de *exhibir* la inteligibilidad del proceso que la hace inteligible a ella misma, y que no es sino la inteligencia misma como actividad, pues la inteligencia en cuanto conocer es el *saber racional* que debe, porque puede *re-apropiarse* la *razón que la inteligencia y su contenido ya son en sí* (Ibídem, p. 488). Este acto de *re-apropiación* es la actualización de lo que la inteligencia como proceso de su actividad *en-sí* ya es, y que es ser razón para-sí, la *autodeterminación de la razón*. *El único fundamento para la razón es su autodeterminación* (Op. cit., p. 10, 2011), así, pues, la razón es el fundamento en cuanto es la actividad inteligible que hace de sus actos una actividad puesta por ella y en ella misma en su inteligibilidad. La *autodeterminación racional* es el ser inmanente en el ser inmanente.

Hemos establecido los elementos, pero debemos avanzar a lo fundamental. Una vez más exhorto a que retengamos que, *respecto de la conexión entre voluntad y pensamiento* [...] *no hay que representarse que el hombre por una parte piensa y por la otra quiere*, [...] [el] *pensamiento* y [la] *voluntad* [...] *no son dos facultades*, [...] *la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce a la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia* (Op. cit. p. 79, 1999). No es el caso que la inteligencia o la voluntad sean *existencias fijas*. La crítica es el *punto de vista de la contemplación filosófica* (Op. cit. §445, obs., p. 488). La crítica ex-pone que la voluntad, en particular, no es una *facultad*. Esto es central. La facultad, como fuerza, tiene por verdad que en cuanto *forma* es en ella la unidad orgánica de lo interior y lo exterior, y sin embargo en la facultad reside la limitación entre forma y contenido, en esencia, *del contenido ante la forma*. Su finitud es la *indiferencia* del contenido frente a la forma de la que es contenido (Ibídem, p. 488).

¿Qué es lo esencial de esto? El punto de vista de la facultad es el de la determinación como una *existencia fija*. Hegel es preciso. El punto de vista de la contemplación filosófica es crítico porque justo puede ex-poner a la inteligencia en tanto *realidad efectiva*; exhibe aquello que la inteligencia ya es en sí en su concepto, y la labor es elevar este *en-sí* a su concepto, ex-ponerlo en su inteligibilidad y *hallar la razón*.

El problema que entraña la perspectiva de la fuerza o de la inteligencia y la voluntad en tanto facultades es que son puestas como *existencias fijas*. Se debe afirmar que la inteligencia y la voluntad son *determinidades* —determinaciones, modos de ser— *distintas en su actividad*, mas no que estas determinaciones son en cuanto son *autosuficientes* (Ibídem, p. 489). Si la inteligencia y la voluntad son *existencias fijas* en cuanto *determinidades autosuficientes*, lo que se hace es poner a esta facultad junto a esta otra, y finalmente frente y junto a otras facultades o determinaciones, lo que rompe con la interioridad esencial orgánica y conceptual del proceso, y desemboca en la conversión del *espíritu [...] en un conjunto osificado y mecánico* (Ibídem, p. 489).

Sólo en la vida del concepto es que puede exhibirse la unidad ideal entre la inteligencia y la voluntad. En su esencia, y para que entendamos la complejidad de la cosa, el concepto de la voluntad humana racional, o si se prefiere, el espíritu práctico, pertenece a la *realidad efectiva* de la inteligencia, del espíritu teórico. No únicamente el conocer que quiere traducirse a la existencia o que es el propio impulso de darse la existencia, sino, y esto es lo esencial de todo lo que hemos venido desarrollando hasta este momento, como *autodeterminación racional*, esto es, como voluntad que tiene el fundamento racional de su racionalidad en ella misma, y es ella misma la inmanencia del fundamento inmanente de su sí mismaidad.

Primero habíamos hecho la indicación del hallazgo y de la elevación de lo hallado en él. Lo hallado era lo propio de la inteligencia, pues ella misma era la que se hallaba *determinada* por otro. Este *ser-para-otro* era la inteligencia en su ser aparente. La inteligencia ha elevado lo hallado por ella y que era ella misma en el hallazgo, y con su elevación se ha apropiado de lo propio, lo ha *re-apropiado*. La *re-apropiación* de lo hallado ha sido la elevación de ella misma, fugándose del hallazgo, con el objeto de *hallar la razón*, encontrar el fundamento que la funda y que como fundamento la trueca inteligible. El acto de la elevación le ha permitido *hallar la razón*, y comprender que ella misma es el hallazgo, y la elevación de lo hallado que es ella misma, y es la inmanencia del fundamento que la funda.

La inteligencia *ha de hallar la razón, y su fin es que su concepto sea para ella* (Ibídem, p. 488). Con la elevación ha hallado la razón, y el nuevo hallazgo ha actualizado la objetividad de su *fin*. Ahora la inteligencia, no únicamente es su concepto vuelto inteligible para-sí, sino que *el concepto del conocer ha resultado igual a la inteligencia* (Ibídem, p. 488). El concepto de la inteligencia, lo cual no es algo diferente que decir que la inteligencia ha conquistado ser *razón-para-sí*, es decir, ha conquistado la realidad de su fundamento, es *la certeza misma de la razón*. ¿Cuál es el contenido de esta certeza? La razón es razón para la razón, o la razón es el fundamento de la inteligencia, es decir, el fundamento de la inteligencia es la inteligencia misma. Finalmente, la inteligencia ha hallado la razón. Ahora es más claro, *la realidad efectiva de la inteligencia es [...] el conocer mismo* (Ibídem, p. 489).

¿Qué habíamos dicho inicialmente? Pues que el concepto del conocer es igual a la inteligencia. Así, pues, el proceso que vuelve inteligible a la inteligencia en su identidad consigo misma no es sólo que la inteligencia conoce, sino esencialmente, que ella es conocer. La inteligencia como conocer, o la inteligencia como el concepto actualizado de ella misma y su *realidad efectiva* es que ella se *re-apropia* de lo que ella *en-sí* era: la inteligencia es conocer. Veremos que es lo mismo para el espíritu práctico y la voluntad racional inmanente a ese comportamiento espiritual, y por eso es que tenemos que perseverar con la ex-posición y reiterar la cuestión.

Si la inteligencia es conocer, y es esta actividad y el proceso que es el conocer que vuelve a la inteligencia inteligible para sí y la fundamenta; si el comportamiento teórico realiza en la inmanencia de su ser el acto de su fundamentación, y es una razón autodeterminada, luego, el conocer se las tiene que ver con la cuestión de la verdad, definida por Hegel, como *la gran cuestión de los tiempos modernos* (Ibídem, p. 489). La cuestión de si al conocimiento le corresponde una verdad objetiva depende únicamente de que la inteligencia, el conocer sea esta actividad, *la razón autodeterminante*, o sea, si vuelve inteligible el proceso que la vuelve inteligible, y cuyo proceso es ella misma, el conocimiento como *realidad efectiva* (Ibídem, p. 489).

No hemos concretado el pasaje aún del espíritu teórico al práctico. Dicho de otro modo, no hemos exhibido la manera en que, de la inmanencia del ser del comportamiento teórico ha *nacido* la inmanencia del ser del comportamiento práctico en el seno de la inmanencia. Por tanto, no hemos ex-puesto el nacimiento de la inmanencia que nace de la inmanencia misma como una segunda naturaleza. Ex-pongamos esta transición.

El conocer de la inteligencia es la actividad negativa, la crítica *trans-formadora* que justo ha ido más allá de la forma apariencial de realización de la inteligencia bajo la cual ella misma se *hallaba*. La *trans-formación* ha negado la inmediatez bajo la cual la inteligencia se presentaba en tanto *ser-para-otro*, y en ella misma, en el conocer que es la inteligencia y que como actividad *trans-formadora* es la misma crítica, lo hallado en la heterodeterminación ha sido puesto como suyo, y exhibiendo que esto hallado no es sino ella; ha completado *la toma de posesión, en su propiedad* (Ibídem, §468, p. 511). La toma de posesión de su propiedad es, como ya hemos dicho en lo previo, la *re-apropiación* de ella misma en ella misma, y la exhibición de su inmanencia en su ser inmanente. Recordemos que el concepto del conocer es la sí mismidad de la inteligencia, ella es este concepto, y precisamente, ella era lo *hallado* de modo inicial en la inmediatez, y por tanto, el contenido de la inteligencia. Comprender que la inteligencia es conocer, y que esta actividad es el proceso que vuelve inteligible a la inteligencia como actividad, o sea, que exhibe que ella como contenido es ella como *conocer*, la razón para-sí *autodeterminante*. Todo esto comporta que el conocer que es la inteligencia es la autodeterminación de la razón, y por tanto, es la *crítica* que *libera* el contenido y actualiza su concepto.

En efecto, la inteligencia que es esta actividad, saber o el pensar, y que es *realidad efectiva* o el acto de nacimiento de su existencia en tanto acto vuelto inteligible, es *concepto libre*, y es *ahora también libre según el contenido* (Ibídem, §468, p. 511). Atención, en un principio, la liberación de la inteligencia, esto es, la actualización del concepto de la inteligencia en el conocer que es ella misma se presentó, hasta cierto punto, como una operación unilateral, pues es la forma como actividad, en tanto forma, la que *libera* el *contenido* que es su sí mismidad, pero que pese a todo, es en algún modo un contenido *elevado, actualizado y liberado* en su potencia. ¿Qué es lo esencial y qué es lo que cambia? Ahora, el *pensar*, la inteligencia, es *realidad efectiva*, y siendo esta realidad, es *concepto libre*.

¿Qué significado comporta el concepto libre? Si se nos permite, lo explicaremos con dos ideas que parecen muy lejanas, pero que son próximas de la idea desarrollada del *concepto libre*. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx elabora una conceptualización que nos permitirá comprender lo que Hegel ha definido. Es una sección de una fama acreditada, por lo cual no estamos obligados a situarla. Marx señala: *el animal [...] sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce [...]* (Op. cit. 68, 1962). Esta es exactamente la misma

idea que Hegel está desarrollando en la transición del espíritu teórico al práctico. Mientras la inteligencia únicamente era libre en la forma que elevaba el contenido que era ella misma en el curso de la autodeterminación racional, la inteligencia, o aquí, en términos generales, el espíritu teórico, era hasta cierto punto, *unilateralmente libre*. Así como el sujeto humano produce **también** sin la coacción de la necesidad física, por su parte, el espíritu teórico produce la elevación de su contenido **también** sin la coacción de la heterodeterminación puesta como apariencia inmediata.

La *subsunción formal y real* del concepto de la inteligencia como conocer al pensar en tanto concepto libre, se opera cuando se niega taxativamente el **también** de la relación. No es el caso que el espíritu teórico produce la elevación de su contenido **también** sin la coacción de la heterodeterminación puesta como apariencia inmediata. En su esencia, el espíritu teórico —que ha llegado a ser el pensar en tanto el *concepto libre*— cuando se halla libre de ella —la heterodeterminación— es cuando verdaderamente produce.

El también es aun la *finitud* de la heterodeterminación en el espíritu teórico, es su limitación. El paso decisivo se da con la negación del **también**, pues la libertad que define este proceso no es, y no puede ser considerada un **además** de la relación. Cuando la inteligencia, que es el pensar, ha subsumido en la forma como en la realidad la *coerción* de la heterodeterminación; cuando ha subsumido formal y materialmente la *necesidad* contenida en la heterodeterminación, y con el acto de la subsunción la ha puesto como suya y la ha hecho valer como una *necesidad* libremente producida y puesta; cuando la *necesidad absoluta* ha sido convertida en libertad, es cuando el sujeto humano verdaderamente crea, y en el caso específico del espíritu teórico, es cuando emerge de la inteligibilidad del proceso el *concepto libre*, que es el pensar productor de la forma y el contenido en su unidad, o de la unidad de la forma y el contenido, que es productor libre de una forma y un contenido que se producen con la producción del proceso que las produce y que con su producción las vuelve inteligibles, y por tanto, ya no es sólo libre en la forma y **también** sin la coacción de la heterodeterminación, sino es libre porque es la producción libre que produce libremente desde sí la libre determinación que es ella misma y que es la definición verdadera de la libertad.

Copiemos lo que dice Hegel a continuación: *La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es voluntad* (Op. cit., §468, p. 511, 2005). No sólo ahora se produce sin coacción y libre de la heterodeterminación, sino que la necesidad y la heterodeterminación han sido subsumidas en la forma y en el contenido, y toda producción es la actividad libre que produce la actividad libre, y en la unidad de esta actividad produce libremente y produce la libertad. Es la inteligencia en tanto *autodeterminación racional*.

¿Qué es lo relevante de lo que hemos ex-puesto hasta este momento? ¿Cuál es la trascendencia del pasaje del espíritu teórico al práctico? Nada ha sido vano hasta este punto. Tampoco fue impertinente la aclaración crítica sobre que el pensamiento y la voluntad *no son* facultades, *existencias fijas* separadas, como si tratáramos con determinaciones autosuficientes que terminan por convertirse en actividades que osifican y mecanizan la vida del concepto. El tránsito del espíritu teórico al práctico es esencial en esta comprensión, pues es la ex-posición de la vida del concepto en tanto proceso de formación, del concepto como su proceso de vida real, y por tanto, el *tránsito* es la realidad efectiva de la vida del concepto, el proceso que vuelve inteligible dicho pasaje de lo teórico a la práctico.

¿Qué es lo central y la relevancia de este pasaje de lo teórico a lo práctico? El pasaje es la exhibición propia de la unidad del pensamiento con la voluntad. Pero esta unidad no es un punto de partida, es todo un resultado. En realidad, aquello que hemos venido exponiendo con el tránsito de un comportamiento espiritual a otro es *la autodeterminación* de la razón, que es la idea realizada de su *realidad efectiva*, y como tal, el concepto de la razón como fundamento autojustificador de su proceso de formación. La unidad entre el pensamiento y la voluntad, exhibida con el pasaje mismo, es resultado de la *autodeterminación de la razón*. Es más, *la autodeterminación de la razón* es la exhibición del tránsito de lo teórico a lo práctico, y por lo tanto, la unidad entre la voluntad y el pensamiento, es la propia *autodeterminación de la razón*, la formación en la inmanencia de la vida del concepto, de la unidad inmanente de lo teórico y lo práctico en la *autodeterminación de la razón* como unificación inmanente de la unidad inmanente. Es el ser inmanente del ser inmanente.

Seamos precisos sobre este punto. En un plano lógico general, el pasaje del espíritu teórico al práctico, y la unidad del pensamiento y voluntad, trata de una vinculación interior de forma y contenido en el seno de la relación. La inteligencia que es el conocer y que es el concepto del saber, en tanto espíritu teórico, es la unidad de forma y contenido que ha conquistado la realidad efectiva de su ser, pues el contenido hallado es ella misma, elevado por ella misma, y re-apropiada en este acto de la inteligencia que es el conocer y que es su concepto, esto es, que es ella misma. En el pasaje de lo teórico a lo práctico es como si esta unidad de forma y contenido, que es el fruto de la *toma de posesión en su propiedad* (Ibídem, p. 511), se recogiera sobre sí en la inteligencia como una única *forma*, y en la inmanencia de su ser se diera a sí misma el contenido que es la propia inteligencia, sólo que ahora como pensamiento práctico, o sea, como pensamiento que *tiene el impulso de darse la existencia*.

Existe un antecedente que queremos traer a colación una vez más. *El concepto del conocer ha resultado como [igual a] la inteligencia misma* (Ibídem, p. 489). La inteligencia como concepto, o el concepto de la inteligencia que es la certeza de su razón, es que ella es, de sí y para sí misma, su propio fundamento; que conocer es la *realidad efectiva* de su ser que la eleva a la realidad de su *ser-para-sí*. Podemos decir sin temer a errar, que el concepto de la voluntad ha resultado como igual a la inteligencia misma, dicho de otro modo, al pensar, ya que la voluntad es el *pensamiento en cuanto se traduce a la existencia*. El espíritu práctico es la *autodeterminación de la razón*, como momento de la autodeterminación de la razón. *El pensamiento es la facultad más extraordinaria y más característica del ser humano [...] toca al pensamiento convertir al ser real en ser pensado [...] luego, le toca guiar toda la acción humana en su apropiación práctica del mundo, pero solo es una instancia del Concepto* (Op. cit. p. 15, 2011).

Volvamos a copiar esta sección del §468, antesala del espíritu práctico: *La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es voluntad* (Ibídem, p. 511). Aquí el contenido es la inteligencia, mas no la inteligencia que fue hallada en la heterodeterminación inicial, sino la inteligencia que es la propiedad de su propia actividad, y que en lo esencial, es la inteligencia que quiere darse la existencia. Esta inteligencia que quiere traducirse a la existencia es la voluntad, es *acción*. Sólo que ahora, tal y como veremos, esta acción que es la voluntad, o esta voluntad que es la acción, es el concepto para-sí del proceso que la vuelve inteligible. En lo esencial, que la voluntad es pensamiento, que en tanto pensamiento es conocer, que la voluntad como conocer no sólo es la negación de la inmediatez, sino que como negación reflejada sobre sí, la

voluntad es negatividad, *trans-formación*, que la voluntad, como pensamiento que quiere traducirse a la existencia, es acción, y que como voluntad la acción es negatividad, en síntesis, que la acción es pensamiento que quiere darse la existencia, en suma, que la acción es *crítica*.

Sinteticemos esta parte. El pensar que es *concepto libre* es el pensar como concepto actualizado de la inteligencia, es la razón hallada y puesta para-sí. La inteligencia que es la certeza de la razón y que es la certidumbre elevada a la verdad de que la razón es toda realidad (Hegel, p. 307, 2010), la razón autodeterminante. El pensar como concepto libre es el pensar que se tiene a sí mismo en el pensar, que es el conocer en el concepto, y que por tanto, es concepto libre. El concepto libre es la libertad que verdaderamente produce, no únicamente porque existe sin la coacción de la necesidad de la heterodeterminación, sino porque esta necesidad ha sido formal y realmente subsumida, puesta para-sí, y es el concepto libre el que libremente ha producido su propia necesidad. El concepto libre es su propia necesidad, la necesidad absoluta puesta como libertad y autodeterminación, y que *cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce*, esto es, cuando el concepto es la propia libertad que se autodetermina es cuando verdaderamente produce al concepto libre.

La inteligencia ha puesto al ser real como ser pensado, ha conocido la realidad como realidad puesta y determinada por ella, y en la posición y determinación del pensar la inteligencia ha conocido que ella misma es esta actividad de conocer, que la inteligencia es pensar y conocer. Ya lo hemos referido, la inteligencia vale su ser y lo hace valer. Ahora, como inteligencia o razón autodeterminante, la inteligencia conoce que ella es *idealidad, realidad efectiva*, y que como conocer es un eje de realización de lo real, que en cuanto y por cuanto tal, además de apropiarse lo real en el pensamiento, hace de lo real un modo de su apropiación efectivo, y por tanto, la inteligencia en su autodeterminación se muestra a sí misma que ella es voluntad, es decir, que es el modo de realización racional y *crítico* de la realidad en total. Esta es la actualización concreta del tránsito del espíritu teórico al práctico, y como la realidad efectiva de este pasaje, es la ex-posición consciente de la unidad del pensamiento y la voluntad.

Sólo como aclaración, vayamos rápido al *agregado* contenido en el §468. Preguntémosnos, ¿en el pasaje del comportamiento teórico al práctico, que aprendizaje se obtiene del proceso de autodeterminación racional en lo teórico a lo práctico, es decir, cual es la objetividad de este mismo pasaje, cuál es la legitimidad de la propia transición?

Es ya una cosa vista y desarrollada. En efecto, tal y como hemos visto de modo inicial, el pensamiento puro es un comportamiento espiritual que contiene en la inmanencia de su ser su propia finitud. Es un espíritu finito, que en su subsunción a la inmediatez inicial, está traspasado por la limitación de esta relación en su ser inmanente, como una limitación a la inmanencia de su ser. Todo el proceso que hemos recorrido hasta este punto nos llevó a colegir y a concluir que el pensamiento es la actividad de conocer y es el concepto de conocer mismo como realidad efectiva del pensar. El proceso que vuelve inteligible a la inteligencia, es que ella misma es conocer. Esto nos orientó necesariamente a comprender que esta actividad que el pensamiento es *deviene objetiva para-sí también* (Hegel, §468, Z, p. 205, 2010).

¿Qué pretensión de validez tiene aquí, que la actividad deviene objetiva para-sí? Premisa 1: hemos aceptado que la inteligencia como pensar es esta actividad de conocer, y en cuanto esta actividad es el concepto para-sí de la inteligencia como este acto, el



concepto de la inteligencia que es su realidad efectiva, y que es que la inteligencia es conocer, esta actividad.

Premisa 2: hemos declarado que el concepto de la inteligencia es conocer, que como concepto puesto para-sí es la relación de sí a sí de la inteligencia.

Premisa 3: esta relación de sí a sí es la libertad puesta como pre-supuesto, es la necesidad absoluta puesta como libertad, y la libertad puesta como necesidad absoluta, y este es el nombre del concepto libre.

Premisa 4: en el concepto libre, la inteligencia que es el acto de pensar como actividad del conocer, estando en el objeto, está en ella misma, dado que ella misma es la unidad de la actividad y del objeto en la unificación autoproducida de forma y contenido.

Conclusión: es menester aceptar que la unidad del pensamiento consigo mismo en el concepto realizado de su actividad es una unidad de sí a sí del pensamiento con la realidad en la inmanencia de la unidad del pensamiento consigo mismo, y que *sus determinaciones son determinaciones de la cosa*, y en esencia, que *las determinaciones válidamente objetivas, las determinaciones que están siendo, son las determinaciones del concepto* (Ibídem, p. 205).

La vida del concepto exhibe que la escisión entre el pensamiento y la realidad es inoperante: simplemente, imposible. El objeto es, pero el pensamiento completa la objetividad del objeto. *Por tanto, es en el concepto donde recae toda la objetividad* (Op, cit. p.11, 2011). Hegel ha logrado ex-poner el camino para la abolición positiva del nóumeno, de la nómenicidad de la libertad como de la totalidad. Efectivamente, *entonces, lo verdaderamente objetivo no es simplemente el mundo “allá afuera” de nosotros, el ser puro y simple. La objetividad es [...] una relación entre el yo y el mundo: el dominio constituido por la interacción incesante entre el pensamiento y “las cosas”* (Ibídem, p. 11).

Pero hasta aquí no hemos dicho nada acerca de la objetividad del propio pasaje, la legitimidad de la transición misma. Lo hemos dicho sin decirlo. La inteligencia es el concepto del conocer. El concepto vuelto para-sí de la inteligencia es que ella es el conocer que se conoce en el proceso de su conocimiento y es este proceso de conocerse como conocer que se conoce, como conocimiento y como conocer. *El concepto vivo*, la inteligencia como concepto, comporta que ella es *realidad efectiva*, el proceso que vuelve inteligible su acto nacimiento. El concepto vivo, como lo hemos elaborado, es la razón autodeterminante, la autodeterminación de la razón. Para Hegel esto es objetividad, legitimidad. *El dominio constituido por la interacción incesante entre el pensamiento y “las cosas”* (Ibídem, p. 11), es el dominio autoconstituido entre el pensamiento y las cosas en esa y por esa interacción, y eso es objetividad, legitimidad, es decir, el proceso de autofundamentación de la realidad en total.

*La autodeterminación de la razón* es la exhibición del tránsito de lo teórico a lo práctico, luego, la propia *autodeterminación de la razón* es la unidad entre la voluntad y el pensamiento, la formación en la inmanencia de la vida del concepto, de la unidad inmanente de lo teórico y lo práctico en la *autodeterminación de la razón* como unificación inmanente de la inmanencia de la unidad. *Lo verdaderamente objetivo es el proceso por el cual ese ser real es convertido en “ser pensado” y el pensamiento, por su acción, crea esas categorías auto-otorgándose simultáneamente un contenido y una forma* (Ibídem, p. 12). Así, pues, el pasaje mismo es la objetividad autojustificada en el acto de la

autodeterminación que el tránsito mismo exhibe y es. Debemos concluir y retener en nuestra mente que, además que el pensamiento es objetivo, esta objetividad se define por el acto de autodeterminación racional que es el pensamiento, y la objetividad del pasaje del espíritu teórico al práctico es el pasaje propiamente, porque el pasaje es la autodeterminación de la razón en los dos modos de ser sí misma, razón teórica y razón práctica. Veremos a continuación, que la voluntad es *autodeterminación racional*. El acto de su autodeterminación es la objetividad de su proceso, y la vida de la voluntad es su *proceso de vida real*. *La vida real de la voluntad es un proceso, su proceso de vida*.

Retornemos un momento al agregado —*zusatz*— del § que estamos tematizando. La objetividad de la vida del concepto, que es la objetividad o legitimidad del pasaje del comportamiento teórico al práctico nos lleva finalmente a la concreción del pasaje mismo. Transcribamos a Hegel para que podamos exponer la sección: *Por medio de este retrotraer, por medio del recogimiento de la inteligencia en ella misma, la inteligencia deviene voluntad* (Op. cit., z, p. 205, 2010). ¿Qué podemos entender de una definición como esta?

La inteligencia *ha hallado la razón*. Su hallazgo ha sido que ella es pensar, que su actividad es conocer, y que su actividad es la sí misma de su ser. Aquello que ella conoce es ella, y aquello que ella eleva es ella misma, y su tarea ha sido elevar su ser a su concepto, y poner este concepto para-sí, conquistarse a sí misma en todo este proceso como proceso. La inteligencia que ha *hallado la razón* halló que ella en el hallazgo es *razón-para-sí*, que el fundamento no está allende su realidad, pero tampoco la subyace como una verdad interior. La verdad del fundamento ha sido hacerse valer como tal, exponiendo el proceso que la vuelve inteligible y que es ella misma como este proceso en la unidad teórico-práctica de su realización.

Una vez más, acudamos a Marx para desarrollar esta idea que entre estos dos filósofos es de una semejanza conceptual tremebunda. *Todo el movimiento de la historia es, por tanto, como su acto de procreación real —el acto de nacimiento de su existencia empírica— y es también, para su conciencia pensante, el movimiento concebido y consciente de su devenir* (Op. cit. p. 83, 1962). La *realidad efectiva* es el concepto de la autodeterminación racional, de un ente de lo real que no es un ente de lo real, porque es el acto de la fundamentación de lo real en tanto eje de realización.

La historia es movimiento, es tiempo. En cuanto movimiento, la historia es actividad. La historia es *actividad en acto*, es *enérgeia*. Sólo así se comprende que la historia sea no sólo actividad, sino, de modo esencial, *el acto de procreación real*, el acto de la actividad en la identidad consigo misma, y especialmente, la actividad en identidad consigo misma de su acto. La *historia que es su propio acto de procreación real* es esta actividad como *realidad efectiva*. *El acto de procreación real* que es la historia en tanto *acto de nacimiento de su existencia empírica* es de modo sustancial, este acto de la actividad en acto, y la conciencia como el *ser consciente* de este *acto de procreación real*, la conciencia en tanto el *ser consciente* de este acto, pues este acto es su *ser consciente* y *concebido actual* y en acto. La *realidad efectiva* es el proceso que la vuelve inteligible. La historia no es un *además* de la conciencia o viceversa. La historia es para la *conciencia pensante*, *el movimiento concebido*, como concepto puesto para-sí, el movimiento, en tanto *concepto para-sí* y que en este concepto actualizado es el *ser consciente de su devenir*. La historia, que es el movimiento puesto como concepto para-sí, y el *acto de nacimiento de su existencia empírica* en tanto concepto actualizado como la unidad de su *ser-consciente de su devenir* y del devenir de su ser-consciente, es la historia que ha *hallado la razón*, y en este hallazgo ha *devenido consciente*, y la *certeza elevada a la verdad* de que la historia

es toda realidad. La historia, como *realidad efectiva* es razón para-sí, es razón o es fundamento.

No es nada diferente lo que debemos entender por la inteligencia en tanto *realidad efectiva* y razón autodeterminante. La inteligencia es la condición puesta como condición en el acto de formación de los condicionados y de la condición. Ahora, sí podemos contestar a la pregunta enunciada en lo previo. La inteligencia deviene voluntad en la misma *autodeterminación racional* de la inteligencia, en el mismo acto por el cual la inteligencia ha hallado la razón: que ella es el fundamento. Por eso en la descripción se señala de ese modo. *El retrotraer* y el *recogimiento* de la inteligencia en ella misma, en suma, la autodeterminación de la razón de la inteligencia ha operado la transición a la voluntad, pues, y esto es lo esencial, el mismo acto de autodeterminación racional y exhibición del fundamento que la fundamenta es el mismo acto de formación de la voluntad, pues esta es *autodeterminación racional*.

El pasaje de la inteligencia a la voluntad ha ejecutado dos cosas. Primero, el acto de la decisión racional y objetiva de la inteligencia en su acto de autofundamentación y autojustificación racional. Ya lo trataremos en nuestra analítica, pero, por lo pronto, ¿qué sentido guarda esto? El acto de la autojustificación racional es la autofundamentación de la razón como el acto de la razón de *resolverse*. Segundo, la objetividad de esta decisión que se *resuelve* es total, pues en el curso de la autofundamentación racional, que es el camino de su propio ser en formación, la inteligencia halló la razón, y el hallazgo se define por que la inteligencia, la razón es un eje de realización objetivo de lo real que es la autogénesis de toda objetividad, en y con la autogénesis de sí; el pensamiento que quiere traducirse a la existencia, y que es la formación de la existencia como una objetividad totalmente racional.

Sólo para la conciencia pensante de este proceso en su *idealidad*, de manera más precisa, únicamente para la conciencia pensante de la *idealidad* que llega a ser proceso, es que llega a conceptuarse este pasaje como proceso de autojustificación racional del fundamento. Para el punto de vista de la conciencia ordinaria, para la *re-presentación*, además de que la unidad entre pensamiento y voluntad es imposible, esta inviabilidad se debe a que es incapaz de ser la concepción de la razón como autodeterminación racional (Op. cit., z, p. 205, 2010). Para este punto de vista, la totalidad como la libertad son irrealizables.

Confirmemos lo que hemos declarado en el párrafo antecedente, sobre la unidad de la autodeterminación de la razón y la autodeterminación racional de la voluntad. Hegel sostiene: *Pero en su verdad, tal como recién hemos visto, el pensamiento es aquello que se determina a sí mismo en la voluntad. El pensamiento permanece como la sustancia de la voluntad, de tal modo que sin pensamiento no puede haber lugar para la existencia de la voluntad [...] (ibídem, z, p. 205)*. Debemos concluir de este fragmento, tal y como ya lo habíamos hecho, que el mismo acto por el que la inteligencia *halla la razón*, es el mismo acto por el que la voluntad *halla*, a su modo, *la razón*. La unidad de ese modo en ambas formas de comportamiento espiritual es la *autodeterminación racional*, la autojustificación de la inteligencia, y como finalidad objetiva del conjunto, la autofundamentación de la razón. Sólo por el prurito de relacionarlo y confirmar la pertinencia de la cita que hemos hecho de Marx párrafos atrás, citemos, sin comentar, el remate de este fragmento: *incluso la persona que no ha atravesado el camino de la cultura es voluntad tan pronto ha acometido al pensamiento; el animal, por lo contrario, debido a que es un ser que no piensa, es incapaz de tener y actualizar la voluntad (ibídem, z, p. 205)*.

Estamos en el momento indicado para hacer nuestra propia transición al tratado de la voluntad contenido en la *Introducción a la Filosofía del derecho* de Hegel, un verdadero tratado de la libertad (Op. cit. p. 27, 2001). Antes de que iniciemos esta segunda sección, sí queremos enfatizar una cuestión que es el núcleo de nuestro argumento básico en el presente capítulo, pero que además tiene un efecto nuclear en el resto y la totalidad del entramado argumentativo-conceptual de nuestro trabajo de investigación.

El concepto de la autodeterminación de la razón comporta dos significaciones al unísono. La idea desarrollada de la razón autodeterminante es un *material elemental*. En el mismo sentido, su relevancia es ser un *elemento fundamental* para una comprensión idónea del concepto de libertad que atraviesa el sentido trascendental de nuestro trabajo académico. La autodeterminación racional es el concepto de la *realidad efectiva*, en el plano del espíritu teórico así como del práctico, y también del pasaje en la unidad de uno y otro. Este concepto de la *realidad efectiva* es una conceptualización crítica de la realidad. Si pensamos con cuidado las cosas, tendremos que reconocer que la *realidad efectiva* y el concepto de la autodeterminación de la razón son dos nombres para la misma cosa, un doble modo de invocar la misma vocación: la crítica.

Declarar que los conceptos de *realidad efectiva* y *razón autodeterminante* son concepciones críticas es menospreciar la *naturaleza* de la cosa. Una razón autodeterminante o una idea de la realidad efectiva como conceptos *críticos* resulta más un defecto de lenguaje, que tiene efectos matriciales para la teoría y el método. Si somos cuidadosos, en realidad, se trata de un defecto de la teoría y del método que tiene su modo de expresión en el lenguaje. Realidad efectiva o razón autodeterminante críticas no son perogrulladas, sino minusvaloraciones. Es ponerle valor a lo que no lo tiene, pues es la fuente de la valoración. La atribución de *crítica* a la autodeterminación de la razón o a la realidad efectiva tiene que dejar de ser esa atribución.

Crítico es un adjetivo que no permite la exhibición de la naturaleza de la cosa, su concepto. Sería como decir que la voluntad es pensante o racional porque es voluntad y además piensa. Sin embargo, estamos seguros de que entendimos que la razón, el pensamiento, la inteligencia o el conocimiento no son atribuciones de la voluntad, no son sus accidentes. El pensamiento, la razón es la *sustancia* de la voluntad. Una vez más, el pensamiento es la sustancia de la voluntad, y dicho en espejo, la voluntad es una realidad *sustancial* porque ella misma es pensamiento. Rebusquemos su sentido. El pensamiento es la sustancia de la voluntad. La voluntad es una realidad sustancial porque la voluntad es *autodeterminación racional*, esto es, *realidad efectiva*. La voluntad es el proceso que la vuelve inteligible y que es la conciencia pensante, el movimiento concebido y consciente de su devenir. La *realidad efectiva* y la *razón autodeterminante* son los conceptos de la crítica. La crítica es la sustancia de esta pareja conceptual.

Sin lugar a dudas, la filosofía kantiana heredó en forma de problema la totalidad de las dicotomías y antinomias a las que su propia solución programática arribó. La noumenicidad de lo real como totalización, y en específico, la estructuración nouménica de la libertad humana, definió los esfuerzos programáticos de la filosofía clásica alemana. De Fichte a Hegel, y finalizando con los neohegelianos de izquierda como Feuerbach y Marx, el programa filosófico alemán estuvo orientado a la superación afirmativa del nómeno, a darle al problema presentado como solución, la solución problemática que necesitaba. Contra el escepticismo, citemos un pasaje del tercer manuscrito de 1844, donde Marx afirma: *el comunismo, como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; [...] como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la*

riqueza [...] del hombre para-sí como hombre social, es decir, humano. Este comunismo es [...] la **verdadera solución** del conflicto entre **el hombre y la naturaleza** y del **hombre contra el hombre, la verdadera solución** de la pugna entre la **existencia y la esencia**, entre la **objetivación y la afirmación de sí mismo**, entre la **libertad y la necesidad**. [...] Es el **secreto revelado** de la **historia** y tiene la **conciencia de ser esta solución** (Op. cit. pp. 82-83).

Es cuestionable que a estas alturas nos sigamos preguntado por qué en la cita recién transcrita se termina con la idea desarrollada del comunismo como acto de autofundamentación racional de la humanidad, en síntesis, en tanto concepto de la *realidad efectiva*. Decimos que es cuestionable, porque el programa filosófico alemán inaugurado por Kant tuvo la finalidad trascendental de ser una justificación normativa de un acto de autofundamentación así, aun en su forma crítica, esto es, *negativa* y finita dentro de la *Crítica de la razón pura*.

De lo ex-puesto hasta aquí, queremos enfatizar y destacar un lazo conceptual entre los tópicos abordados. Los conceptos del pasaje del espíritu teórico al práctico, la realidad efectiva y la autodeterminación de la razón son conceptuaciones donde se opera, por primera vez, una identificación *ideal*, conceptual y necesaria entre el concepto de crítica y razón. Aunque con sus matices, es cierto que la modernidad es una forma de formación de lo real que tiene por código de inscripción la labor de un *sujeto* que subsume todo a una *inspección racional* (Op. cit. p. 1, 2011). Todo el trabajo teórico de la modernidad se encaminó a la actualización de este acto de identificación: el que *tal facultad crítica fue identificada con la razón misma* (Ibídem, p. 1, 2011).

Este trabajo de identificación vinculado para-sí con la crítica, y por ende, él mismo crítico, obtuvo en la filosofía de Hegel el máximo des-envolvimiento y la forma más perfecta de su desarrollo ideal. Toda la filosofía neohegeliana de izquierda será, hasta antes de Marx, una *instanciación* de este des-envolvimiento, y la conversión del hegelianismo, en la inmanencia del propio hegelianismo, a la izquierda republicana, anarquista o revolucionaria será también una instancia ante la crítica de un viraje cuyo modo de ser es, él mismo, crítico y radical. Sólo hasta Marx el concepto de crítica logrará exhibir el centro del núcleo con la identificación del concepto de crítica y ciencia.

No debemos olvidar jamás que Kant fue el pionero de la *era de la crítica*, y que la noción de una razón *autoreflexiva* estaba presente en su programa crítico, aunque fuera en su forma negativa, finita, *sin desarrollar*. Este compromiso teórico-práctico permitía el despliegue y el desarrollo del conocimiento científico al *infinito*, y en lo esencial, *el dualismo fenómeno-nóumeno permitía sostener —contra el empirismo— la irrefutabilidad de la posibilidad de la totalidad —y de la libertad<sup>9</sup>— desde el propio terreno de la experiencia, y por tanto, salvar a aquélla, por lo pronto, en cuanto idea de la razón* (Rivadeo, p. 22, 1987).

Cosa interesante, así como en el pasaje del comportamiento espiritual al práctico Hegel exhibió la labor crítica del conocer como una labor de negación y trans-formación de los supuestos empiristas que rigen a la conciencia ordinaria y que la informan, así, de la misma manera, Kant operó una labor que, en el esfuerzo, debe considerarse de igual valor. A las pretensiones del empirismo se les tuvo que oponer una fuerza totalmente irresistible. No existe ninguna referencia empírica de la totalidad o de la libertad en el terreno de la experiencia sensible. ¿Cuál fue el secreto para salvar a la totalidad y a la

---

<sup>9</sup> Agregado nuestro.

libertad? El inicio de la autoreflexión estaba en la comprensión del carácter fenoménico del objeto de conocimiento. La legalización de la finitud del conocimiento científico en la infinitud de la serie de condiciones y condicionados fue el acceso para liberar de *la serie empírica* a la totalidad y a la libertad. Esta operación fue matricial, pues *si bien*, la totalidad y la libertad, no son objetos de la *aprehensión cognoscitiva —limitada a la empiria— tampoco puede ser refutada por ésta: las tres, totalidad, —libertad<sup>10</sup>— y empiria, pueden, por tanto, coexistir sin contradicción* (Ibídem, p. 140).

Esta es una de las razones por las que no aceptábamos del todo la afirmación de la inmanencia de la crítica al discurso filosófico moderno; claro, eso no significa que la filosofía moderna o la filosofía previa a la modernidad no haya sido crítica. Lo que sí queremos decir es que Kant inauguró un discurso crítico nuclear para el pensamiento y para la autoconciencia filosófica. Contra la inmediatez de la totalidad dentro del racionalismo, y en oposición al escepticismo sobre la totalidad y sus objetos relacionados dentro del empirismo, la filosofía crítica kantiana por primera vez pudo exhibir que la causa de la razón se vinculaba conceptualmente con dos ideas esenciales para la vida humana. Permítasenos citar una vez más, *la crítica rechaza la pretensión racionalista de determinar los objetos fuera de los límites de la experiencia. Pero es justamente la indeterminabilidad de “los objetos que más interesan a la humanidad —la totalidad y la libertad— la que evita que estos se desvanezcan en esperanza frustrada”* (Ibídem, p. 140).

Hegel heredó con la noumenicidad de la totalidad y de la libertad no una solución, sino un problema. En el seno de la inmanencia, este filósofo fue capaz de dar un giro inmanentista radical que superó la finitud y la limitación en el modo de plantear la cosa.<sup>11</sup> ¿Es posible *re-apropiarse* de los objetos que han sido postulados como ideales de la razón? ¿Es posible plantear una vía inmanente para la resolución del conflicto de una trascendencia creada de modo inmanente? ¿Es posible la formación de una comunidad humana universal y concreta en unidad inmanente con la afirmación del cariz infinito de la subjetividad humana racional? ¿Es posible vivir la razón y no tener que vivir bajo el tribunal de una razón que se autoproclama como soberana? Todas estas preguntas obedecen a un propósito principal: *¿es la razón capaz de darse a sí misma su propio fundamento?* (OP. cit. p. 3, 2011). Inmediatamente podemos constatar que la cuestión de la autodeterminación de la razón, si la razón es en la inmanencia de su ser fundamento de sí misma, es una operación con una imbricación conceptual con el concepto de la crítica.

En toda la analítica del pasaje de un comportamiento espiritual a otro, uno de los elementos sobresalientes en la dilucidación de los conceptos centrales fue el juego entre forma y contenido en la totalidad del proceso. En este juego radica la sabiduría de la estrategia hegeliana. Su concepto de crítica, que es su concepto de crítica, que es su concepto de autodeterminación racional y que es la concepción puesta para-sí de la totalidad como realidad efectiva es la localización óptima del libre juego entre forma y contenido. El comienzo de la crítica se halla con la evaluación hegeliana del modo en que se produce la inmanencia de la unificación entre forma y contenido en la formación de la

---

<sup>10</sup> Añadido nuestro.

<sup>11</sup> En esta tarea resultó central lo siguiente: La audacia del concepto no consiste en postular lo absoluto (en esto otros lo preceden), sino en haberlo convertido en sinónimos de lo efectivo, acordándole como único valor el de ser totalidad realizada, haciendo a la vez de la efectividad una relación absoluta consigo misma. De esto modo lo absoluto y lo efectivo ya no se oponen como lo finito a lo infinito; ahora se convierten en expresiones correlativas del movimiento de autodeterminación de la substancia. No hay pues dos órdenes separados cuya unión resulta incierta sino sólo lo manifiesto en su procesualidad esencial e infinita (Op. cit., p. 254, 1989).

experiencia posible: *la separación entre forma y contenido de la experiencia que a su vez deriva de la separación acrítica entre ser y pensamiento* (Ibídem, p. 4).

Kant, como Hegel, tiene por punto de partida una pretensión crítica esencialmente *contra-empírica*. Lo hemos visto. Para Kant es menester obliterar taxativamente que, por que la totalidad y la libertad no sean objetos de la experiencia, ni fenómenos de la experiencia posible, por tanto no deban ser objetos de interés general para la razón. Sacarlos de la experiencia posible ha sido liberarlos de su recusación en esa experiencia. Extraerlos del terreno de la construcción de las formas de condición del conocimiento posible ha sido someterlos a una trascendencia inmanentemente producida. Por tanto, la liberación de las condiciones de la experiencia posible se tradujo en el despojo de la factibilidad de ser determinante de la formación de la posibilidad de esa experiencia. En el caso hegeliano, la pretensión de validez *contra-empírica* exhibe que *lo hallado* en la heterodeterminación *ha de hallar la razón*. Traduciendo la interrogación a declaración afirmativa, por lo tanto, que la razón es capaz de darse a sí misma su propio fundamento, y que es la razón consciente de ser esta capacidad. La limitación de Kant ha sido la finitud de su supuesto y de la posición de la crítica ante el conocer: *al aceptar la separación entre ser y pensamiento, el criticismo no ha llegado suficientemente lejos y por ello declara al pensamiento una pura "forma", la cual resulta dependiente de un contenido que ella no puede darse —salvo caer en antinomias* (Ibídem, p. 4).

Del agregado —*zusatz*— al §468 hemos aprendido sobre la objetividad autoproducida del proceso en el proceso mismo de subjetivación y objetivación del proceso. Recordemos, la unidad del pensamiento consigo mismo, y que *sus determinaciones son determinaciones de la cosa*, y en esencia, que *las determinaciones válidamente objetivas, las determinaciones que están siendo, son las determinaciones del concepto* (Op. cit. p. 205). Pareciera que no, pero aquí se están tratando temas políticos, no porque la crítica kantiana o la lógica de Hegel tenga un trasfondo político. Hablamos, más bien, de una cuestión conceptual. Nos referimos a que existe una reminiscencia política de la cosa de la lógica, porque Hegel está tematizando una cuestión normativa del propio concepto que nos remite a la objetividad del pensamiento, esto es, a la interrogación en torno a la legitimidad objetiva de la *autoridad de la razón*.

La autoridad de la razón, su legitimidad es su objetividad y este ser objetivo es el poder de justificar su propio ser como el acto de su autodeterminación racional. La autoridad de la razón es la inmanencia del ser inmanente en el ser inmanente. Tendremos el tiempo de ver que la *autoridad de la razón* es un concepto esencial para nuestro trabajo y para la comprensión del concepto de lo político. Se trata de la recusación radical de toda trascendencia y de toda teología política. La *autoridad racional* es el acto y la actividad en acto de la autodeterminación racional y es la definición precisa de un *pensamiento enteramente crítico* (Ibídem, p. 4).

El atisbo de la respuesta está listo, no obstante, ¿cómo se produce este acto por el cual la razón se pone a sí misma como la autoridad en su autodeterminación? Una vez más, si respondemos a esta pregunta tendremos que ex-poner, en su necesidad, el lazo normativo, conceptual, entre la crítica y el pensamiento, entre la autodeterminación racional y la crítica. Exhibir la naturaleza de la cosa, que la razón y la crítica se identifican. Si pensamos con cuidado, nada de lo que estamos diciendo debería parecernos ajeno. En la inmanencia del espíritu teórico se ha ex-puesto una diferencia entre la forma y contenido del pensamiento. *Lo hallado* por la inteligencia es ella misma en la heterodeterminación. Mas la inteligencia *ha de hallar la razón*, se ha de autodeterminar, y encontrar que *lo hallado*, ella misma, debe ser elevado a la forma que es ella misma como actividad. En el acto de autodeterminación la inteligencia ha exhibido que ella misma es

pensar, y que como actividad es conocer. Autodeterminarse, superando y aboliendo, de manera determinada, la finitud interna a su ser, y mostrando la fuerza infinita que la estructura, que ella como conocer es la fuerza de unificación en el proceso y como un mismo proceso de aquello que es ella como contenido, y de esto que es ella en tanto forma, y en el proceso, la unificación inmanente de la forma y el contenido que ella misma es.

*Hegel estima que la justificación por el pensamiento de sus propias operaciones — es decir, su autofundamentación— puede lograrse únicamente si las categorías surgen inherentes al propio pensamiento* (Ibídem, p. 5). En el caso presente, la operación es totalmente autoreflexiva, pues la operación que la inteligencia como pensamiento justifica es la mismidad de la inteligencia como conocer, conociendo que ella como contenido y ella como forma son la unidad de la misma operación: conocer el conocimiento, justificar la necesidad que la funda, exhibir el fundamento que ella misma es. La inteligencia es forma y es contenido. Como forma, la inteligencia es conocer. Del otro lado de la relación, en cuanto contenido, la inteligencia es *lo hallado en la heterodeterminación*. Pero la inteligencia que es conocer *no* es la condición formal de posibilidad de la experiencia posible del contenido que la propia inteligencia como contenido es. La inteligencia que es este lado de la forma que es ella misma y que es conocer, únicamente es conocer en el acto de la *elevación* de lo que ella misma como contenido es en la heterdeterminación. Esto que ella es en la heterdeterminación, una inteligencia que no ha puesto para-sí el concepto de su ser, todavía no es el conocer, pues en la heterodeterminación ella misma sólo es un *ser-para-otro*.

La inteligencia es la forma que conoce, y en el contenido, la inteligencia que es conocida y elevada sólo en el conocer, que no es otra cosa que la inteligencia misma como el concepto puesto-para-sí que es ella misma como inteligencia y que es la idea desarrollada que la vuelve inteligible como proceso. Por tanto, la inteligencia como conocer y como concepto, la inteligencia que es saber real, sólo existe en la unidad que pone la unidad de forma y contenido que es ella, en la unidad de forma y contenido que ella es, y la experiencia posible sólo es posible en tanto experiencia real, en la realidad efectiva que informa a la inteligencia como este proceso que la vuelve a sí misma inteligible y que es ella como autodeterminación racional. Estamos totalmente de acuerdo, con este libre juego entre forma y contenido que define a la autodeterminación racional, o a la autoreflexividad de la razón, *apareció una noción de “crítica” que ofrece una concepción diferente de la actividad del pensamiento, una diferente relación entre el sujeto, el objeto y la Verdad —objetividad<sup>12</sup>—, y finalmente una diferente concepción de la razón que, proveniente de las demandas de la modernidad, no adopta las ilusiones de ésta* (Ibídem, p. 6).

Necesitamos apuntar que esto es lo central de todo lo que hemos venido abordando hasta este momento. La nueva configuración que la filosofía especulativa abrió con su conceptualización de la autodeterminación de la razón o la razón autoreflexiva, esta conceptualización radical que se identifica con un concepto fuerte y autojustificado de crítica, la razón como crítica y la crítica como razón, como ciencia y saber real, no surgió de la nada de la razón, sino de la crítica y la autocrítica del camino y el des-envolvimiento que la razón misma es. Esta definición de la crítica es una conceptualización otra de la modernidad como proyecto y programa racional, y como forma de formación de lo real y de su totalización humana. Esto parece muy abstracto, pero podrá apreciarse con cuidado en el terreno del derecho como *realidad efectiva* de la libertad; al menos, podremos visualizarlo en su pretensión de validez normativa.

---

<sup>12</sup> Agregado nuestro.



Aquí podemos ver sin dificultad y con una certeza total, que el concepto de crítica no es una atribución producto de alguna reflexión exterior a la naturaleza del concepto, a la función estructurante de lo que la inteligencia es como conocimiento y saber real. El concepto de crítica está identificado al concepto de razón, pues este concepto es una noción acerca de lo que la realidad es y su proceso de formación. Una vez más, en este caso, el concepto de *realidad efectiva* no es crítico; la crítica es el concepto de la *realidad efectiva*, y para el caso de la autodeterminación de la razón, es el concepto de la razón como la actividad en acto de su autodeterminación racional, es el concepto de la *realidad efectiva* de la razón. La *realidad efectiva* es el concepto de una actividad reunida con el acto del que es actividad, y de un acto recogido en la actividad del que esa actividad es acto.

La *realidad efectiva* es el proceso que la vuelve inteligible. Para el espíritu teórico, la inteligencia es este proceso que como conocer se re-apropia lo suyo que es ser concepto para-sí, y la inteligibilidad de este proceso es ella misma como el acto inteligible de su autoformación. La conceptualización hegeliana de la crítica, claro que es una noción del desarrollo pleno de la autoridad racional de la razón en su mismo proceso de autodeterminación. No es artificial la constitución de la lógica hegeliana en una ontología sistemática. Cuando hablamos de que la autodeterminación de la razón refiere al carácter *sustancial* de la razón y de la voluntad, como un acto de formación estructuralmente crítico, Hegel está haciendo referencia a la ontología sistemática que mencionamos.

Autodeterminación racional significa la autoconstitución de la razón que es sustancial porque tiene el principio de la su realidad en su ser inmanente, y este ser inmanente es el principio de formación de la realidad en total. Muy semejante a la formulación aristotélica de la diferencia ontológica entre el amo y el esclavo, donde el primero es el que tiene el principio de su realidad en su propio ser, y es una realidad sustancial porque el amo es sustancia, frente y contra el esclavo, que tiene el principio de su ser en otro, y la existencia de su ser es ser un accidente, atribuido en tanto *ser-para-otro* a una realidad sustancial que lo explica y lo vuelve inteligible, del mismo modo, la razón y la autodeterminación racional es sustancial porque es el concepto de una sustancia, un ser-para-sí que es la propia fuente de su autodeterminación y su existencia.

Crítica no únicamente se identifica con la razón, sino se identifica con el concepto de la autoridad racional desarrollado por Hegel. ¿Qué es lo interesante de esto? La diferencia con Kant se tiene que definir porque, no es que la razón sea autoridad racional en cuanto su soberanía se pone de manera inmediata como una idea postulada al interior de su ser. La razón es autoridad racional porque es crítica, porque es la unidad del acto de fundamentación en la actividad de autofundamentación racional de la razón. La razón es esta autoridad racional porque ha conquistado la realidad de su propio ser, y este ser es la crítica de la forma de formación, a toda forma de vida. *El pensamiento sólo puede auto-justificarse, y no depender de otro, si es determinante del objeto y auto-determinante, y por tanto, si su forma es idéntica a su contenido, resultantes ambos de una única actividad* (Ibídem, p. 6).

El pasaje del espíritu teórico al práctico ha sido el proceso de formación de la autodeterminación de la razón como este propio proceso de formación de lo real. En el pasaje de un comportamiento espiritual a otro hemos ex-puesto que en el momento esencial del tránsito de lo teórico a lo práctico, la autodeterminación de la razón es la propia razón que en el acto de *resolverse*, se ha puesto a sí misma como voluntad, como pensamiento que quiere traducirse a la existencia, y en lo esencial, que el acto de autodeterminación de la razón es el mismo acto de autodeterminación de la voluntad, pues la voluntad es el propio pensamiento, la inteligencia que es el concepto del conocer

y que quiere darse la existencia en ese acto propiamente. Ahora hemos dicho que el acto de autodeterminación racional que se identifica la razón y la fundamentación racional de su actividad sustancial es una actividad crítica, pues la razón es el acto de *autorización* en su *realidad efectiva*, en la inteligibilidad como proceso *crítico* de autoformación de esta forma de formación de lo real.

La voluntad es autodeterminación libre. La voluntad es crítica y es la crítica como actividad, la voluntad que es el acto de la autodeterminación racional en la actividad de la unidad de la forma que es la voluntad, y el contenido, que es lo querido por la libertad como lo que se quiere sí mismo en ese contenido. Pido de nueva cuenta que retengamos esto antes de seguir. La voluntad libre que es el acto de la autodeterminación racional es una forma de formación y un eje de realización esencialmente crítico de la vida política y del derecho. El derecho es la *realidad efectiva* de la libertad porque en esta esfera la voluntad libre es el proceso que vuelve inteligible que toda forma y contenido del derecho y de lo político es creado y autoproducido en la unidad de esa forma y contenido que es la propia voluntad racional y libre.

La unidad de pensamiento y voluntad que ha sido la unidad de la autodeterminación de la razón en tanto espíritu teórico y práctico, y que es el pasaje crítico de autoformación de la determinación racional como el pensamiento que quiere *resolverse* y darse la existencia, es una unidad por sí misma crítica. Si nos preguntamos cuál es la unidad de forma y contenido que define a la unidad de pensamiento voluntad, tendremos que responder que la unidad de esta pareja conceptual es la *autodeterminación racional*, y que la unidad es la unificación de estos dos en la inmanencia del propio proceso que la razón autodeterminante es. Aquí está el secreto de la cosa. Debemos afirmar que la unidad de voluntad y pensamiento es la unidad de la crítica con la crítica, una unificación de sí a sí de la crítica hacia sí misma en el propio acto de unificación que es su *realidad efectiva*.

Un tremendo interés es el que nos pone a pensar las cosas desde este lado de la relación. El derecho es la *realidad efectiva del derecho*, de modo especulativo significa que, la voluntad libre que es la autodeterminación racional, es la *realidad efectiva del derecho*, pues es la voluntad humana racional la que es el proceso que en su proceso de formación, es la autogénesis de la inteligibilidad de su proceso de vida real, que es la vida real de su proceso. Hegel está diciendo algo que es central: el principio de formación efectivo de la vida moderna, en específico, del derecho y del Estado moderno es una voluntad *crítica*, que es la total trans-formación de las formas previas de formación de la vida humana real, y que como libertad es el principio y el eje de realización de lo real.

El tránsito del espíritu teórico al práctico ha hecho emerger a la voluntad. Es el espíritu que se ha dado a la existencia desde la entraña del espíritu mismo. Este pasaje ha hecho emerger a la existencia a la voluntad, que así como la inteligencia, existía aun en la intermediación de su ser, y por tanto, era un voluntad unilateral. Nótese la diferencia. Luego del acto de formación y autodeterminación racional, la unidad del espíritu teórico y práctico ha hecho nacer a la *voluntad libre*. *La voluntad libre efectivamente real* es esta unidad (Op. cit. §481, p. 519, 1999). Así como con el des-envolvimiento de la inteligencia en el espíritu teórico, la voluntad libre que es esta unidad de este espíritu con el espíritu práctico, y que es el espíritu que ha brotado a la existencia desde el espíritu mismo, la voluntad libre en la identidad lograda consigo misma es la superación, en realidad, la *elevación* que *ha hallado la razón* en rededor de la heterodeterminación de las formas particulares de la propia voluntad.

La voluntad ha conquistado la libertad, que no es una cosa ajena a su naturaleza que la misma conquista de la sustancia de su ser, su ser sustancial. La voluntad es la elevación de su ser en la heterodeterminación hasta la determinación universal, *hasta la libertad misma*, el ser de su sustancia que es su ser sustancial (Idem).

La voluntad libre que es *realidad efectiva* en tanto actualización de la unidad entre los comportamientos teórico y práctico es la realización de la voluntad en tanto *crítica*. La voluntad es la voluntad libre y ésta es el acto de autodeterminación racional *por lo universal* si la voluntad ex-pone lo que ella misma es, pensamiento. El acto de su autodeterminación es la *elevación, hallar la razón*, el fundamento que ella es, y volver inteligible el proceso que la voluntad libre es y que como *concepto puesto para-sí* vuelve a la propia voluntad inteligible, es decir, *esta determinación universal solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en cuanto se piensa, sabe este concepto suyo y es voluntad como inteligencia* (Idem). Este es el *espíritu libre*, la unidad del espíritu teórico con el espíritu práctico y que es la unidad del pensamiento consigo mismo en la unidad de los dos, y que es el *espíritu crítico* por cuanto es la *elevación* de la voluntad y del pensamiento a la unidad de su libertad.

Hemos llegado, finalmente, a la *Introducción* de la filosofía del derecho para localizar el lugar teórico de la autodeterminación de la voluntad libre. Empecemos.

El texto de *Compendio de derecho natural y ciencia política —o ciencia del estado [staatswissenschaft]—. Principios de la filosofía del derecho*, es un tratado que tiene por fundamento —*grundlin*— una pretensión de validez crítica que lo informa. La Filosofía del derecho de Hegel —*alias* para los *Grundlinien*— es un tratado que es la ex-posición crítica del sistema del saber filosófico-político. Esta pretensión de validez no únicamente es crítica, sino que es crítica en total. La *Filosofía del derecho* debe ser considerada no únicamente una conceptualización crítica de la filosofía política de la modernidad, sino la ex-posición crítica de este sistema del saber en total, de la manera en que las categorías y las formas de comprensión del concepto de lo político y del derecho han tenido su desarrollo en el proceso de conformación de la vida política de Occidente.

*Compendio de derecho natural y ciencia política. Principios de la filosofía del derecho* son dos títulos que en su presentación contiene la clave para la decodificación del tratado hegeliano. La crítica en tanto pretensión de validez va de la mano con otra pretensión esencial, y que es el otro lado de la relación de la pretensión inicial y básica. Estos *Principios de la filosofía del derecho* tienen por núcleo una pretensión de validez *contra-empírica*, en su esencia, *contra-positiva*. Hegel [quiere]<sup>13</sup> *examinar el Estado realmente existente. ¿Quiero esto decir que, puesto que existe, ese estado y esas leyes ya poseen una legitimidad inquebrantable?* (Pérez, p. 127, 2014).

Será una cosa vista a detalle, no obstante, aquí debemos tematizar el sentido del primer y segundo título de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Hegel introduce el concepto de derecho natural en completa oposición a la tradición del iusnaturalismo, de un derecho natural enfrentado como fundamento del derecho positivo. En el título, *Derecho natural* no hace referencia ni a los derechos por naturaleza ni a ningún tipo de orden que fundamenta al derecho positivo y a su legitimidad. Para Hegel, lo expresado dentro de la tradición del iusnaturalismo antiguo como moderno, la idea de una unión conceptual entre naturaleza y libertad es algo contra-puesto al concepto propio del derecho.

Camino andado, sin embargo, regresemos por unos momentos al §502 de la *Enciclopedia* para explicar esta idea. El iusnaturalismo no es una mera concepción en

---

<sup>13</sup> Agregado nuestro.

torno al derecho y el concepto de lo político. Para la antigüedad como para la modernidad, el iusnaturalismo ha sido la *doctrina filosófica* sobre el derecho. El iusnaturalismo es el curso de su configuración conceptual, y aun con su multiplicidad de diferencias, para esta doctrina del derecho la noción de un *estado de naturaleza* fungió como una hipótesis heurística esencial para la comprensión de lo político y de su acto de legitimación racional.

La tradición del iusnaturalismo, pensemos en el moderno, comportaba una serie de dificultades conceptuales que atraviesan la totalidad de su discurso racional. La noción de un *estado de naturaleza* racionalizaba la idea de que en un estado *pre-político* y *pre-legal* existen *derechos* que las meras luces de la razón tienen que reconocer como un *derecho por naturaleza*. El iusnaturalismo, como hemos señalado, no es una mera doctrina del derecho. Su objeto central es la generación de un entramado discursivo que sea capaz de diseñar una heurística que aporte los argumentos racionales de justificación de la legitimidad del orden político, y por tanto, su objeto central es la formación de una vida política plena.

La formación de la *sociedad civil* como *sociedad política*, esto es, del Estado político frente y contra al Estado de naturaleza, comporta dos cuestiones conceptualmente imbricadas. La doctrina jurídica del iusnaturalismo ex-pone hipotéticamente la existencia un estado de naturaleza donde existen derechos naturales para los individuos bajo dicho estado pre-social. Al mismo tiempo, el estado social, político, debe imperar, en la configuración de un razonamiento instrumental, sobre todo estado natural. Así, pues, la doctrina del iusnaturalismo moderno se mete en una complicada urdimbre argumental esencialmente contra-puesta a sí misma. Primero se establece la existencia de derechos naturales que permiten la configuración de la vida política estatal, para luego configurar esta vida estatal sobre la base de la anulación de los derechos y las libertades naturales. Señala Hegel: *así se fabuló a la vez un estado de naturaleza en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, frente al cual estado, el estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales* (Op. cit. p.532, 1999).

Cuando Hegel introduce en su primer título la idea de un *derecho natural* está oponiendo al iusnaturalismo moderno y al derecho positivo un concepto *crítico* sobre el derecho. Para Hegel, *derecho natural* es el *derecho* [que] *se determina por la naturaleza de la cosa, es decir, por el concepto* (Idem). ¿Qué debemos entender por *derecho natural*? *Derecho natural* es el concepto del derecho. ¿Qué es que el *derecho natural* sea el concepto del derecho? Si continuamos la lógica que hemos seguido anteriormente, ¿qué significa que el *derecho natural* sea el derecho que ha *hallado la razón*, que ha puesto *para-sí* el concepto de su identidad? El *Compendio de derecho natural* comporta el desarrollo de la naturaleza, la esencia o el concepto del derecho (Peperzak, p. 3, 1987). El concepto del derecho es la libertad, y para Hegel, Derecho natural tiene el sentido del derecho que tiene por naturaleza y fundamento a la libertad humana. Nada más opuesto a la noción que el iusnaturalismo tiene de derecho natural: *el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la personalidad libre, es decir, en una autodeterminación que es más bien lo contrario de la determinación natural* (Idem).

*Ciencia política* —o *ciencia del estado* [staatswissenschaft]— es la segunda parte del primer título. Por *ciencia política* Hegel no se refiere a ninguna clase de ciencia empírica, o a la ciencia política contemporánea. Lo esencial es que *ciencia* no significa otra cosa que filosofía. Para Hegel, *ciencia* y *filosofía* son una y la misma cosa. Cuando leemos *ciencia política* debemos entender *filosofía política*. Peperzak indica: *De acuerdo*

con Hegel, una verdadera, concienzuda y genuina comprensión de la ciencia podemos hallarla, únicamente, en la filosofía (Op. cit., p. 2, 1987). No es necesario que nos atengamos a un testimonio tan escueto para afirmar la identidad de filosofía y ciencia en el sistema hegeliano. Nosotros hemos elaborado ya los materiales elementales para esta comprensión.

Pensemos del siguiente modo. En el pasaje del espíritu teórico al práctico se ha desarrollado el concepto de *autodeterminación racional*, y se ha comprendido que el propio acto de constitución del espíritu teórico en la identidad consigo mismo y el acto de constitución del espíritu práctico en identidad consigo mismo también, es el acto de *autodeterminación de la razón*, no en un sentido teórico o práctico, sino en el sentido *trascendental* de ser la actividad que se realiza con la *realización* de la unidad de estos actos, y que los realiza como esta unidad. Un resultado fundamental de ese proceso de formación ha sido, que: *el concepto del conocer ha resultado como igual a la inteligencia misma, como la certeza misma de la razón; la realidad efectiva de la inteligencia es, por tanto, el conocer mismo* (Op. cit., p. 489, 1999).

*Es sólo con respecto a la filosofía que es posible hablar de un genuino conocimiento* (Op. cit., p. 2, 1987). ¿A qué podemos deber que el conocimiento filosófico sea auténtico, propio, o genuino? Respuesta: a todo lo que ya hemos abordado, en lo esencial, a la *autodeterminación de la razón*. La filosofía es ciencia y es conocimiento genuino, es ciencia propia y conocimiento genuino porque la filosofía es la exhibición, en ella misma, de la *razón autodeterminante* en la unidad de su acto y de su actividad. Como conocimiento genuino y propio, ¿cuál es el logro de la filosofía? Dejemos que Hegel nos ayude: *el conocimiento es verdadero precisamente en tanto se realiza de manera efectiva, esto es, en tanto sienta para-sí su concepto* (Op. cit., p. 489, 1999). La filosofía es *conocimiento* que es **verdadero**, —genuino, propio, auténtico o **para-sí** es la misma cosa— si es capaz de *hallar la razón*, poner para-sí el concepto de lo que ella es.

Cuidado aquí, no estamos hablando de una operación que la filosofía realiza de manera aislada, sino de un acto que realiza en la unidad con el contenido que piensa la inteligencia, y en el proceso de exhibición, la filosofía. En la *Ciencia de la lógica* ese contenido es el propio pensamiento, y es sólo en la filosofía donde se realiza ese acto en la unidad de la actividad que el pensamiento y la filosofía son. Además, es necesario actuar con precaución, porque hemos dicho anteriormente, que las determinaciones del pensar son determinaciones de la cosa, dicho con Marx *el sujeto es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia* [...] (Marx, Karl, p. 307, 2008).

¿Qué queda con el derecho y la ciencia política? Ciencia política y filosofía política se identifican porque, según hemos señalado, filosofía y ciencia se identifican. Recordemos algo. Hemos señalado que una diferencia esencial con respecto a toda la filosofía previa es la concepción de conocimiento en Hegel, la cual es su concepto de crítica. Un saber real totalmente incondicional y autofundamentado que ha conquistado para-sí su concepto y su realidad es aquel que como autodeterminación racional sienta las bases para la formación, en el seno de su inmanencia, la forma y el contenido que el conocimiento, y que en este caso particular, la ciencia es. Desde luego, *el objetivo de la Lógica consiste [...] en mostrar que lo único que merece ser llamado verdadero es la unificación, plenamente reflexionada, de la forma de la experiencia y del contenido de esa misma experiencia* (Pérez, p. 134, 2013).

*Ciencia política* como filosofía política en el primer título del *Compendio* guarda el sentido de ser una ciencia filosófica que es la formación de la ciencia y de su contenido en la formación de la *unidad* de forma y contenido que la filosofía y el derecho son en una *filosofía o ciencia del derecho*. La actividad que la filosofía como ciencia hace con el derecho es conocer el fundamento que justifica la racionalidad propia del derecho. Ahora, este conocimiento no se pre-supone al derecho. La filosofía conoce al derecho como objeto de conocimiento de la filosofía en el mismo acto de *autodeterminación racional* del derecho, como ex-posición de este proceso y en tanto resultado de la unidad de este proceso en formación y de la formación de este proceso es que existe una *filosofía del derecho*. Seamos concisos, pues aquí, ciencia del derecho o filosofía del derecho es *poner el concepto para-sí, hallar la razón* del derecho. *Hallar la razón* del derecho es exhibir que el derecho es *autodeterminación racional*, la voluntad libre que es la actividad en acto y el acto de la actividad de la *autodeterminación racional*. A la *ciencia política* le toca esta tarea. En este tenor: *esta ley natural es, por tanto, nada más que la ley y el derecho que define a la propia esencia del sujeto humano. Su explicación científica se identifica con la doctrina de la ley tan pronto ésta puede ser descubierta y entendida como un momento necesario en la misma esencia del hombre* (Op. cit., p. 3, 1987).

Ahora que hemos podido desarrollar estos materiales fundamentales, qué podemos decir de los principios fundamentales, esto es, ¿qué son los *Principios de la filosofía del derecho*? Si pensamos con cuidado, los dos títulos están diciendo la misma cosa y están haciendo referencia al mismo elemento conceptual. *Derecho natural* es el concepto del derecho, la naturaleza del derecho. Frente y contra a la noción *tradicional* del iusnaturalismo, *derecho natural* para Hegel es el concepto del derecho, que significa, la exhibición del concepto del fundamento del derecho, la libertad, la voluntad libre como *autodeterminación racional*. *Ciencia política*, por su parte, nos confronta con la noción hegeliana de ciencia. Filosofía es ciencia, porque el conocimiento verdadero es aquel que se obtiene en el proceso de *autodeterminación de la razón*. De manera esencial, el conocimiento verdadero es la misma *autodeterminación de la razón*. Es una conceptualización de la inmanencia en el ser de la inmanencia, una idea inmanente radical.

Al final de cuentas, *ciencia política* o filosofía política es la definición de lo político en su concepto, la *autodeterminación* de lo político en tanto *autodeterminación racional* de la voluntad libre. Este concepto de *ciencia política* adiciona una nota conceptual esencial. Hegel entiende por Derecho algo más que lo que actualmente consideramos una filosofía así. *Hegel hace uso de la expresión “Filosofía del derecho” con un contenido mucho más extenso del que normalmente cabría esperar [...] El lector queda prevenido de que el derecho, en el sentido que dan los juristas a la expresión, es sólo un fragmento de una obra que coloca su fundamento en proceso mucho más amplio que lo meramente jurídico: en la acción política de la voluntad libre* (Op. cit., p. 123, 2014). Los *Principios de la filosofía del derecho* tratan de una conceptualización *crítica* y radical del derecho y su concepto. *La filosofía del derecho de Hegel provee una analítica del orden de los derechos y las leyes humanas como una totalidad tan pronto como estos, en su totalidad y particularidad, constituyen la realización objetiva de la libertad* (Op. cit., p. 1, 1987).

*Compendio de derecho natural y ciencia política —o ciencia del estado [staatswissenschaft]—. Principios de la filosofía del derecho* es el concepto puesto para-sí y que ha hallado la razón, que ha *puesto* la razón para-sí del derecho y que ex-pone que el derecho es la *autodeterminación de la voluntad libre y racional*. Los *Principios de la filosofía del derecho* son la ciencia que exhibe el proceso por el cual se vuelve inteligible la voluntad humana racional como *sustancia* fundante y autofundante del derecho y la política.

Veamos el despliegue de la *razón autodeterminante* en la *Introducción* de la *Filosofía del derecho* de Hegel, texto que es el tratado de la voluntad racional y su autodeterminación.

La definición básica del §1 es la siguiente: *La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización* (Op. cit., p. 65, 1999B). Este primer § confirma el tema analizado en los dos títulos que nombran este tratado hegeliano. *Compendio de derecho natural y ciencia política —o ciencia del estado [staatswissenschaft]—. Principios de la filosofía del derecho* es el concepto puesto para-sí y que ha hallado la razón, que ha puesto la razón para-sí del derecho y que ex-pone que el derecho es la *autodeterminación de la voluntad libre racional*. Los *Principios de la filosofía del derecho* son la ciencia que exhibe el proceso por el cual se vuelve inteligible la voluntad humana racional como *sustancia* fundante y autofundante del derecho y la política.

En el alemán se conserva una duplicación que nos permite pensar en la densidad de la cuestión. *Die philosophische Rechtswissenschaft*, la filosófica ciencia del derecho. Dicho con nuestros términos, la filosófica filosofía del derecho es la filosofía, la ciencia, que tiene por objeto la unidad de dos cosas. Es la ciencia del derecho que tiene a *la idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización por objeto —*gegenstande*. Para entender mejor lo que Hegel está definiendo aquí de manera tan apretada, cambiemos el orden de la oración traducida, pues el problema es saber qué está relacionado con qué, qué es con qué. *El concepto del derecho y su realización es la Idea del derecho. La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho, que es el concepto del derecho y su realización.*

¿Cuál es el *objeto* del derecho? El concepto del derecho es su realización, y en tanto concepto afirmado en su realización es la *idea del derecho*. El concepto del derecho que es su realización, la forma, el concepto, que únicamente es en la unidad formada y producida de la unidad de forma y contenido que es el concepto en el propio proceso de formación y realización es lo que Hegel llama el objeto del derecho. Esto que es el objeto, que como *gegenstande* es producto de la realización como proceso de formación, es el mismo *concepto*. Así pues, la *Idea del derecho* que es el *concepto del derecho y su realización* es la autodeterminación racional de la voluntad libre, la voluntad libre que es la *autodeterminación racional*. La *Idea del derecho*, su *concepto que es su realización* es la voluntad racional autodeterminante: la libertad.

Hagamos una breve síntesis. Así constataremos que lo que se contiene en ambos títulos y el primer § de la filosofía del derecho apunta al centro de lo mismo. Derecho natural es el concepto del derecho. La ciencia filosófica de la política o la ciencia filosófica del derecho es el concepto del derecho, la naturaleza libre, autodeterminante que el derecho mismo es. *La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho*. Ahora, la *Idea del derecho*, objeto de esta ciencia filosófica, es dos cosas como concepto: *concepto del derecho* que como concepto es *su realización*. Entonces, el concepto del derecho que se identifica con la *Idea del derecho* es la naturaleza conceptual del derecho, la *autodeterminación* de la razón como concepto del derecho, pero que es este concepto en la identidad consigo mismo, o en su *realización*. La *realización* de la ciencia filosófica del derecho es la realización del concepto del derecho, de lo que el derecho es y de aquello que es la *idea del derecho*, y que en cuanto derecho y como *idea* del derecho es la autodeterminación racional de la voluntad.

En la observación a este primer § se reitera el compromiso crítico de la filosofía hegeliana, y de su filosofía del derecho en general. La filosofía no trata con lo que la representación y el entendimiento de la conciencia ordinaria creó que son *conceptos*, extrapolaciones producto de una generalización arbitraria. *La filosofía trata con ideas* [...] (Ibídem, p. 65). No necesitamos entrar nuevamente a este tema porque es cosa abordada. Tengamos presente que para Hegel, la verdad o la objetividad se define por el acto de *autodeterminación racional*. Un ser es objetivo cuando es el fundamento de su propia realidad, y esto es la voluntad humana racional como concepto; el propio concepto del derecho. Hegel define perfectamente en la observación a este apartado lo que él entiende por concepto. Primero declara: [...] *el concepto es lo único que posee realidad, pues se la da a sí mismo*. Y luego afirma: *La configuración que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo, el momento esencial de la idea, que difiere de la forma de ser mero concepto* (Idem).

El concepto es objetivo, es la fuente de la objetividad y de la certeza elevada a su verdad, la idea, porque el concepto es la realización realizada con su realización. La vida del concepto es su *proceso de vida real*. Su vida y su proceso coinciden porque son la coincidencia realizada de lo que el proceso es, con aquello que la vida es, pues su proceso es su vida y su vida es su proceso. *Concepto es entonces la culminación de la crítica al objeto y al pensamiento como realidades dadas* (Op. cit., p. 140, 2013). Unamos dos extremos. Hegel nos ha dicho que *la ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho* [...] *el concepto del derecho y de su realización*. En segundo término define: *La configuración que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo, el momento esencial de la idea* (Idem). Resulta de una relevancia tremebunda aceptar lo que Hegel está afirmando y que nosotros hemos atisbado recién. Reformulemos la definición haciendo un corte y pega conceptual. ***El concepto del derecho es para el conocimiento del concepto mismo, [así, pues], la configuración que se da el concepto en su realización.***

Una vez decodificada la clave de la criptología hegeliana, entendemos que el concepto del derecho, la voluntad racional libre, es para la ciencia filosófica del derecho —que es el concepto mismo puesto como inteligibilidad para-sí en la ciencia— la formación que el concepto se da en el acto de formación mismo. Dicho de otro modo, la voluntad racional no es, *llega a ser*, y su concepto es que su devenir es su acto de nacimiento real, siendo este acto de nacimiento su naturaleza conceptual: ser *autodeterminación racional*. *Es por eso que pensar desde el concepto es insertar al ser en el proceso que le ha dado existencia real, y es obligarse también a insertar al pensamiento en el proceso por el cual obtuvo la forma que tiene al hacer inteligible a ése ser* (Ibídem, p. 141). Definamos de manera completa al §1 que es tan relevante para el resto: ***El concepto del derecho es para el conocimiento del concepto mismo, el momento esencial de la idea [así, pues], la configuración que se da el concepto en su realización, [es] la ciencia filosófica del derecho [que] tiene por objeto la Idea del derecho.***

El §2 inicia enunciando que *la ciencia del derecho es una parte de la filosofía* (OP. cit., p. 66). Desde luego que en el plano de una conciencia ordinaria, la filosofía del derecho es una parte de la filosofía como la filosofía de la religión o la filosofía de las matemáticas son una parte de algo llamado filosofía. Empero, mantengamos en mente que Hegel no se está refiriendo a meros conceptos, re-presentaciones de la vida ordinaria de la conciencia ordinaria. Ser parte de la filosofía, desde la perspectiva de la filosofía del derecho o de la ciencia del derecho natural comporta que es parte de una sustancia filosófica que es el sistema. No tenemos por qué meternos en un problema como este, porque simplemente nos sacará de lo que nos interesa.



Lo que nos interesa es lo siguiente. De la primera afirmación de este §2, Hegel deduce que la *ciencia del derecho debe por lo tanto desarrollar, a partir del concepto, la idea como aquello que constituye la razón de un objeto, [...] observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma* (Idem). La filosofía del derecho no debe separarse de lo que la filosofía es, sino debe ser el desarrollo de la filosofía y de su estructuración crítica fundamental en el terreno del derecho. La filosofía del derecho *ha de hallar* en la inmanencia de la cosa, el derecho, *la autodeterminación racional* del concepto en la inmanencia de la cosa misma y *exhibir* —observar— el *desarrollo* de la inmanencia de la cosa en *su desarrollo inmanente*. Este acto de autodeterminación racional del objeto tiene por *fin inmanente desarrollar la Idea*, señala Hegel, tiene en la filosofía del derecho el desarrollo de un *punto de partida* que en su ser sí mismo de otro modo es *el resultado y la verdad de lo que precede* (Idem).

¿Qué quiere decir Hegel con esto? Primero ha sostenido que su *Compendio* es una *parte* de la filosofía, con lo que ha querido decir el sistema, esto es, es una parte del proceso de *larga duración* de *autodeterminación del concepto* que *ha de hallar la idea*, desde la naturaleza inorgánica hasta el espíritu absoluto. El concepto del derecho objeto de esta parte de la filosofía, en cuanto *concepto en-sí*, es el punto de partida de la ciencia filosófica del derecho. Hegel no está diciendo que el concepto del derecho sea un *supuesto* de la filosofía del derecho. Hemos visto que el concepto de la inteligencia, del conocer como concepto de la inteligencia, y del conocer como *crítica*, y por tanto, el concepto de crítica como concepto de la inteligencia, del conocer genuino y verdadero y como tal, la crítica que es el concepto de la ciencia, comporta de manera esencial que la filosofía hegeliana es un saber real *sin-presupuestos*. Existe una diferencia entre decir que el concepto del derecho es un supuesto de la filosofía del derecho a decir que la *deducción* del concepto del derecho es un supuesto para esta filosofía.

La localización de la *deducción* del concepto del derecho no se ubica en la filosofía del derecho, se ubica en *la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Hegel nos indica: *La deducción de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de ambas sólo puede tener lugar, como ya se ha señalado (§2) en conexión con el todo. En mi Enciclopedia de las ciencias filosóficas he expuesto los rasgos principales de las siguientes premisas, que espero algún día poder completar: el espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que se pasa su desarrollo [...] constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico es la verdad próxima de la inteligencia* (Ibidem, p. 78).

El lugar teórico-práctico de esa *deducción*, su localización, se halla en el pasaje del espíritu teórico al espíritu práctico. Dicho con nuestros términos, la subsunción formal y subsunción real del espíritu teórico al espíritu práctico en la autodeterminación racional del concepto a la idea desarrollada del espíritu libre es la ubicación de esta deducción. Por fortuna, nosotros hemos descrito ya ese pasaje, y hemos visto la *deducción* del concepto de la voluntad libre racional; cosa que será de relevancia para lo que sigue unas líneas adelante. Entiéndase un material elemental. El tránsito de un comportamiento espiritual a otro no conduce a la *deducción*; el pasaje es, propiamente, la deducción del concepto del derecho. El tema de la deducción es el problema de la objetividad. Si hacemos memoria, el asunto de la objetividad es la cuestión de la verdad y la *autodeterminación racional*. Peperzak comenta: *a deduction proves that the concept and the existence of right are imposible without other realities —such as will, reason, spirit, and nature—, but are necessary if these are real. A deduction proves therefore the concept of the definition of right as the result of preceding deductions* (Peperzak, p. 175, 2001).

Pasemos directamente al §4 porque es el inicio de lo verdaderamente interesante en el tratado de la voluntad de la *Introducción* a la *Filosofía del derecho*. Hay cosas que deben ser citadas por completo, y este § en particular es una de ellas, así que pedimos al lector nos disculpe por la longitud del pasaje pero resulta ser esencial para la comprensión del todo conceptual. El texto reza así:

*El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza (Op. cit., p. 77, 1999).*

El §4 de la *Filosofía del derecho* inicia con el *punto de partida*, esto es, con el resultado de la *deducción* sintetizado en el *tránsito* del comportamiento teórico al práctico. El *punto de partida* es la voluntad, y su certeza no es demostrada en la *Introducción* de este *Compendio*, sino puesto como algo ya resuelto para-sí. El derecho, así como la voluntad, es un *punto de partida*. Pero aquello con que la filosofía comienza es inmediatamente relativo, ya que tiene que aparecer en otro punto final como resultado (Ibídem, Z, p. 68). *El terreno del derecho es lo espiritual*, pero esto espiritual es producto de la subsunción, en la forma como en la realidad, de un comportamiento espiritual a otro en el propio proceso de formación y autodeterminación que es el espíritu como *espíritu libre*.

Cosa ya vista, el *espíritu libre* es la *unidad del espíritu teórico y práctico*, y esta unidad es su *realidad efectiva* (Op. cit., p. 519, 1999). ¿Cuál es el significado de esta unidad? La unidad únicamente se realiza si es la realización de la *determinación universal*, es decir, si es la realización de la *libertad misma*. *Esta determinación universal solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se piensa, sabe este concepto suyo y es voluntad como inteligencia libre* (Idem). El espíritu libre, por tanto, es el espíritu práctico que ha dejado la unilateralidad de su ser y ha ascendido a la unidad de los dos comportamientos espirituales, y como esta unidad, por la inteligencia que es el conocer, conoce y *halla la razón* de su ser, que ella es voluntad como *inteligencia libre*, o en esencia, *voluntad* que se sabe siendo esta determinación *universal* es como espíritu libre.

Así, pues, *el terreno del derecho es lo espiritual*, y Hegel lo aclara, *su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad* y este terreno es el *espíritu libre*, la unidad entre el espíritu teórico y el práctico. Sólo en esta *unidad* la voluntad es como *inteligencia libre*, voluntad libre, voluntad que *ha hallado la razón* y *ha puesto para-sí el concepto de su ser*, *ha hallado la razón para-sí*, que ella es libertad en cuanto voluntad que asciende a la determinación universal en cuanto es *inteligencia libre*. Cuando Hegel declara que la libertad es libre, y que *la libertad constituye su sustancia y determinación*, dicho de manera precisa, que la voluntad es libertad y como voluntad que es libre es un ser sustancial, un ser *autodeterminado* por su *autofundamentación*, la libertad en tanto *ser-para-sí* frente a todo ser-para-otro, no está diciendo nada arbitrario en absoluto.

Ha sido fruto del propio proceso de autodeterminación de la razón que el espíritu, en cuanto práctico, sólo en cuanto teórico, espíritu que conociendo la realidad de su ser *halla la razón*, sea la voluntad que es la libertad y que es la libertad de modo sustancial. La libertad es la sustancia de la voluntad. Además de que esto comporta la significación de que la voluntad sólo deviene *autoridad racional* y *crítica* con el proceso de su formación racional, Hegel es el primero en exhibir que el proceso de autodeterminación de

la razón no existe *allende* la realidad finita de la subjetividad humana. La libertad constituye su sustancia, pero este ser infinito, ilimitado, es la *determinación*, un *modo de ser* de la voluntad humana racional.

Con la analítica de este § podemos aprehender un segundo nivel del concepto hegeliano de *Derecho natural*. Esta ciencia filosófica es la ex-posición de la naturaleza del derecho, de su naturaleza como el *concepto* del derecho. Por lo dicho hasta aquí desde los párrafos previos, entonces, debe quedarnos claro que el propio título de la *Filosofía del derecho* comporta la trabazón *ideal*, necesaria y objetiva de que el *concepto* del *Derecho natural* es él mismo *concepto*, que su ser conceptual *no es lo que suele llamarse mero concepto*, y que *la configuración que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo*, la ciencia del derecho natural, *el momento esencial de la idea* (Ibídem, p. 65), esto es, que el concepto del derecho es la libertad, y *el sistema del derecho es la libertad realizada*, la realización del concepto del derecho, pues *la configuración que se da el concepto en su realización es su realización*. La realización de la libertad del sistema del derecho es la configuración que se da el concepto en su realización, y por tanto, el *sistema del derecho* que es su concepto es la *autodeterminación* racional del concepto que en su configuración es su realización, y como autodeterminación realizada en la configuración en tanto acto de realización es *el mundo del espíritu que se produce a partir de sí* (Ibídem, p. 77).

El *Derecho natural* es el concepto del derecho, la naturaleza del derecho, la libertad como naturaleza y concepto del derecho. Este mundo espiritual producido a partir de sí mismo y que es el *reino de la libertad realizada*, *el sistema del derecho* que es el concepto del derecho, es *la configuración que se da el derecho —el concepto en su realización—* y es para el Derecho natural —que es concepto de sí mismo en su configuración y su realización y en cuanto ciencia, *conocimiento del concepto mismo*, Derecho natural— producción a partir de sí mismo como una segunda naturaleza. La naturaleza del Derecho natural es el concepto del derecho; la naturaleza del derecho natural es la segunda naturaleza: *el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo*. Esta producción, o esta actividad en acto de la producción es la *autodeterminación racional*. Dicho de otro modo, el concepto del Derecho como concepto es el mundo del espíritu que se produce a partir de sí como concepto, esto es, como segunda naturaleza.

El agregado —*zusatz*— al §4 resulta matricial para la comprensión del inmanentismo radical del programa filosófico hegeliano, la inmanencia en el seno de la inmanencia misma o el ser inmanente del ser inmanente. En este § hemos visto que el acto de autodeterminación racional del concepto es la segunda naturaleza espiritualmente producida, el espíritu libre que tiene objetividad realizada en tanto mundo del derecho, mundo de la libertad o libertad en su *realidad efectiva*. Este acto de autodeterminación racional comporta la producción de la unidad entre pensamiento y voluntad como la autofundamentación del concepto de la voluntad en el acto propio de su realización conceptual. En la interioridad de este proceso, de este acto de unificación entre el pensamiento y la voluntad como acto de autodeterminación de la razón en su sentido teórico y práctico se desarrolla el *principio del Cristianismo* y el *principio de la subjetividad racional* que remiten en su unidad interior a la radicalidad inmanentista del programa, esto es, a la abolición positiva de toda forma de trascendencia, en lo específico, a la actualización de la libertad y de la totalidad en tanto comunidad humana universal y racional.

En la unidad del comportamiento teórico y el práctico en su autodeterminación como acto de formación y unificación de su ser se vuelve inteligible el *Principio del Cristianismo* y *de la subjetividad racional* que ordena en su interioridad la objetividad del

proceso. Veamos el modo en que se opera la *reflexión de la determinación*, y primero entendamos la diferencia para luego considerar la unidad.

¿Qué es pensar un objeto? Pensar un objeto es *trans-formar* su objetividad. *Trans-formar* la objetividad del objeto es *ir más allá de la forma* objetiva con la cual el objeto se *presenta* al sujeto. El ser objetivo del objeto, su objetividad es ser un *objeto sensible*, asequible a mí por medio de las sensaciones y de la *re-presentación*, y como este ser objetivo es un objeto que sólo puede ser *re-presentado*, sólo es para-mí en cuanto lo retrotraigo a la conciencia. Pensar un objeto es *ir más allá de la forma objetiva se presenta* y donarle la nueva forma de realización y de objetividad de su ser objetivo. *Cuando pienso un objeto lo trans-formo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío* (Ibídem, p. 79).

En el principio, el sujeto es sujeto y su subjetividad se define por su sujeción al objeto; pero el sujeto ha *sujeto* al objeto y ha sido subsumido a la sujeción al sujeto. El participio del verbo sujetar es ha sujetado. Sin embargo, queremos utilizar el verbo sujetar en participio como *ha sujeto* porque queremos dar cuenta de que, aun español, se guardan los diferentes modos de comprensión de la subjetividad en la palabra sujeto. Sujeto como lo que está sujeto a, y sujeto como lo que ha sujetado a. En este caso, el sujeto como inteligencia es el sujeto que con su trans-formación y elaboración pensante del mundo objetivo muestra al ser del objeto su ser macizo, y al unísono, la limitación constitutiva de su ser. El sujeto muestra a la objetividad que aunque ella se haga presente con toda la fuerza de su cosidad, el objeto es, pero el sujeto completa la objetividad del objeto. Por su parte, el objeto también guarda para sí la historia de su objetividad. El objeto como lo *ob-jectum*, que es lo que está *arrojado* al frente, pero que también guarda el sentido de lo que es el *ob-stáculo*, lo que está frente al sujeto y también está *contra* el sujeto.

Estos sentidos se conservan y permanecen en esto que se define en el agregado al §4. El acto de elaboración, *trans-formación* del objeto y *autotrans-formación* del sujeto con su *autodeterminación* racional define a la *concepción* como el acto de *autodeterminación* racional en que el sujeto humano racional se conquista a sí mismo, y con esta operación, conquista la *realización del ser-para-sí de la infinitud*. La autodeterminación racional, la actividad del pensar es la relación consigo de sí a sí del sujeto. El pensamiento que es el acto de *trans-formación* de la objetividad cósmica del objeto, es la vía para superar la *finitud* del objeto y de la subjetividad definida en la relación. En el pensar, o mejor dicho, en el concebir, el objeto ya no es el *ob-jectum*, ya no es la finitud, la existencia puesta frente a mí como el ser finito y limitado que es, pero también como el ser finito y limitado que me limita y me vuelve finito y me *pone* como *finitud*, como limitación interior y esencial. En la concepción, de otro modo lo mismo, en la autodeterminación racional, al objeto en cuanto *ob-jectum*, y por tanto, como finitud existente no únicamente para-sí sino para-el sujeto, en él y como limitación de su ser, la subjetividad ha abolido la cerrazón del objeto y lo ha sacado de la oclusión que ocluía al sujeto, ha exhibido que su ser sustancial es su ser mera atribución, su ser accidental, y de ser como ser-para-sí lo ha vuelto en un ser-para-otro, lo ha puesto como medio para su realización y con este poner lo ha puesto como medio, *en efecto, sólo en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es el acto de penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí en contra mío* (Idem).

*La voluntad es un modo particular del pensamiento*, es un modo de ser del pensamiento. El pensamiento como particularidad, *el pensamiento en cuanto impulso de darse la existencia*, de particularizarse y conservar la *realización del ser-para-sí de la infinitud* en la existencia de este impulso y siendo este impulso. Si el comportamiento

práctico es el modo de ser del pensamiento en su particularización, por tanto, no debe ser extraño el que el espíritu práctico comienza con el pensamiento. El inicio del espíritu práctico con su particularización significa que el comportamiento práctico en cuanto comportamiento teórico es la *determinación*, la particularización de lo teórico, lo *que aparece en primer lugar como contrapuesto porque establece inmediatamente una separación* (Idem).

No debemos nunca olvidar que el acto de autodeterminación racional del espíritu teórico y del espíritu práctico es el mismo acto en cuanto actividad de autodeterminación racional. Esto se demuestra, incluso, porque si el espíritu práctico es el mismo espíritu teórico en cuanto pensamiento que tiene por impulso la realización para-sí de la infinitud en cuanto espíritu práctico, así, pues, el comportamiento espiritual práctico es el ser práctico, el activarse, el determinarse, y esta actividad de la determinación es la *particularización* de la voluntad, *determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia* (Idem).

Empero, es justo en este lugar donde se tiene que exigir al concepto que haga la *reflexión de la determinación*, pues una vez exhibida la diferencia entre estos comportamientos espirituales debe dilucidarse su *unidad*. La unidad del proceso, que no es más que lo que hemos marcado ya, esto es, que el mismo acto de autodeterminación racional del espíritu teórico es la misma actividad de autodeterminación del espíritu práctico, comporta que la particularización y la separación que la voluntad *pone* en el acto de su autodeterminación es, en cuanto comportamiento práctico, una determinación puesta en cuanto espíritu teórico, pues *la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo represento, es objeto para mí* (Idem). Esto es lo que quiero *lo transformo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío*, y al unísono, *al ser práctico, activo, me determino, y determinarme quiere decir precisamente poner una diferencia. Pero las diferencias que pongo son a su vez mías, las determinaciones me pertenecen, lo mismo que los fines a los que soy impulsado* (Idem).

Atención aquí. Este acto internamente imbricado de autodeterminación racional la voluntad humana racional comienza la realización para-sí de la infinitud, esto, la exhibición de la verdad el principio del cristianismo y el principio de la subjetividad. Que el sujeto humano racional, *el yo que es el pensamiento y también lo universal*, es en el seno de su finitud frente a los objetos y los otros sujetos la conquista de su ser infinito, la inmanencia de su ser infinito en medio de su finitud, la reivindicación como la dignificación de su ser esencial.

Comencemos con la ex-posición de los 3 momentos de la voluntad, para seguir inmediatamente con las formas de la misma.

El primer momento de la voluntad es *la pura indeterminación* o la relación consigo misma, de sí a sí de la voluntad en su abstracción y unilateralidad. En este primer momento de la voluntad se exhibe y se comprende que la voluntad en cuanto voluntad es teórica, y que la teoría en cuanto teoría es voluntad, actividad. Este primer momento ha sido ya objeto de nuestro análisis en dos ocasiones a lo largo de nuestro presente capítulo, ahora podemos expresarlo en su modo propio, como momento de la voluntad.

En el acto de autodeterminación racional de lo teórico y lo práctico en la unidad de un único acto de autodeterminación, cada uno, pensamiento y voluntad son el otro de su otro. En este primer momento de autodeterminación de la voluntad, el pensamiento tiene por objeto a la voluntad, y sólo como voluntad es que el pensamiento tiene objeto. El pensamiento es el acto de trans-formación del objeto en objeto de pensamiento, pero

como aquí el objeto de pensamiento es la voluntad, el pensamiento trans-forma aquí su ser pensamiento en la *actividad*, la voluntad de *trans-formar*, llevar a su forma de formación todo lo real. El pensamiento ha trans-formado a un objeto a objeto de pensamiento. Este objeto es la voluntad, y la voluntad como objeto de pensamiento es igual al pensamiento, pues como objeto suyo exhibe que el pensamiento es la actividad, la voluntad de trans-formar objetos. En este acto de *trans-formación*, donde el pensamiento tiene por objeto a la voluntad, el pensamiento se halla como esta actividad de trans-formar y de reconducir a su unidad todo ente.

La voluntad, por su parte, en este primer momento es también el pensamiento que quiere determinarse, que quiere la particularización, pero dado que la voluntad aquí tiene por objeto al pensamiento y a su particularización, la voluntad se reconduce al pensamiento, y por tanto, halla que su actividad de particularización es el pensamiento como actividad, la actualización del ser objetivo del pensamiento. Pero aquí la actualización o la particularización no es ningún objeto determinado, es la actividad de la voluntad que es la particularización del pensamiento, y este acto es la propia actividad del pensamiento como sustancia de la voluntad, lo que particulariza aquí la voluntad no es ningún objeto de pensamiento, es el pensamiento mismo, determina la determinación del pensamiento, que es la actividad de poner todo como objeto pensado, y aquí la particularización reconduce a la voluntad al fundamento que ella misma es, esto es, la *pura reflexión del yo en sí mismo* (Idem) en el cual el pensamiento y la voluntad hallan en su unidad la *universalidad* de la *abstracción absoluta* de sí a sí. *La voluntad es el elemento de la pura indeterminación, [...] en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado [...]; la infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad, el pensamiento puro de sí mismo* (Ibídem, p. 81).

El segundo momento de la voluntad en el proceso de su autodeterminación racional es el pasaje de *la indeterminación indiferenciada a la diferenciación* (Ibídem, p. 83). La determinación o la particularización es esencial al concepto de la voluntad racional. Este tránsito tiene que operarse de la indiferencia querida contra los contenidos, a la diferencia querida por los contenidos. La determinación de la voluntad en este acto de determinación puede estar definida por un contenido que tiene por fuente la positividad de la naturaleza, así como tener por fuente y fundamento, la actividad infinita del espíritu libre.

Señala Hegel en el §6: *por medio de este ponerse a sí mismo como un determinado, entra el yo en la existencia; es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo* (Idem). Interesante. La diferenciación es un momento de la voluntad. Esto significa, la diferenciación es constitutiva y constituyente de la voluntad, porque en el acto de su particularización, de poner su voluntad como la posición de un contenido, en esta particularización la voluntad está saliendo de la indeterminación indiferenciada para entrar a la determinación que es una nota esencial de su querer como voluntad. La voluntad *entra a la existencia*, se particulariza o se determina, es decir, actualiza su concepto, ser una voluntad que quiere, y en este querer un contenido particular dado o puesto, la voluntad determina su determinación, que es ser una voluntad *determinada*, real, existente.

Lo veremos a lo largo de los siguientes párrafos, no obstante, tenemos que ser cautelosos con algo. Hegel añade en esa misma definición, que *este ponerse a sí mismo como algo determinado [...] es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo*. Primero nos ha dicho que *por medio* de este acto de determinación la voluntad actualiza su concepto como voluntad que quiere algo, y lo que quiere aquí es actualizar su determinación, pasar de la indiferencia indeterminada a la determinación en tanto momento de su autoconstitución racional. Pero dice una cosa más que resulta muy

relevante a la hora de entender la lógica de la libertad que es la voluntad racional. Este acto de diferenciación o determinación de la voluntad, su poder querer algo determinado y por tanto determinarse en este querer, aun cuando sea el querer por algo, un contenido incluso positivo de naturaleza unilateral, es la determinación, la diferenciación o particularización en este ponerse a sí mismo un momento **absoluto, incondicionado** de la voluntad racional. Es este momento **absoluto o incondicionado** porque la voluntad se ha determinado y ha actualizado la determinación de ser voluntad determinada justo debido a que ella es el acto absoluto e incondicionado de autodeterminación racional que se ha *resuelto* a ponerse en la determinación.

El primero momento de la voluntad es la indiferencia indeterminada de la voluntad, y su objetividad afirmativa en el proceso de formación de la voluntad como forma de formación es que en este momento, aun dentro de la abstracción que nada quiere, la voluntad es *el pensamiento puro de sí mismo*, y como se indica en el agregado, es *la fuerza de darse universalidad* (Ibídem, p. 82). El segundo momento que es el de la determinación de la voluntad es, en esencia, el acto de poner esta determinación de la voluntad en un contenido como el fruto de la *autodeterminación racional* de la voluntad en la determinación de algo y de sí. Dice Hegel en la observación: *así como lo particular está incluido en lo universal, del mismo modo este segundo momento está incluido en el primero y es sólo poner lo que el primero ya es en sí* (Ibídem, p. 84). Aquí, este movimiento de la indeterminación a la determinación que comporta la exhibición de lo que el momento ya es en-sí significa dos cosas, una afirmativa y la otra negativa.

En primer lugar, la determinación de la voluntad con la particularización de su ser por medio del querer de un contenido es la determinación de la voluntad como voluntad determinada por medio de este ponerse a sí mismo como un contenido determinado. En este segundo momento la voluntad exhibe de manera afirmativa lo que el primer momento de la voluntad es en-sí, porque en el primer momento, la identidad del pensamiento consigo mismo en la universalidad abstracta de la indeterminación es el mismo acto por el cual el pensamiento en la pureza de su determinación se resuelve a ser voluntad, espíritu práctico. En segundo lugar, el lado negativo que exhibe este momento y que es esencial es que, el primer momento de la voluntad que es la indiferencia indeterminada *no es la verdadera infinitud o universalidad concreta, es decir, el concepto, sino algo determinado y unilateral*. Del lado afirmativo, en la *Enciclopedia* Hegel nos dice lo siguiente: *El espíritu como voluntad se sabe como aquel que se decide en sí mismo y se completa desde sí* (Op. cit., p. 511). Por su parte, del lado negativo, la cosa se define porque esta universalidad abstracta que define la eliminación de toda determinación es ya una *determinación*, la carencia y la *finitud* del primer momento, esto es, que la *infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad no es la realización para-sí de la infinitud*.

En el §6 Hegel vuelve al desarrollo del *principio del Cristianismo* mostrando la falta de su despliegue en el programa filosófico clásico alemán. Se trata de la limitación en la conceptualización de la *mediación* en la formación del vínculo entre sujeto y el objeto, lo cual tiene efectos en la comprensión imanentista del programa filosófico, y por tanto, se vuelve una limitación estructural para la superación de la noumenicidad de lo real. En efecto, *in Fichte's analysis, the first moment to wit, the activity of the I as indeterminate and abstractly infinite, is seen as positively infinite, which implies that the second moment, involving determination and limitation, can only be seen as alien and opposed to the first, without possibility of reconciliation or integration* (Op. cit. p. 196, 2001). Si el efecto esencial es la limitación en la superación del carácter nouménico de la libertad y la totalidad, esto es debido a que no se ha desarrollado una conceptualización firme de la

inmanencia del vínculo entre lo infinito y lo finito, y la cosa aún es presentada en la forma de la escisión unilateral.

¿Cuál es la solución programática que ofreció la filosofía hegeliana al dualismo como forma de la escisión entre lo finito y lo infinito, y por tanto, a la posición de lo universal concreto en un *más allá* a esta realidad efectiva? Dejemos que Hegel nos indique la respuesta: *el paso siguiente que debía dar la filosofía especulativa era aprehender la **negatividad inmanente** en lo universal o idéntico, al igual que en el yo* (Op, cit., p. 84, 1999). El paso siguiente que dio la filosofía especulativa es un paso enorme y esplendente. El secreto radica en la *ampliación y radicalización* inmanentista de la mediación sujeto objeto. Esta ampliación y radicalización de la mediación es la *negatividad inmanente en lo universal o idéntico*. La negatividad inmanente se define por el poder de la voluntad de ser, y devenir objetiva, y permanecer siendo objetiva en medio y por medio de este devenir, en medio y por medio del acto de objetivación. En el primer momento de la voluntad ella es la pura indeterminación, y en esta abstracción radica su poder, el ser en-sí, en la abstracción, la relación de sí a sí, el tenerse a sí como objeto de su realización en la plena no-realización y finitud abstracta de su ser. El segundo momento es el pasaje de *la indeterminación indiferenciada a la diferenciación*, y tanto con esta diferenciación la voluntad se particulariza en cuanto pensamiento que se ha resuelto a ser la propiedad de su contenido, como en la diferenciación la voluntad es la negatividad, la objetivación y el poder retornar a sí de la objetivación, y estando en lo otro estar en sí.

Veamos la cosa más de cerca. El primer momento de la voluntad es la pura indeterminación, y su virtud es su mayor defecto, ser un universal abstracto y en su abstracción contener en su núcleo la finitud como la limitación abstracta de su ser. Pero la voluntad en este momento es negación. Primero negación como abstracción universal, pero también negación como finitud y limitación inmanente en el seno de la inmanencia de su ser. El segundo momento de la voluntad es la determinación, su particularización, poner como para-sí lo que estaba ya en-sí en la voluntad, y que es ser voluntad en cuanto pensamiento, universalidad en cuanto determinación, así, pues, negar la negación, regresar de la negación a sí y reflejarse en ella, ser *negatividad inmanente*, que tiene la fuerza de la negación porque ella es la fuerza trans-formadora de la negación y de la inmanencia de su ser, y ser esta fuerza formadora de modo inmanente. Como negatividad inmanente *lo más importante es [...] el que Hegel conciba [...] la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación* (Op. cit., p. 113, 1962), esto es, que conciba al primer momento como la inmanencia negativa del segundo momento, y como superación del segundo momento en cuanto *afirmación* de la identidad, de *lo que es universal y lo que es idéntico* y es la propia autodeterminación racional de la voluntad, la negatividad inmanente de la voluntad.

*The I must [...] limit its abstract indeterminate infinity. Both moments, its abstract infinity —or indeterminacy— and its finitude —or determinacy—, are necessary elements of any willing subject, although they seem contradictory [...]. Hegel solves the contradiction, [...], by comprehending the I's activity as a movement from initial indeterminacy through particularization to singularity of an I that has chosen itself as this or that specifically determined actuality. The limitedness of its determinations does not abolish its original infinity because they are posited freely by the I that chooses from among the many possible determinations within the horizon of its own determinations. **The infinite indeterminacy of the will remains the source of different determinations** (Op. cit., p. 195, 2001).*



Hemos llegado, finalmente, al tercer momento de autoconstitución de la voluntad racional. Este tercer momento, que es retorno del sí de los otros dos nos abre el paso para definir el argumento que vertebra en este capítulo, y que pone el camino para la comprensión de los siguientes, del lugar esencial que tiene la *Crítica a la filosofía del derecho* en la crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel, y en lo esencial, en la comprensión y ex-posición del lugar de la *Crítica* en la propia formación de la modernidad política. Pasemos a su breve elucidación.

El tercer momento del acto de autodeterminación racional de la voluntad, acto que es la identidad propia de la voluntad y racionalidad que es la razón que la vertebra como su eje de realización<sup>14</sup>, es el que *la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad: la individualidad* (Op. cit., § 7, p. 85, 1999). Tenemos que reconocer que sólo como unidad, es decir, unidad sintética o síntesis es que la voluntad es autodeterminación racional, acto y actividad en acto de autofundamentación. Como unidad sintética, la voluntad racional es la unificación del elemento más sustancial, de la universalidad reflejada sobre sí, así como del elemento más particular, en la determinación por contenidos particulares. Sólo así es comprensible que la voluntad racional sea esta subjetividad que es lo universal puesta como resultado del proceso de determinación y retorno del sí de la determinación.

Veamos la cosa con un poco más de pausa, para así precisar el tema y rematar con nuestra tematización de la cosa. Hegel define este tercer momento de este modo: *el yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma [...]* (Idem). La voluntad es la unidad de los tres momentos; pero el tercer momento es la síntesis de los otros dos momentos en él mismo. En su tercer momento y siendo éste, la voluntad es universalidad reflejada sobre, el poder de abstraer de todo lo otro, y en su esencia, el poder determinarse y darse a sí misma una determinación particular para salir de la abstracción que como universalidad la define y la consume. Pero la voluntad racional no es ni lo primero ni lo segundo, si el movimiento de ir de una a otra y permanecer en sí y ser ellas dos en la unidad de un tercero. Es cierto, podemos aceptar que *el yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma*, pero porque la **negatividad consigo misma** es la **determinación**, dicho de manera precisa, es el modo de ser, la realidad sustancial de la voluntad racional. La voluntad racional es universal y abstracta; pero es determinación, particularización, poder poner contenidos particulares. Sin embargo, la voluntad racional no es ni universalidad en su abstracción, pero tampoco determinación hundida en la finitud determinada. La determinación de la voluntad racional no es ni la abstracción universal, ni la determinación por la particularidad. La determinación de la voluntad racional es la *negatividad consigo misma*: ponerse en lo otro, en su negación, y retornar a sí de esta negación.

La voluntad racional es este acto de autodeterminación autofundante que es la verdad de la necesidad, o sea, la libertad (Op. cit., § 158, p. 242, 1999). La subjetividad puesta y desarrollada en el acto autodeterminante de la voluntad racional, y que es, sin que se nos olvide, la subjetividad misma de la voluntad, o sea, su identidad, no está

---

<sup>14</sup> Hegel define esto que recién hemos anotado, el que la autodeterminación de la voluntad racional no es un añadido de ella, sino su identidad, dicho con Marx, el que el sujeto humano no es sólo lo que produce, sino de manera esencial, el modo y la manera en que lo produce, esto aplica exactamente al voluntad racional, y el acto de autodeterminación no sólo es el que, sino el modo, la manera en que la voluntad se autoforma, y esta modalidad de formación es la identidad, la voluntad que es forma de formación de lo real y de la racionalidad. Señala Hegel: *Aquí sólo puede señalarse que, si bien cuando se dice "la voluntad es universal", "la voluntad se determina", se expresa la voluntad como presupuesto o sustrato, ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e idealidad de esa determinación, sino que sólo es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí* (Ibidem, §7, obs., p. 87).

**sujeta** a la determinación de lo particular o la finitud de su determinación, pues esta determinación o lo puesto como lo particular querido por la voluntad es, como determinación de la misma, *una mera posibilidad a la que no está sujeta* (Op. cit., § 7, p. 85, 1999). La voluntad racional es determinación, esto es, particularización, diferenciación y articulación. El ser sí mismo de otro modo de la voluntad racional es que ella es la pura **indiferencia**, el poder de estar frente a cualquier contenido, sólo en ella y de retenerse en sí. En su tercer momento, la voluntad racional no es ni determinación para la finitud; ni mucho menos indiferencia simple y unilateral en la vacuidad de la abstracción inmediata, o en el coraje de la no-duplicación. La voluntad racional es *relación consigo*, y esto comporta, *indiferencia frente a la determinación*, la conciencia de que la determinación es su ser sí mismo de otro modo, el rostro de la voluntad en su forma objetiva, y esto es así, porque ella *misma se pone en esa posibilidad* (Idem).

Aquí estamos apenas en el principio de lo que hemos querido iniciar desde el comienzo de nuestra investigación. El argumento que deseamos esgrimir es muy básico y sencillo en su enunciación. Una interrogación guía nuestra investigación, y el objeto de nuestro trabajo en el presente capítulo. ¿Cuál es el lugar de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, redactada por Marx en el año 1843, en el proceso de formación de la modernidad política? La respuesta más elemental a esto es que ninguno. No tiene un lugar. Es más, parecería que los juicios más comunes y las decisiones más arrebatadas no orientan a pensar la cosa, de modo que su no localización es merecida, pues al parecer, Marx ha operado un acto de desfondamiento y vaciamiento de los contenidos normativos de la política, del lugar conceptual y la necesidad objetiva como la legitimidad de la pregunta por lo político con su aparente viraje hacia la economía, y que por tanto él es el gran y paradigmático obturador de la autonomía normativa de lo político y de la vida estatal. Nosotros creemos que esta respuesta arrebatada es una incompreensión de lo que Marx ha venido sosteniendo, y en esencial, del modo en que plantea la cosa en el texto de la *Crítica*.

La necesidad de desarrollar la tematización hegeliana de la voluntad racional en su tratado introductorio al *Compendio* de su filosofía del derecho ha sido, que Marx, junto con el ala izquierda neohegeliana, comprendieron la radicalidad estructural de la filosofía hegeliana de la voluntad racional. Marx, en una carta a Feuerbach, bastante conocida y datada el 11 de agosto de 1844, expresaba al autor de la *Esencia del Cristianismo* esto: *intencionalmente o no —lo ignoro—, usted ha dado en estos escritos un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en ese sentido* (Marx, p. 179, 2011). Este sentimiento de ahondamiento en la radicalidad política de la filosofía feuerbachiana es algo que se compartía, desde luego, con la filosofía hegeliana y que puede caracterizar lo que los neohegelianos, y entre ellos, en lo esencial, el joven Marx, pensaba de Hegel. La conceptualización hegeliana de la voluntad racional, su idea desarrollada de la razón práctica contenida en esta conceptualización, fue el punto de partida para toda la filosofía neohegeliana radical que le sucedió y que autoreconoció como su heredera y crítica.

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* tiene un lugar en la formación de la modernidad política. Ese lugar no es el de la desaparición de lo político, ni el de la recusación del Estado político. El lugar normativo, y la localización conceptual de esta *Crítica* es una conceptualización radical, tremendamente radical, de un concepto de lo político que tiene un compromiso, y un único compromiso con la inmanencia racional de lo político. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es un texto que comporta un concepto de lo político, es su idea desarrollada y es la ex-posición de un concepto de agencia moral y política en la idoneidad normativa con la producción y formación del vínculo entre la subjetividad humana y la comunidad humana, entre la subjetividad

humana y la liberación del principio y del fundamento de vida comunitario. *Crítica a la filosofía del derecho* es la idea desarrollada de un modo de formación de la agencia moral y política, tal que, este agente es la coincidencia de la constitución con la autoconstitución de un mundo político immanente que es la forma de formación de una modalidad del vínculo entre el sujeto y su comunidad en que la formación del vínculo es racional porque es esencialmente crítica, y siendo esto, es el acto de autodeterminación propio de la comunidad en total.

Tanto para Hegel como para Marx, la empresa de legitimación racional del derecho y de la vida del Estado, un concepto racional y legítimo de lo político, es ya producto de un acto de exposición crítica. Una diferencia sí se marca entre Hegel, por ejemplo, y los filósofos políticos previos. La filosofía del derecho es una obra de madurez de Hegel, una obra que culmina luego de años de pensar una y otra vez en el tema de lo político, de reflexionar y generar categorías para la exposición racional de la cosa, pero también la filosofía del derecho es la culminación del sistema hegeliano. Es una obra que comporta la comprensión de todo el sistema del saber filosófico de Hegel, pero también, en ella misma, de manera intensiva, comporta el conocimiento de todo el saber filosófico en torno a lo político mismo. La filosofía del derecho es la culminación, ella misma, del programa filosófico moderno de deducción racional del Estado, y de justificación del discurso filosófico sobre lo político; pero con una diferencia. Esta deducción racional se da no en la manera de la legitimación filosófica común, sino este discurso es racional porque es crítico, crítico de todo el saber filosófico previo en él, y crítico del concepto mismo del derecho como concepto de lo político. En Hegel la crítica ha llegado a ser ciencia, saber real y positivo, y la filosofía del derecho es ciencia o crítica de la realidad efectiva de lo político, que no es sino la realidad efectiva determinada según la realización propia de la unidad de saber y voluntad, y por tanto, del saber, en su sentido práctico, como espíritu práctico, y como tal, en el momento del espíritu objetivo. La filosofía del derecho es la crítica de la filosofía del derecho de la modernidad. El propio subtítulo de la obra lo atestigüa sobreponiéndose a la tradición entera del derecho natural, subvirtiéndola oposición misma entre naturaleza y espíritu, entre naturaleza y cultura y entre libertad y derecho. El pasaje de la filosofía del derecho a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel es una transición de por sí racional y legítima inscrita en la lógica misma del programa de formación de la vida política moderna y de la formación de su discurso racional. La idea, por todos mantenida, dentro como fuera del marxismo, de que Marx ha abandonado el tema de lo político con la crítica al Estado como un abandono a la temática propia del Estado no puede estar en mayor confusión al respecto del proyecto de crítica marxiano. La crítica a la filosofía del estado de Hegel es la crítica, en la forma de la filosofía del derecho de Hegel, a la totalidad del pensamiento filosófico-político de la modernidad, y también es la crítica a la crítica en la forma de la filosofía del derecho de Hegel, del discurso filosófico moderno sobre el discurso político-filosófico. En Marx no existe un abandono del tema del Estado y de los elementos normativos de la filosofía política moderna porque lo que existe es un concepto otro y novedoso, inédito, de lo político. Este concepto inédito de lo político se monta en la crítica al Estado en la forma de la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Por tanto, es también importante exponer que es legítima la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, o es legítima la crítica al Estado moderno porque en el concepto de filosofía del derecho alcanzado en el propio Hegel, en su concepto de filosofía del derecho como un concepto crítico, y en el concepto de filosofía de derecho como concepto de ciencia, esto es de crítica, la crítica al Estado y a su filosofía deduce su legitimidad de la vinculación del saber y el proceso de formación de vida real.

Atención aquí. *La crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es ella misma una filosofía del derecho muy particular. La crítica a la filosofía del derecho es ella misma un

ciencia. Su concepto de Crítica no es negativo; ni meramente, ni sustancialmente negativo. Crítica es una definición afirmativa de lo que la crítica es en cuanto ciencia, saber real, acto de autofundamentación racional autodeterminante. La *Crítica a la filosofía del derecho* es la idea desarrollada no de una cosa, sino de un sujeto que está definido por un comportamiento sustancial hacia sí mismo. Ese sujeto es el pueblo y su definición es la *verdadera democracia*, la *wirkliche verhältnis* en que la comunidad es la voluntad racional que se tiene a sí misma como objeto, el más alto objeto de su realización.

## CAPÍTULO 2

### DES-REALIZACIÓN COMO REALIZACIÓN, LA EXPERIENCIA REAL ENTRE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO, O LA *VIRKLICHE VERHÄLTNIS*

#### EXTERIORIDAD Y FIN INMANENTE

**D**ebemos hacer notar que el manuscrito de la crítica a Hegel inicia con una anotación importante. Marx comienza copiando el párrafo 261. En su glosa observa una definición que Hegel elabora en torno al Estado y a la relación de los individuos frente al Estado. Es interesante e importante anotar que la crítica del 43 no parte desde el Estado, sino que, la crítica a Hegel, y con ella, la crítica al Estado parte del individuo mismo; pero en realidad, desde la sociedad civil. Veremos qué clase de individuo y qué clase de relación guarda eso con el todo de la cuestión. Finalmente, veremos cómo eso determina la posición de Marx al interior y en contra de la filosofía política y su pasaje hacia la Ontología política.

En realidad, Marx empieza hablando de la libertad de los individuos y la organización del poder estatal. El segundo párrafo copiado nos define la libertad concreta como la identidad de la particularidad con la universalidad en el seno de la esfera estatal. Marx pasa justo, dice él, a precisar o a ex-poner esa relación de identidad entre lo universal y lo particular.

Iniciemos nosotros definiendo lo que Marx aborda en este primer pasaje. Marx nos habla, siguiendo a Hegel, de dos relaciones: necesidad externa, por un lado, y fin inmanente, por el otro. Señala que la necesidad externa es una relación exterior, y como relación exterior es una relación de subordinación y de dependencia. La necesidad externa es un poder, o el ser dependiente y el estar subordinado es un estar bajo un poder otro; este poder otro es el de tener la necesidad como una necesidad exterior a nosotros y ajena a nosotros. Una necesidad que no somos nosotros, ni nos es inherente, sino una necesidad exterior, que por su exterioridad, nos subordina y nos vuelve dependientes, y por tanto, se constituye como un poder o un dominio sobre nosotros (Marx, Karl, 1982, p. 319).

En la *Filosofía del derecho* de Hegel, el Estado es el ser-para-sí, mientras que la familia y la sociedad civil son el ser-para-otro. Hegel define que estas dos determinaciones previas de la esfera del Derecho privado en el seno de la eticidad tienen frente a sí al Estado como la necesidad externa. ¿Qué significa que el Estado sea la necesidad externa de la sociedad civil y de la familia? El Estado es la necesidad externa y el fin inmanente de la sociedad civil y la familia. En suma, el Estado es la contradicción realizada del Derecho privado, su antítesis realizada o el Estado es la realización de la antítesis del Derecho privado como esfera. Expliquemos cómo es esto.

Marx define el término hegeliano de necesidad externa como necesidad. Necesidad, según Marx, es la realidad de las leyes y los intereses que definen a la sociedad civil y a la familia, es decir, los intereses y las leyes del derecho privado en cuanto derecho privado. Por necesidad debe entenderse objetividad, por cuanto lo que es necesario es lo que tiene que ser y no puede no ser de otro modo, es decir, es objetivo, está determinado de un modo concreto, real. Necesidad es objetividad por cuanto estamos hablando de objetos sociales, históricos, subjetivos, y por tanto, su objetividad o su necesidad son el conjunto de sus leyes como de los intereses que mueven a sus voluntades. Por necesidad exterior debe entenderse, entonces, que la objetividad de algo,

su ser como ser objetivo, el ámbito de su realidad como su necesidad, su realidad y su esencia no está en él mismo, sino en otro ser que es un ser exterior, y como tal, esa necesidad es una objetividad suya que está en otro, enajenada de él y puesta en otro como otro (Ibídem, p. 320).

Marx remata con una nota esencial. Si necesidad exterior es la objetividad de la legalidad y el sistema de intereses objetivos del derecho privado puestos o tenidos como exteriores, entonces, la relación entre la esfera del derecho privado y la esfera del Estado es una relación exterior. Desde un punto de vista normativo, es una relación de plena heteronomía, en contra-posición a la autonomía aparente y efectiva de la familia como de la sociedad civil (Ibídem, p. 320). Y también, en el mismo punto de vista, la relación heterónoma de la sociedad civil y la familia para-sí, consustancial a la realidad de estas esferas y su determinación, es una relación heterónoma de un ser-para-otro ante el ser para-sí del Estado. Es la heteronomía que ha nacido de la heteronomía misma, el ser-para-otro como ser-para-sí, y el ser-para-sí como el ser-para-otro del ser-para-otro.

Ahora, esa necesidad exterior se des-envuelve de manera determinada. La necesidad exterior se efectúa en la forma de la subordinación y de la dependencia. La necesidad externa, la objetividad de la sociedad civil y de la familia como objetividad suya, se da no en su ser, sino en la exterioridad de su ser, en otro ser que no es el ser de la esfera del derecho privado. Ese ser de su exterioridad es la exterioridad de su ser, aquí su ser exterior es lo exterior de su ser; como aquí, lo exterior de su ser es ser exterior a su ser en un ser que es exterior.

La cosa no queda aquí, sino que se vuelve más interesante. Tenemos una primera relación de exterioridad, de objetividad exterior, donde el derecho privado, la familia y la sociedad civil o burguesa no se tienen a sí mismas por objeto de su realización, y en cambio, su ser, su necesidad, su objetividad se realiza en la forma de la necesidad exterior como subordinación y dependencia frente al Estado. Resumiendo, existe una relación de exterioridad que está ya descrita; pero también existe una relación interior esencial de inmanencia. ¿A qué nos referimos?

Según Marx, para Hegel, el Estado es ahora el fin inmanente de la familia y de la sociedad civil. La sociedad burguesa y la familia tienen al Estado en una doble forma: en una mano, como necesidad exterior, como objetividad externa, y en la otra, como fin inmanente a esas dos esferas. Veamos si estas dos formas son en realidad dos modalidades de realización de la relación contradictoria, o si son una misma forma de tenerse en un doble modo de ser de esa misma determinación.

El Estado es el fin inmanente de la esfera del Derecho privado, es decir, la sociedad civil y la familia tienen su realización, o cumplen su ser por cuanto su realización es la realización de su fin propio. Pero su fin propio es su realización como dos esferas de la vida social que no existen para-sí, que no poseen su ser en ellas, su ser como su objetividad no está en ellas, sino en otro que es el Estado. Marx bosqueja aquí la develación de algo que es esencial de toda la lógica hegeliana, de las relaciones de dominio y de la enajenación como concepto. La relación del Derecho privado con el Estado tiene que darse de un doble modo. Como exterioridad en la necesidad externa, y como interioridad en la inmanencia del fin. El secreto está en ex-poner cómo esas dos relaciones no son interiores entre sí, sino cómo se relaciona la una con la otra, cómo una determina a la otra, y cómo esta determinación es el secreto revelado de toda la relación.

El derecho privado tiene su objetividad como una necesidad exterior, y la objetividad exterior del derecho privado, que es su necesidad exterior en el Estado, es

también su inmanencia en cuanto inmanencia del fin. Entonces, ¿cuál es el secreto? El secreto yace en que la necesidad externa, como necesidad exterior, como relación exterior, como relación de exterioridad frente al Derecho privado, tiene que convertirse como relación exterior, en la realización de la relación interior de la inmanencia de la finalidad del Estado en la esfera privada. Es decir, en primer lugar, la exterioridad es la apariencia de la interioridad, y en segundo lugar, la interioridad se realiza por medio de la exterioridad; la unidad se realiza por medio de la diferencia y la unidad se efectúa a través de la escisión (Ibídem, p. 320).

Pero existe algo aún más importante. Tenemos dos modalidades de ser de la relación. Relación exterior y otra relación interior. Una relación exterior que es una necesidad exterior y otra relación interior que es el fin inmanente. ¿Cómo se revela el secreto? Lo exterior es lo exterior que no es para-nosotros, aquello que no somos nosotros, todo lo demás; y como lo exterior nos es exterior, no nos importa, pues es la total indiferencia, la indeterminabilidad. Empero, ¿cuándo lo exterior nos concierne?, ¿cuándo lo exterior cobra un sentido para-nosotros?, ¿cuándo lo exterior cobra este sentido, y esta interioridad confirma su exterioridad?

Cuando lo exterior no es lo exterior a nosotros, la exterioridad como presencia, sino cuando lo exterior es nuestro producto, cuando nosotros hemos producido la exterioridad, cuando lo interior de nuestro ser es, en el mismo sentido y del mismo modo, lo exterior a nosotros, o mejor dicho, cuando lo exterior de nuestro ser es lo interior a nosotros, cuando nuestro interior es más que un sustantivo y es un verbo, la acción o el proceso activo de exteriorización. Ese momento es cuando lo exterior no es lo extraño para-nosotros, sino que nosotros lo hemos puesto. Insistimos, ¿cuál es el secreto?

Marx nos menciona que el Estado es el fin inmanente de la sociedad civil burguesa y de la familia, y es también la necesidad exterior, la objetividad exterior de la esfera del derecho privado. El Estado es la relación interior y la relación exterior; pero también debe haber una relación que vincule la interioridad a la exterioridad de la relación como relación. ¿Cuál es esa relación y cómo se pone dicha relación?

El Estado es la necesidad exterior y es el fin inmanente de la esfera del derecho privado. Que el Estado sea la necesidad exterior significa que la objetividad del Derecho privado no está en ella, está en otro, y ese otro es el Estado. Que el Estado sea su fin inmanente significa que el Derecho privado es la realización de su ser en tanto es la realización de su objetividad como una objetividad exterior a él, no como suya, sino como objetividad exterior que es la objetividad propia del Estado. Que el Estado sea su fin inmanente comporta que la realización del Derecho privado, como la realización de su fin, es la realización de su objetividad como objetividad exterior y sobre todo, de su objetividad como su exterioridad, o la realización de la exterioridad de su objetividad como exterioridad, como subordinación y dependencia.

¿Qué es su necesidad exterior? Su necesidad exterior es su fin inmanente de la esfera del Derecho privado. El fin inmanente del Derecho privado es la realización de su necesidad como necesidad externa, su fin inmanente es la realización de la exterioridad de su necesidad o de su objetividad, su fin inmanente es la realización, por tanto, no del Derecho privado como su necesidad y objetividad interior de ella misma, como fin-para-sí, sino de ella como necesidad exterior o ser-para-otro que se presenta como su fin y que no es ella misma. El fin del derecho privado se define por no tomarse a ella misma, a su necesidad interior como objeto de su realización, como fin-para-sí, y por tanto, tenerse el Derecho privado como exterior a sí mismo en el Estado, en la necesidad y objetividad del Estado.

El fin inmanente del Derecho privado es su necesidad exterior, es el Estado, y el Estado es su fin inmanente. Así, pues, la realización del fin inmanente del Derecho privado, que es la realización del Estado como unidad de la diferencia entre la inmanencia del fin y la exterioridad de la necesidad, es la realización del fin inmanente del Derecho privado que es, al unísono, la realización de su necesidad exterior como exterioridad de su necesidad. En lo esencial, la realización del fin inmanente del derecho privado es la des-realización del Derecho privado como fin inmanente, como ser-para-sí. La des-realización del ser-para-sí del Derecho privado es la realización de su ser-para-otro en la esfera de la vida estatal. Digámoslo de manera afirmativa, pues la afirmación de la sociedad civil, como de la familia, es su negación. La realización de la sociedad civil como ser-para-otro del Estado es la des-realización de la sociedad civil como ser-para-sí.

Es tanto la subordinación y la dependencia de la sociedad al Estado, como la escisión, bajo la forma de la unidad, del Estado frente a la sociedad en la realización propia de la sociedad civil.

En este primer párrafo del texto, Marx ha descubierto dos temas que serán matriciales un año después a esta redacción. No tenemos que esperar hasta el manuscrito sobre el trabajo enajenado para conocer este concepto, pues Marx lo ha revelado con su crítica al concepto de Estado en Hegel. El concepto del sí. El modo bajo el cual el sí se tiene como otro, ajeno, extraño, enajenado. Ha descubierto que la relación negativa del sí para con sí es la negación propia del sí. La negación del sí no es la negación exterior que un otro impone sobre el sí. La negación del sí no es la necesidad exterior que desde esta exterioridad niega al sí, sino la negación que abole al sí dentro del sí. Mientras que la necesidad externa era fuente de la limitación negadora del sí, la negación se ha reflejado sobre ella y se ha transformado en el fin inmanente del sí. En segundo término, Marx ha descubierto —todavía no ha ex-puesto— que la lógica de Hegel es la dialéctica de la dominación, y que esta dialéctica es la lógica no superada de toda dominación. Por tanto, para superar todo dominio es menester superar totalmente la dialéctica de la dominación. No se puede disolver ni uno ni otro polo, pues ambos polos sólo son uno frente al otro en la relación del vínculo. Como un polo únicamente es un polo para con otro es menester abolir la relación de la relación, el modo de ser de la relación que es su ser relacionado, el fundamento del dominio.

Marx es radical en este momento. Sostiene que la relación entre el derecho privado y la esfera estatal es no únicamente una relación contradictoria, como ya lo hemos visto, sino que esta relación contradictoria está en contra-posición taxativa con la *esencia misma* de la sociedad civil y de la familia. La sub-ordinación y la dependencia no son únicamente lo opuesto a la independencia, sino son obstáculos estructurales para el desarrollo de la independencia, y por tanto, pareciera que el Estado es, en tanto poder superior, —fuente del dominio— un obstáculo para el libre desarrollo de la sociedad civil y de la familia.

Hegel utiliza con extrema perspicacia la contraposición en el seno de la unidad, pues el derecho privado tiene su necesidad externa como externa a él, y esta necesidad externa es su fin inmanente: es la *enajenación dentro de la unidad*. Subordinación y dependencia son formas de ser de la necesidad externa o son la necesidad externa como forma de relación. El sí, para ser, tiene que ser la realización autónoma de su identidad, pero un sí subordinado y dependiente de otro que él, es un sí para-otro, no para-sí, es un sí con una identidad que no es suya porque no es resultado de su proceso de autoformación. Es una identidad obstaculizada, interrumpida, *impuesta* por un poder superior, por un sí para-sí, y por tanto, es un sí aparente con una identidad aparente.



Hasta aquí hemos señalado algo muy básico. Necesitamos preguntarnos ¿qué significa la enajenación dentro de la unidad? Significa dos cosas elementales. Sólo lo que es propio puede volverse ajeno en el seno del sí, pues la enajenación es poner lo propio como ajeno. La enajenación es alienación de la interioridad en el seno de la interioridad misma, y únicamente la posición interior de la enajenación interior es una enajenación real, un proceso esencial, ideal, necesario porque corresponde a su concepto, un momento central del proceso de des-realización como de recuperación de la des-realización.

Pero además de esto, Marx señala algo central. La enajenación, como la contradicción, tiende a su superación. Si existe un lado afirmativo de la enajenación es porque es parte del proceso de formación del sí. El des-envolvimiento de la enajenación del sí es también el desarrollo de la superación de la enajenación del sí. Como tal, el sí tiene que recuperarse y retornar a sí mismo. Sin embargo, para Marx, el significado de la enajenación dentro de la unidad comporta que existe una falsa superación de la enajenación, y que esta superación mistificada es la posición o el presupuesto —pre-sub-puesto— de una enajenación en el seno de la unidad que es la unidad en el seno de la enajenación, es decir, la enajenación que pone y re-produce de manera ampliada la enajenación como unidad de lo real, y no como momento de su superación. La enajenación en el seno de la unidad significa la enajenación que es proceso de realización porque se pre-sub-pone como el sujeto de realización. A eso se refiere nuestro autor cuando habla de que Hegel *plantea aquí una antinomia sin resolverla* (Ibídem, p. 320).

Marx transcribe un fragmento del § 261 donde se habla de la coincidencia y de la identidad de los derechos y deberes en la esfera estatal (Ibídem, p. 321). Se trata de la identidad entre la particularidad y la universalidad en la esfera estatal. Por un lado, el ámbito de los intereses particulares cifrado en el código de los derechos de los sujetos privados y particulares, y por el otro, el ámbito de la universalidad conquistada en el código del deber, frente y al interior de la esfera estatal, como subsunción de la particularidad del derecho privado en la dimensión del derecho público.

Hagamos una explicación del § de Hegel para poder continuar con la ex-posición que Marx hace del mismo. Citaremos línea por línea para ir desarrollando nuestra explicación.

Hegel sostiene que “*el deber es, en primer término, el comportamiento hacia algo sustancial para mí, mientras que por el contrario el derecho es la existencia de este elemento sustancial, el lado de mi particularidad y de mi libertad individual*<sup>15</sup>.” Tenemos aquí una definición del deber, como también del derecho, y una definición esencial de la contra-posición del derecho y del deber que sintetizan la contra-posición entre la esfera del derecho privado y la esfera del derecho público.

¿Qué significa esta relación? En primer lugar, notemos que Hegel define al *deber* en la forma de un *comportamiento*. El deber es una conformación subjetiva del sujeto, una disposición de su subjetividad frente a y en relación a sí y a otra dimensión. Que el deber sea un comportamiento implica que el deber es una determinación normativa de la subjetividad, una vinculación interna entre el sujeto y la esfera estatal, una disposición libre e interior, no ob-ligada ni heterónoma, entre el sujeto y el Estado. El deber es un comportamiento hacia algo que es *sustancial*, y agrega Hegel, *para-mí*.

---

<sup>15</sup> Hegel, G. W. F., Filosofía del derecho, UNAM, México, 1985.

¿Qué significa lo que es *sustancial*, y que eso *sustancial* sea *para-mí* lo *en-sí* y *para sí universal*? En el lenguaje hegeliano, aquello que es sustancial es lo que es para-sí, es decir, aquello que no es condición ni condicionado, no es objeto, no es mediación ni medio, y por tanto, no es un ser-para-otro. Lo sustancial es el ser sujeto, el *pre-sub-puesto*, lo que está como fundamento puesto debajo de sí, que subyace a sí mismo y que es la posición que pone el fundamento de todo lo fundamentado. Lo sustancial, que en este sentido es semejante a la sustancia aristotélica, es lo sustancial que es pre-sub-puesto de sí y del todo. A su vez, lo sustancial en-sí y para-sí es esto, debido a que lo en-sí es lo que se tiene para sí o es el en-sí que ha devenido para-sí, pues el para-sí aunque pueda expresarse como una tenencia, como un tenerse, el para-sí en realidad siempre es producto y resultado de un proceso de formación. Lo en-sí y para-sí universal es aquello que como voluntad, y en cuanto, y por cuanto es voluntad se tiene a sí misma por objeto —finalidad— de su realización.

Hegel nos señala que el derecho, en contra-posición, es *la existencia de ese elemento sustancial, el lado de mi particularidad y de mi libertad particular*. El derecho es el derecho individual, del sujeto particular frente a la esfera del Estado y frente a otro sujeto particular con otro derecho. El derecho es la existencia de ese elemento sustancial, o el derecho es el *ser-ahí*, la existencia determinada, la determinación del elemento sustancial, el modo de ser determinado, esto es, el elemento sustancial en-sí y para-sí universal puesto en la forma de la particularidad, en la particularidad determinada de un sujeto individual, y en realidad, de un sujeto individual frente al elemento sustancial y frente a otra particularidad, es decir, de frente a otro sujeto.

¿Cuál es la existencia de ese elemento sustancial en el derecho particular? La existencia o el ser ahí de la universalidad puesta y determinada como derecho particular de un sujeto singular es que el derecho de un particular es el derecho, o la libertad *en-sí abolida* de ese particular frente a otro sujeto. ¿Qué significa esto de la libertad *en-sí abolida*? Significa que en el terreno de la sociedad civil la libertad o el derecho de uno es al propio tiempo la no libertad o el derecho de otro, pues la libre realización de los derechos o las libertades de todos es al propio tiempo la des-realización de los derechos de todos o la realización de los derechos de nadie. En la esfera del derecho privado la libertad de unos o los derechos de unos entran en contradicción con los derechos de otros, y los derechos de todos son libertades en-sí que no pueden ser para-sí porque, simplemente, no pueden realizarse. Por esta razón Hegel menciona de paso, que el deber y el derecho se efectúan o se corporizan en el plano formal y de contenido en diferentes personas, en diferentes aspectos de la personalidad del ciudadano en cuanto ciudadano.

Hegel nos ex-pone ahora que *el Estado en cuanto ético, o sea, como compenetración entre lo sustancial y lo particular, implica que mi libertad particular consiste en mi vinculación a lo sustancial, dicho de otro modo, en el Estado, derecho y deber son una misma cosa bajo una y la misma relación.*<sup>16</sup>

Hegel mismo define lo que es el Estado en cuanto ético o el Estado ético, y dice que es la *compenetración entre lo sustancial y lo particular*. El Estado ético es, por tanto, la unidad de la diferencia entre lo que es en-sí y para-sí universal y el ser-ahí del sujeto singular. El Estado ético es el estado donde la sociedad civil se ha dado a sí misma, o ha conquistado para sí su ser ético, su *comportamiento* normativo en donde el Estado es su modo de ser, su forma estricta con la que se identifica o donde el Estado es su cultura. Hegel lo dice de un mejor modo: *el individuo en el cumplimiento de su deber debe encontrar [...] su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su relación con el*

---

<sup>16</sup> Íbidem, p. 248.

*Estado debe ad-venirle un derecho mediante el cual la cosa universal llegue a ser su propia cosa particular.*<sup>17</sup>

Únicamente en la esfera estatal se da la superación de la contradicción entre el derecho particular y el deber a lo sustancial universal. En el Estado se tiene que realizar la superación de la contra-posición entre la esfera del derecho privado y la esfera del derecho público, o en el Estado, la comunidad tiene que ser la *satisfacción* y el *provecho* del individuo particular, la realización individual del individuo tiene que coincidir con la realización de la comunidad, tanto como la comunidad es la realización más alta que el individuo tiene de sí en la esfera del Estado. El Estado es la identidad de lo sustancial y de lo particular porque el Estado es el ser comunitario del ser individual, su Estado político como su ser político.

Sólo así, bajo el Estado político, *derecho y deber son una y misma cosa bajo una y la misma relación*. Aquí Hegel remata con lo que Marx justo inició. La sociedad civil y la familia, o la esfera del derecho privado tienen al Estado como necesidad externa, objetividad exterior, relación externa, exterioridad, heteronomía, dominio, ser-para-otro, y al unísono, como fin inmanente, relación interior, interioridad, objetividad interior, autonomía, libertad, ser-para-sí. Ya hemos señalado la contradictoriedad de ambas relaciones y la posición dual y ambivalente de ambos vínculos. Pero ahora, en la esfera estatal, ambas relaciones se han reconciliado en una sola relación. La sociedad civil ya no puede introducir la desavenencia de su ser en el ser del Estado, y el Estado sí ha logrado unificar la diferencia, y con la unidad, ha abolido la contra-posición de las dos relaciones en una sola relación. El Estado es la relación de la relación, es el retorno del sí.

Marx señala que Hegel está operando la acomodación de la cosa desde la lógica. La racionalidad de la lógica puesta para explicarse a sí misma por medio de la relación real entre el Estado y la sociedad civil produce un efecto de inmanentización de la trascendencia en el seno de la relación. ¿Qué cosa es la que se inmanentiza y de qué trascendencia se está hablando? Aquello que la idea real subsume para-sí es la propia trascendencia de la relación entre el Estado y la sociedad civil. La relación trascendente entre el Estado y la sociedad civil es una trascendencia inmanentizada en la inmanencia de la relación. Desde el inicio del §, Hegel nos deja bastante claro que el Estado es la necesidad externa de la esfera del derecho privado, y al unísono, su fin inmanente. No es el fin inmanente el que en su inmanencia diluye la necesidad exterior del Estado; no diluye en su interior, ni la necesidad de la exterioridad del Estado, ni la exterioridad de la necesidad del elemento sustancial. Si somos estrictos, la necesidad externa y la inmanencia del fin, una frente a la otra, son elementos opuestos que configuran una realidad antinómica. Son la antinomia.

Una primera determinación esencial de la contradicción es presentar un acto de interiorización entre lo exterior y lo interior. De hecho, esta es una de las peculiaridades centrales de la lógica hegeliana, y en específico, de su dimensión especulativa. Todo acto de formación es un proceso de interiorización de lo exterior en lo interior, del acto de subsunción, en la forma como en la realidad, de lo exterior en lo interior. En esta primera determinación, la necesidad exterior frente a la inmanencia del fin es interiorizada, eliminada su exterioridad, e inmanentizada en el fin como fin interior. Empero, no es el caso que Hegel esté tratando aquí de este acto de interiorización de lo exterior.

Una segunda determinación de la dialéctica entre lo exterior y lo interior es el acto por el cual la inmanencia del fin vuelve interior a la necesidad externa en toda su exterioridad. La necesidad externa, así, ha devenido interior en su propia exterioridad,

---

<sup>17</sup> *Íbidem*, p. 249.

tanto en la exterioridad de su necesidad como en la necesidad de su exterioridad, y de este modo, el significado de la interiorización del fin inmanente es la inmanentización en la forma de una re-producción ampliada de la exterioridad. Aquello que es el fin inmanente es el fin trascendente. La inmanencia del fin es la inmanentización de la trascendencia. Se trata de la trascendencia en el seno de la inmanencia. No es la trascendencia que ha nacido de la inmanencia. Es la inmanencia que ha hecho nacer en la inmanencia de su espíritu el espíritu de la trascendencia. El fin inmanente es la trascendencia del fin. Es este el sentido que comporta la unidad en el seno de la enajenación.

Marx comienza ahora a ex-poner el §262. Marx, con su ironía acostumbrada, comienza a ex-poner a Hegel en contra de Hegel mismo, explicando al revés la argumentación hegeliana. El Estado es el Estado en cuanto ético, tal y como hemos señalado. Marx comenta que la mediación de aquél con las figuras del derecho privado, sociedad civil y familia es la elección personal, según circunstancias y el azar de una forma de vida, esto es, de un *ethos*, de una cultura, de un modo de vida y de su realización. Marx nos dice que, de acuerdo con Hegel, la racionalidad o la objetividad propia del Estado no está en relación con su contenido, con su material, es decir, con el derecho privado. El Estado no es el pre-sub-puesto, sino la sociedad civil y la familia son el pre-sub-puesto del Estado. Las dos figuras del derecho privado son el fundamento objetivo de la esfera estatal, y el Estado es la luz, la racionalidad que emerge de ellos para elucidarlos, para darles una racionalidad (Ibídem, p. 321).

A Marx le parece chocante el modo lógico de exposición de la relación que media inicialmente, en la esfera del Estado, con la propia sociedad civil. Contra la forma invertida, usada para ex-poner la relación entre la esfera del derecho público y la del derecho privado, Marx revierte con su explicación el retruque del vínculo. Como hemos visto, la idea real, la idea como realidad efectiva y la realidad efectiva como libertad concreta, esto es, lo real de la idea que es la libertad como realidad, efectividad del Estado o el Estado como realidad, efectividad, como libertad, en suma, el Estado como idea real, y como *espíritu real infinito para-sí*, lleva a cabo aquella distribución entre las esferas de la objetividad de su propio concepto, —y que son su finitud, el ser-para-sí de su idealidad— y Hegel enfatiza que esa distribución de la masa de individuos *parece* actualizada *por medio* de la determinabilidad empírica de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular.

En un párrafo ordinario, pero casi ilegible, Marx esboza su posición crítica. Aunque sea la mediación la voluntad en su forma arbitraria que se *aparece* en la definición de la relación entre el Estado y la sociedad civil y la familia, o pese a que esta esfera *parezca* ser mediada por el elemento arbitrario, como finitud puesta, que retorna a sí en la idea real como Estado, no es la idea real, la *razón de Estado* la que determina aquella distribución. La idea real puede ex-ponerse a sí misma como la razón de Estado, y hacer de él la razón dilucidada, no obstante, el Estado, como actividad política y como comunidad real ha emergido no de la actividad consciente y racional de una voluntad, sino de la realidad inconsciente y arbitraria de la actividad connatural a la sociedad civil. El Estado es porque no existe una actividad racional comprendida racional y conscientemente, sino porque esta actividad emerge traspasada por la inconsciencia irracional de la arbitrariedad.

La crítica emplaza a su propio discurso en un compromiso de traducción de la lógica hegeliana a un discurso coherente al estilo y la forma de la racionalidad política real. El mismo Marx explica el §262, y da cuenta de la lógica de la voluntad desarrollada por Hegel en su introducción, como la lógica que sostiene la racionalidad del Estado, o la idea real como voluntad racional y libre infinita para-sí. Nuestro autor es hegeliano aun

contra Hegel. No existe ninguna esfera normativa trascendente a la relación real entre Estado y sociedad civil. Marx no habla de ningún deber ser con respecto al ser mismo de lo real; pero mucho menos se localiza desde aquél. En contra-posición a la relación ideal según el concepto de la idea real entre la esfera del derecho público y la del derecho privado dentro de la dimensión de la eticidad, Marx nos ex-pone el vínculo abolido en su inversión entre aquellas dos, desde la *relación real*. No es que no exista un plano normativo en la glosa de Marx. Justo al inicio de su itinerario filosófico, como en la generalidad de su pensamiento, la dimensión normativa es coesencial e inmanente al ser mismo de la relación, pues por más efectividad racional, lógica y sustancial de la idea real, ésta no cancela la efectividad de la *relación real*.

*La relación real*, todavía no efectiva, pero sí empíricamente registrable se opera en la mediación también real, empírica de la elección circunstancial, y bajo la dirección del momento de la voluntad arbitraria que caracteriza a la propia sociedad civil. Como lo indica Marx, *este hecho*, o esta realidad empírica que es la *relación real* y que define de modo inicial el des-envolvimiento de la sociedad civil, es objeto de una presentación *especulativa* por la lógica que atraviesa a los *Principios* (Ibídem, p. 321). Marx no pierde de vista los dos lados de la ex-posición hegeliana, el empírico como el especulativo, y tampoco los confunde. De hecho, el inicio de la crítica consiste en su discernimiento.

Si aquel elemento de la voluntad arbitraria se presenta en lo real como la *mediación de hecho* para la distribución de los asuntos del Estado, la *mediación empírica* es mediatizada por la Idea real y puesta como un medio especulativo de su realización. La mediación real es el *fenómeno* de la mediación especulativa por medio de la cual la Idea, que era mediada por las circunstancias, el arbitrio y la elección propia de la determinación, para retornar a sí desde aquélla, subsume a su realidad efectiva la realidad empírica de la *relación real*. No es este el momento para elucidar el retroque que denuncia Marx, entre el *empirismo usual* y la *idea real*. Veremos que la influencia feuerbachiana de esta crítica va más allá de Feuerbach. Sólo dejamos indicado que la hipóstasis de la idea real se imbrica con la transustanciación de la comunidad verdadera; y que la hipostatización de la idea real se imbrica con la inmanentización de la trascendencia de la soberanía, del Estado como comunidad política (Ibídem, p. 323).

En la glosa de Marx a este párrafo 262 Marx acusa por primera ocasión al misticismo lógico y panteísta de Hegel. Por conveniencia de nuestra exposición dejaremos en suspenso, momentáneamente, la ex-posición del contenido conceptual de ese misticismo lógico. Sí indicamos, sin embargo, que el misticismo lógico denunciado por Marx en la *Filosofía del derecho* tiene por eje un entramado de temas, internamente relacionados, unidos de un modo inextricable entre sí al concepto hegeliano de Estado, y en lo esencial, al concepto hegeliano de la relación dentro de la esfera de la eticidad entre el Estado y la sociedad civil. Estos conceptos son transustanciación, personalismo y soberanía.

No es ajena a nosotros la lógica que el tratado hegeliano de la voluntad comporta como idea de formación de la subjetividad. La *idea subjetivada* es la definición de la hipóstasis (Ibídem, p. 323). Tenemos a la idea real devenida sujeto, y a la *relación real* — empírica— entre Estado y sociedad civil convertida en objeto, en momentos objetivos de la idea, como sujeto real de la relación. Marx brega desde el inicio por ex-poner la naturaleza activa de la sociedad civil como la verdad efectiva de su concepto. Nuestro autor escribe al respecto: *pero, en la especulación, ocurre a la inversa* (Ibídem, p. 323). No únicamente es que en el plano especulativo *ocurra a la inversa*; no estamos frente a una ocurrencia solamente. La especulación es la actividad de la inversión de la relación real; de la realidad activa que comporta la sociedad civil.

Por otro lado, la idea sólo puede ser sujeto o subjetivarse del mismo modo en que cualquier otro sujeto se constituye como sujeto, como sujeto que se objetiva, y con su objetivación deviene un sujeto real. Tanto para Hegel como para Marx esto no es algo extraño. El primero señala en ese § que la sociedad civil y la familia son la finitud, esto es, la posición puesta por la idea real como determinación suya, mientras el segundo, reconoce que aquella dimensión es un momento objetivo en la subjetivación de la idea. La única manera en que la idea puede subjetivarse, constituirse como sujeto, es porque la idea se subjetiva objetivándose en la empiria existente, en su ser-ahí.

La realidad de la idea, como la realidad de lo efectivo, no es obra del desarrollo aislado e inmanente de la idea, sino del desarrollo objetivo de la idea que sólo puede subjetivarse en la objetividad efectiva existente. Marx nos señala en esa misma página, unas líneas arriba, que la idea real tiene como existencia no una realidad desarrollada en ella misma, sino en el empirismo al uso. La idea se subjetiva con su objetivación en la realidad efectiva, y por tanto, la objetivación de la subjetividad de la idea no es la objetivación de la idea en el seno de la idea, sino en el seno de la empiria existente. En lugar de que la empiria existente sea superada por la idea, y con esta superación la idea devenga una idea real, un sujeto real, en cambio, la idea se objetiva en la positividad de lo existente, y por tanto, lo dado, la positividad es la identidad de la subjetividad objetiva de la idea. La realidad existente es racional por cuanto la idea encarna en la objetividad de la positividad empírica existente.

El acto de la especulación es la especulación en acto, la actividad de la inversión como la inversión de la actividad, de la *relación real*. No debemos tomar por sentado en qué consiste la *realidad* de esta relación. Tomaremos casi todo el tiempo de nuestra analítica en explicar en qué consiste la *realidad* de esa *relación real* tan traída y tan llevada. Por ahora, únicamente podemos anunciarla junto a su cuestión. El acto de la especulación invierte el sentido activo, como la actividad del sujeto objetivo de la *relación real*. Aunque no propiamente, la sociedad civil es el elemento activo de la relación puesto de revés por la especulación. Es decir, la subjetivación de la idea es la objetivación de aquella en la única realidad objetiva que es constitutiva, y que es la realidad empírica, la positividad empírica existente. La inversión consiste en volver a la familia y a la sociedad civil en momentos *irreales* de la idea. Por *irreales* Marx entiende algo más que imaginarios o ficticios. Son momentos *irreales* por cuanto están *des-realizados*, por cuanto su realidad empírica no es su realidad empírica, sino su realidad para y en la idea: son seres-para-otro en cuanto seres-para-la-idea.

Como habíamos planteado, si Hegel sostiene que la idea se subjetiva, que la idea es subjetivada, entonces, como todo acto de formación de la subjetividad, como formación de ser de lo subjetivo, y por tanto, como constitución propia del sujeto, esta subjetivación debe ser una subjetivación mediada, mediatizada por el objeto o por un ser otro que el sujeto. Si hemos dicho anteriormente que el Estado es la necesidad exterior como objetividad exterior de la familia y de la sociedad civil, esta exterioridad debe de ser exterior de un modo bilateral. Tanto la familia es exterior en su necesidad al Estado, como éste es exterior en su necesidad a la esfera del derecho privado. La objetividad es bilateral, y el Estado, como sujeto, tiene en la esfera del derecho privado a su propia objetividad exterior. El Estado como sujeto, para subjetivarse, debe mediarse objetivamente con la objetividad exterior de la familia y de la sociedad civil.

Marx descubre que la idea es subjetivada o que el Estado es subjetivado a través de una mediación aparente. ¿Cómo es esto? En primer término, está lo que ya hemos apuntado líneas atrás. Pero, en segundo término, esta subjetivación de la idea o del Estado en su materia, como familia y sociedad civil, son una mediación aparente debido

a que no tienen ni en el Estado ni en el sujeto su superación. La familia y la sociedad civil son una objetividad o una realidad de frente al Estado, que como objetividad son mediación del Estado, pero una objetividad que en tanto que mediación, no son la mediación para la objetivación del Estado en su superación de la esfera del derecho privado, y más bien, una falsa superación y una falsa mediación que objetiva a la idea y al Estado con y por medio de la única realidad que hay, que es la realidad efectiva y existente. Como sostiene Marx, la idea se media con la idea de la esfera del derecho privado, y sin embargo, son dejados tal y como son. Este dejar tal y como es —la esfera del derecho privado— comporta la incorporación de aquella esfera como determinación de la esfera estatal. Así, pues, la única superación que existe es aquella que incorpora a la esfera del derecho privado como atributo de la esfera estatal. Es interesante, porque Marx conecta con una nota que se anticipa a su tematización de la mediación sujeto-objeto de los manuscritos del 44.

Marx afirma lo siguiente: *“pero haciéndolos cobrar [...] la significación de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea”* (Ibíd., p. 322). Si la idea es el pre-sub-puesto, la hipóstasis, el sujeto, entonces, el derecho privado es su producto, su objeto, su objetivación. Todo objeto es producto sólo por cuanto es objeto, en tanto objeto, de un proceso de elaboración. El objeto es producto en tanto que su objetividad es resultado de un proceso de trans-formación o de un traspasamiento de la forma objetiva inicial del objeto. El objeto es producto en tanto es mediado, interpelado, objeto para un sujeto, conquista de una forma subjetiva, objetivación del sujeto, subjetivación del sujeto, síntesis de la relación básica entre el sujeto y el objeto.

El derecho privado es, en este tenor, un producto interesante, un producto raro. Su rareza consiste en que la objetividad del producto no es producto de una relación real, de una trans-formación efectiva, de un ir más allá real de la forma real del objeto o del derecho privado en tanto objeto. En cambio, aquél es producto en tanto y por cuanto sólo es mediación de la idea consigo misma, en un otro que es aquél, y únicamente es producto por cuanto es mediado y puesto como atributo de la idea. La peculiaridad de todo proceso vivo de formación objetiva se define porque, ni el sujeto ni el objeto, quedan incólumes luego de su mutua mediación. La prueba de esto está en que el sujeto y el objeto, antes de la mediación, eran algo así como nada; no exageramos al decir que eran contra-valores, no-seres. La prueba de la trans-formación es —o de que el proceso de vida es un proceso de vida real— que se realiza la relación, o sea, que únicamente el sujeto existe en su identidad consigo mismo, y el objeto es objeto por cuanto el uno como el otro existen en relación, como relación, ya que la relación real es el producto.

En cambio, la mediación entre la idea y el derecho privado deja al uno como al otro tan igual como antes, y si bien sí existe una relación, esa relación pasa exclusivamente de un nivel a otro de la realidad, y es este pasaje, este movimiento en vaivén, este estar el Estado como derecho privado, y este estar el derecho privado como Estado, la fuerza propia del Estado como fuerza, la realidad objetiva de toda la relación.

Marx refiere que la “diferencia”, es decir, la clave o la diferencia específica no está desarrollada del lado del contenido, que es el lado real de la relación real definida al interior de la esfera del derecho privado. Será una metáfora común usada por Marx, esta idea del modo o la manera de hablar o la manera de considerar. ¿Qué significado guarda esta metáfora, y qué relación tiene con el problema del Estado según Hegel? Cuando Marx hace referencia al modo de considerar o al modo de hablar y de expresarse apunta al modo de ex-posición, a la manera de ex-poner, al método filosófico de abordar la cosa.

Si se recuerda, en los manuscritos del 44, justo al comenzar el manuscrito sobre el trabajo enajenado, Marx nos dice que él ha aceptado el lenguaje de la economía-política.

Esta aceptación le permite hablar dentro del lenguaje de la economía-política, en contra de ella. Aquí, en este pasaje del 43, la cuestión es similar. A lo que Marx hace referencia con esta idea de que *“la diferencia no reside en el contenido, sino en la manera de considerar la cosa o en la manera de hablar”* es que la clave para comprender la inversión operada en el nexo interior del Estado y la sociedad civil, al menos en este punto, no se cifra sólo en el plano material, de contenido, real de la relación al interior propiamente de la sociedad civil. Todo lo opuesto. La clave está cifrada en el método de ex-posición de Hegel, en su concepción, tanto de la filosofía como de la realidad, y en lo esencial, de la relación interna entre la filosofía y la realidad en general. El tema se cifra en el modo de hablar porque el tema está, no en la realidad efectiva, sino en el método y en el modo en que el método capta lo real. Por esta razón, Marx sostiene que en Hegel se ex-pone la historia de un doble modo. El lado exotérico de la ex-posición es el lado del contenido, de la realidad efectiva, de la materia, y aquí, de la esfera del derecho privado. El lado esotérico de la ex-posición es la ex-posición del lado del concepto, el lado de la idea y de su realización. El lado esotérico es el acto de la inversión como actividad de la especulación.

Sutilmente Marx asevera en este punto algo más. Recordemos que nuestro autor inició hablando de la relación contra-puesta entre los intereses del derecho privado y los intereses del Estado. Nuestro filósofo ahora argumenta que hay otra contra-posición de intereses. Está *el interés del lado esotérico* de la ex-posición filosófica, que quiere ver su interés realizado en el lado exotérico, que es la dimensión de la realidad fáctica (Ibídem, p. 322). Existe, pues, ahora, la contra-posición entre los intereses del concepto y de la idea, y del otro lado, los intereses de la realidad efectiva; en este caso, de la realidad de lo político, del Estado. Es interesante cómo el logicismo de Hegel llega hasta este extremo. No únicamente el Estado, en la ex-posición filosófica, ha sido ex-puesto como el ser para-sí que pone a la esfera del derecho como el ser-para-otro, como el medio, como la cosa frente y para el Estado. No únicamente la esfera del derecho privado tiene que ser su des-realización en la realización para-sí de la esfera estatal.

Existe un segundo nivel de la relación de dominio. El concepto lógico está contra-puesto, según sus intereses, al interés propio de la realidad. El interés del concepto lógico no es sólo ex-poner el ser de lo real, sino que su interés es que el interés de su realidad lógica se realice en la realidad misma, o que la realidad misma sea el medio, la cosa para la realización del interés propio del concepto. Ahora el concepto lógico de Hegel se muestra como el ser-para-sí que pone a la realidad misma como el ser-para-otro, como el medio, como la cosa para la realización del para-sí del concepto. El concepto lógico es sustancia, mientras que la realidad misma es accidente del concepto, y la relación metafísica es la contra-posición entre la filosofía y la propia realidad. Así como del lado del accidente, que con su trabajo recobra y recupera para-sí la realidad de su sí formándolo por medio de su trabajo y de su desarrollo, nos dice Marx, *“al aspecto esotérico le corresponde la tarea de que se realice el desarrollo propiamente dicho”*.

A partir de este momento podemos entender dos cosas elementales de la crítica a la filosofía del Estado de Hegel emprendida por Marx. Primero, que la crítica a la filosofía del Estado de Hegel es crítica de la realidad misma del Estado, de la concepción más alta que el Estado ha tenido de sí en la filosofía; y segundo, que la crítica a la filosofía del Estado de Hegel es la crítica a la dialéctica y a la filosofía hegeliana en general.

Marx comparte inicialmente la conceptualización hegeliana del carácter ideal de la sociedad civil y la familia al interior del Estado. Estas son dos esferas *ideales* del concepto de Estado debido a que definen necesariamente un elemento constitutivo de su concepto en forma general. No vayamos tan lejos, el propio Hegel los define como esferas que



forman parte del Estado en un sentido amplio, son un Estado no político, y como tal, son ya de-finitiones de la esencia propia del Estado. Pero al mismo tiempo, Marx jamás pierde de vista la dimensión *efectiva* desde la cual ha comenzado a ex-poner la *relación real*.

Por el momento sólo podemos formularlo de manera esquemática. En el seno de la sociedad civil existe un elemento político, normativo y activo, que no es propiamente ella, pero que en esencia es la fuente de la determinación comunitaria de lo político, y que es la única esfera que efectivamente puede *enderezar el entuerto* de la inversión especulativa que forma una parte constitutiva de la inversión misma de la realidad en total. Aun traspasado por la inversión que estructura a la sociedad civil, este es el elemento activo, el *motor* como el propio Marx apunta. Es en la lógica de la voluntad, una lógica propia de esa ciencia, el lugar teórico de la ubicación de la inversión ontológica y metafísica operada por el propio Hegel. La sociedad civil, como la familia, son determinaciones de la propia finitud de la idea. Son determinaciones puestas por ella. El espíritu de estas dos dimensiones de la eticidad, y en particular, de la sociedad civil, no es su propio espíritu. Regresamos al lenguaje normativo. La determinación de la sociedad civil como finitud de la Idea real es la abolición realizada en ella de su autodeterminación. Contra su autonomía como autodeterminación, la sociedad civil es determinada bajo la heteronomía de un tercero.

Se anudan dos temas que aquí sólo podemos dejar indicados. El fin inmanente de la sociedad civil ha abolido la *abstracción* con que se presentaba inicialmente la *necesidad exterior*, y ha logrado inmanentizarla en su identidad consigo misma. El fin inmanente de la sociedad civil no es el *fin de su existencia*. Que la necesidad externa sea en su exterioridad el fin inmanente comporta que el *fin de su existencia no sea esta existencia misma* (Ibídem, p. 323). En este punto, por primera ocasión Marx halla la trabazón conceptual entre la cosa de la lógica y la lógica de la cosa, entre lo que llamó, apenas unas líneas atrás, el lado esotérico y exotérico en el modo de ex-posición. El interés de la ex-posición de la lógica de la voluntad, como la lógica propia del Estado o de la Idea real, es dilucidar la manera en que, una vez que las esferas de la familia y la sociedad civil son puestas como determinaciones de la finitud del Estado, la Idea real puede retornar a sí desde la propia limitación y devenir la Idea infinita para-sí. Con el retorno del sí, la Idea real ha superado su propia finitud con la superación misma de aquellas esferas de la eticidad, y también ha conquistado la superación de la sociedad civil, como de la familia, en cuanto premisas ética y material de su realización.

Marx comprende la clave de la codificación esotérica con que se cifra la ex-posición de los *Principios*. Es una letanía vuelta credo, tanto de los estudios hegelianos como no-hegelianos, el que Marx muestra una aparente ignorancia del núcleo duro de la filosofía de Hegel, en particular, de la lógica. La realidad es que la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* muestra que Marx *militaba* en las filas de la lógica, y que sí conocía la lógica interna que estructura todo el tratado. No olvidemos que Hegel advierte en varias ocasiones, en el prefacio como en la introducción a sus *Principios*, la relación entre la lógica y la filosofía del derecho. Advirtamos nosotros que esa relación no es ocasional o exterior a la cosa, sino es una relación de estructuración interior y consustancial de los principios a la lógica.

La comprensión que postulamos consiste en la traducción del plano esotérico del discurso donde se codifica la subsunción en la forma y en la realidad de la *relación real* a la *relación ideal* operada por la lógica, a la ex-posición del discurso en donde se cifra la legitimidad y la justificación normativa de la *relación real*. En este tenor, Marx jamás pierde de vista la dimensión normativa desde la cual se ha posicionado, desde la cual

genera su discurso y a la cual el discurso justifica orgánicamente su legitimidad como su razonabilidad. El Estado ha retornado a sí en el plano *efectivo* de actualización de la Idea real, o como realización de la libertad concreta; sin embargo, una cuestión irrecusable, *el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una conditio sine qua non* (Ibídem, p. 323).

La inversión especulativa que hemos venido tematizando se estructura conceptualmente con la inversión real de la *relación real, empírica*. La especulación ha invertido la relación real en la inversión ideal, y esta inversión ideal ha expuesto racionalmente la inversión real de la realidad como la racionalidad efectiva de la relación real. En la relación doble y contradictoria entre el fin inmanente y la necesidad externa, el fin de la existencia de la sociedad civil no es su existencia misma. En el fin inmanente de la Idea real se codifica que la sociedad civil no realice para-sí un comportamiento sustancial hacia el elemento de su existencia.

Antes de que abordemos la terrenalidad de la existencia de la sociedad civil frente y contra la existencia teológica del Estado, la Idea real es la realización efectiva de un código de la actividad política que es la negación del ser sustancial de la sociedad civil para-sí. La negación de ese comportamiento sustancial no sólo se efectúa en el Estado, sino su codificación se actualiza esencialmente en el comportamiento propio, no sustancial de la propia sociedad civil. Insistimos, el plano normativo desde el cual se produce el discurso de justificación de Marx es desde el ser mismo de lo real; su dimensión normativa es coesencial a la realidad como proceso vivo de formación. No es el caso que aquella dimensión normativa de la sociedad civil —todavía no decimos cuál— *deba* comportarse de un modo sustancial *x* o *y*.

La sustancia deviene el accidente del accidente. Marx introduce, aun antes de describir la *relación empírica* entre la sociedad civil y el Estado, el concepto de *transustanciación*. La inversión especulativa se estructura con la inversión de la *relación real*. La inversión especulativa es todo menos el lado consciente de la relación. Esta inversión es la inversión que con su *ex*-posición racional justifica, en tanto racional, la racionalidad empírica de la relación, y la relación racional de la empiria. La *transustanciación* de la *relación real* se define por la dilución del carácter incondicionado del fundamento. La inversión toca al fundamento de la relación. La *transustanciación* se define por la *inversión* de la *condición* a lo condicionado, lo determinante es *invertido* en lo determinado. En un atisbo conceptual y práctico, Marx determina que esta *transustanciación* se define por la inversión de la sociedad civil, aquí, *del productor*, en un *producto de su producto* (ibídem, p. 323).

Hasta ahora, habíamos *taken for granted* una distinción conceptual entre relación real y relación empírica. Para ser más precisos, no explicamos de qué grado de realidad conceptual, esto es, ontológica, hablamos cuando utilizamos el concepto de *relación empírica* o *idea real*. El discurso normativo marxiano aborda una dimensión de la realidad que no es tematizada por la esfera normativa de la filosofía del derecho de Hegel. Hasta el momento, Marx ha utilizado tres términos correlativos de realidad que remiten a tres dimensiones normativas diferentes. Sin cuidar el orden, la primera relación es la *wirkliche Idee*, la segunda es la *empirische Wirklichkeit* y la tercera es la *wirkliche Verhältnis*.

Si somos precisos con el lenguaje técnico que estamos manipulando, tenemos que aceptar que la traducción de *wirkliche* como de *wirklichkeit* es efectivo y efectividad, y no real, o la mera realidad, tal y como aparece en la traducción de la que echamos mano. La disquisición en torno a la efectividad, en los *Principios* como en la *Ciencia de la lógica*, —que es un concepto en unidad, pero desarrollados en su *especificidad* en ambos

tratados— es una cuestión que nos arroja más allá de nuestro trabajo de investigación presente.

Parece contraintuitivo que utilicemos el término de relación para caracterizar tres conceptos que, salvo dos, no tienen por sustantivo la palabra relación, *verhältnis*. Mantengamos en mente que la efectividad es un existir en la relación. La realidad efectiva es un modo de relación que no es un modo de relación; es el lado sustancial de la relación. La relación como sustancia. Lo real como efectividad, o la efectividad como retorno en la identidad consigo misma es el comportamiento sustancial de la relación consigo misma. Además, la *wirkliche Idee* es una relación por cuanto el ser de esta efectividad es el nexo de lo particular con lo universal en la realidad sustancial para-sí que es la libertad concreta, y que tiene por figura de su ser ahí al Estado político. No adelantemos la marcha, pero si se duda del carácter relacional de la *wirkliche*, tenemos un ejemplo que muestra empíricamente el ser relacionado de aquella efectividad. El príncipe es la figura del ser ahí de la unidad efectiva de la libertad concreta como sujeto concreto. El príncipe es el atravesamiento de la relación entre lo más universal y sustancial y el carácter más determinado de lo singular en el ser ahí puesto por la naturaleza accidental. Según la lógica de Hegel, el príncipe es el único ser que cumple a cabalidad con la definición de que la cosa general del Estado sea la cosa del particular.

Finalmente, la *empirische Wirklichkeit* es una relación, por cuanto en su inmediatez, en la apariencia de una no-relación del sujeto con la objetividad, incluso la no-relación es un modo de ser del ser relacionado. El objeto es el ser sí mismo de otro modo del sujeto, y viceversa, el objeto es en su objetividad el sujeto en su rostro objetivo. El objeto es; pero el sujeto completa la objetividad del objeto. La subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto es la *identidad* conquistada en la mediación de lo *efectivo*. Esta *empirische Wirklichkeit* es la relación que no ha retornado a sí en la *mediación efectiva*, o la realidad efectiva que aún está fuera de sí en el ser de la *empirische Wirklichkeit*.

Marx justifica la legitimidad normativa del discurso desde el plano ontológico de la *wirkliche Verhältnis*. No nos apresuremos en definir en qué consiste la efectividad de esta relación, ni cuál es la modalidad de la relación de esta efectividad, porque todo nuestro análisis estará centrado en ahondar ese vínculo. Con un propósito analítico, copiemos los fragmentos en que Marx opera con estas distinciones.

Das *wirkliche* Verhältnis ist: »daß die Zuteilung des Staatsmaterials am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt ist«. Diese Tatsache, dies *wirkliche Verhältnis* wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkür, diese Wahl der Bestimmung, diese *wirkliche Vermittlung* sind bloß die *Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat.

El otro pasaje es el siguiente:

[...] die Spekulation spricht dies Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee) »so daß diese Zuteilung am Einzelnen« (früher war nur von der Zuteilung der Einzelnen an die Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft die Rede) [...]. Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt. Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen andren Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen andren Zweck als den logischen: »für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein«.

Notemos cómo Marx opone dos discursos de justificación normativa de la sociedad civil como relación efectiva. El discurso de justificación normativo de Marx es el de la *wirkliche Verhältnis*. No perdamos de vista que Marx echa mano por primera ocasión de este tecnicismo, comentando el § 262. En su glosa, nuestro filósofo, arremete en contra de la *wirkliche Idee*. Una de las conclusiones básicas extraídas de esa glosa en específico es que *Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz. La empiria usual no tiene como ley su propio espíritu, sino que un espíritu extraño es su propia ley*, nos dice Marx.

*Fremde* no es tanto lo ajeno, como lo extraño. Ajeno es aquello que no es propio. Lo extraño es la relación de lo propio como lo ajeno, como lo no-propio. En el seno de la empiria usual, y en el pleno atravesamiento del extrañamiento de la en-ajenación, Marx es capaz de reconocer una determinación de la sociedad civil que no es la *determinación empírica* de la sociedad civil; no es ni esta determinación, ni el extrañamiento de la determinación empírica en la determinación de la Idea efectiva, y que no es sino el correlato y la legitimación del espíritu propio del empirismo usual, por el espíritu de la Idea efectiva. Eso que la sociedad civil es como afirmación, pero que la sociedad civil en su realidad empírica es su forma unilateral autonegativa, es la *relación efectiva* que permite la crítica del espíritu de la empiria usual, como la denuncia del extrañamiento que el espíritu infinito para-sí opera sobre el espíritu de la empiria.

Podríamos pensar que Marx no efectúa estas distinciones accidentales, o que son meramente didascálicas en su apariencia. Podríamos caer en el error de creer que cuando Marx se refiere a la *empirische Wirklichkeit* y a la *wirkliche Verhältnis* está evocando un mismo sentido para ambas realidades de la relación, como relaciones de la realidad. Es importante no caer en este yerro. Con estas dos determinaciones se está refiriendo a dos modalidades bajo las cuales la realidad se realiza en la relación, como la relación se relaciona en la realidad.

Más adelante mostraremos cómo Marx echa mano del tratado de las esencialidades de la *Ciencia de la lógica*. Esta doble distinción habla del uso de la doctrina de las esencialidades en la postulación del discurso normativo de la *Crítica*. Mientras que la *empirische Wirklichkeit* es una modalidad de lo real que realiza des-realizando la relación de la propia efectividad, es decir, es una relación en la inmediatez donde la efectividad no encuentra en la realización del espíritu de la empiria la realización de su propio espíritu, la *wirkliche Verhältnis* es una relación que logra realizarse en identidad consigo misma. No tememos errar al decir que, mientras que la *empirische Wirklichkeit* es un modo de relación, una relación en no identidad consigo misma, la *wirkliche Verhältnis* es la relación como retorno, el retorno del sí de la efectividad, la relación efectiva que se realiza como *realidad efectiva*. La sustancia de la relación efectiva es la relación efectiva como vinculación sustancial *para-sí*. El para-sí de la relación efectiva es el ser de la relación como su ser relacionado, es la vinculación del vínculo.

La crítica a la conceptualización hegeliana de la *Idea real* es la crítica a la tematización que Hegel hizo en torno al Estado, a la realización estatal de la libertad concreta, a la identificación del Estado con la actualización de la libertad, a la relación conceptual, por tanto necesaria, en el seno de la eticidad entre la sociedad civil y el propio Estado, en suma, al Estado como realidad efectiva de la libertad o a la libertad como realidad efectiva del Estado.

El umbral de la crítica marxiana se ubica en el núcleo de la realidad más sustancial ex-puesta por los *Principios* de Hegel. Al final de nuestro análisis tendremos que habernos explicado a nosotros mismos, que Marx apunta tendencialmente a dejar *ex-puesta* la falsa identificación conceptual que la ecuación antes anunciada comporta. ¿A qué falsa identificación hacemos referencia? Que el Estado es la realidad efectiva de la libertad, o que la libertad concreta es la realidad efectiva del Estado. La *ex-posición* de la falsa identificación se define por exhibir la falsificación de la identidad entre el Estado y la libertad, y esencialmente, en la vinculación esencial entre la sociedad civil, el Estado y la actualización de la libertad concreta en la mediación de esas dos esferas de la eticidad.

El programa filosófico-político hegeliano se define alrededor de la elucidación del modo en que el Estado moderno es la actualización efectiva de la libertad concreta como identidad sustancial del propio Estado. En este proyecto teórico-práctico, Hegel dio expresión a la inteligencia de las categorías centrales de toda la *Ciencia de la lógica*. Hablamos del umbral de la crítica marxiana porque Marx comienza con la *ex-posición* del primer lado de la ecuación de la *Filosofía del derecho* de Hegel. El objeto de *ex-poner* la falsificación de la identidad entre Estado y libertad concreta operada en los *Principios*, pasa por la explicación de dicho proceso lógico en la identidad misma de la *realidad efectiva* y sus relaciones con las otras formas de realidad de las esferas más abstractas de la propia eticidad. Se trata de analizar cómo la falsificación de la identidad en el seno de la realidad efectiva, el que la *empirischen Wirklichkeit* no es efectivamente mediatizada en su proceso de formación, sino que esta efectividad empírica es tomada en un sentido distinto a ella misma, el que esta empiria cobre una racionalidad, como empiria, ajena a ella misma. Dicho en lenguaje político, el que la sociedad civil no sea comprendida más allá de la modalidad empírica de su realización, y sólo cobre una racionalidad contra-empírica por medio de la subsunción real al imperio contra-fáctico de la *Idea real*, resulta ser una falsificación lógica, de la realidad efectiva de la propia sociedad civil, como de la relación conceptual entre ésta y el Estado.

Retomemos la ecuación para entender de lo que hablamos. Al final de nuestro análisis comprenderemos cómo la falsificación de la ecuación se muestra en su propia identidad. Somos testigos de dos discursos contra-puestos de la *Wirklichkeit* de lo político. Tiene que *ex-ponerse* la falsificación conceptual del logicismo operado en la identificación del Estado como actualización de la libertad concreta, para poder *ex-poner* que el Estado no es la *realidad efectiva* de la libertad concreta. La libertad concreta es la *wirkliche Verhältnis* de una esfera efectiva de la sociedad civil que no es identificable en la *empirische Wirklichkeit* de la sociedad civil, pero que es una relación esencial con ella misma. Todo el esfuerzo teórico-práctico marxiano va enfocado a esta cuestión central de la filosofía política, y es justo la localización de aquel problema en la crítica a la filosofía hegeliana del Estado, y el desarrollo de esta ubicación normativa de la legitimidad de este problema en esa crítica la que Marx continuará en su pleno desarrollo a lo largo de la totalidad de su obra.

La *wirkliche Idee* es el sujeto de la relación, tal y como el Estado es el sujeto frente a la sociedad civil y la familia. La *empirische Wirklichkeit*, en cuanto propiedad de la idea real, es el contenido de ésta. Hemos indicado que la racionalidad de la efectividad

empírica no es una racionalidad propia, no es la ley de la empiria la racionalidad de esta forma de realidad. La subsunción en la forma, como en la realidad, que la Idea real ejerce sobre la realidad empírica es la racionalidad que consigna a la empiria real como una relación real racional. La Idea efectiva es la alegoría de la racionalidad de la efectividad empírica. La estrategia de esta subsunción consiste en que la efectividad empírica sea tomada, en tanto efectividad empírica, como finitud de la resolución de la idea real como espíritu infinito para-sí. Del otro lado de la relación, la subsunción formal y real se define por el proceso por el cual la idea real se resuelve a poner por finitud de su ser una significación alegórica a la efectividad empírica en el elemento de su propia existencia empirista (Ibídem, p. 323).

Para Marx, las consecuencias de la subsunción de la idea real sobre la efectividad empírica no se reducen a que aquélla falsifique la realidad de la relación empírica. El problema real está en que la *mistificación* operada por la idea real obstaculiza estructuralmente el desarrollo esencial e inherente de la efectividad empírica. Este desarrollo se define por el des-envolvimiento de su propia crítica. La crítica coesencial al despliegue a la efectividad empírica es que la racionalidad de la positividad sea su propia razón, y que en el elemento de su realidad su racionalidad sea elevada hasta la exposición consciente de que su propia realidad es un límite racional en el proceso de totalización de lo real. Que la efectividad empírica es apenas un modo abstracto, sin desarrollar de la propia efectividad.

La idea real justo hace esto. Desarrolla su determinación en la determinación de la efectividad empírica, pero falseando el despliegue de esta efectividad con el des-envolvimiento del propio desarrollo de la Idea real. Pongamos atención a esto. En el plano de la voluntad y de su racionalidad, no es que la idea real no mediatice a la empiria efectiva, como contenido, en la posición de la idoneidad de la posición autodeterminada de la Idea real. La efectividad empírica como contenido de la idea real es un contenido coherente con la idoneidad entre forma y contenido en el acto de autodeterminación de la Idea. La idea real no puede mediatizar otro contenido que el de la efectividad empírica, porque el contenido de ésta es el contenido racional de la racionalidad de la idea real, y no otro.

Marx comienza a glosar los §§ 263 al 266. Seamos justos con Hegel, y expongamos uno a uno el contenido de estos §§.

Entendamos que la idea real se ha escindido en las esferas de la familia y la sociedad civil. Frente a la ajenidad de la relación efectiva con la cual se define la exterioridad del Estado con respecto a aquellas dos esferas, esto es, frente a la relación de plena exterioridad, —pensada la cosa desde el polo de la sociedad civil— la escisión del Estado es ideal a su propio concepto. Esta escisión es, por tanto, en su idealidad, un acto de autodeterminación propio de la idea real en la posición de su finitud como un contenido idóneo a ella. La familia y la sociedad civil, como esferas de la eticidad, tienen su actualización respectiva, ya sea en la individualidad, como en la particularidad, en tanto formas propias de su ser-ahí. Sin embargo, nada para el espíritu es una realidad inmovible. En la realidad de las formas específicas del ser-ahí de ambas esferas, el espíritu se ha presentado con su *aparición* en tanto universalidad objetiva presente en ellas. Esta presentación es la presencia de lo universal en estas dos esferas como su apariencia o manifestación. La manifestación de la universalidad en estas dos esferas, y en su ser-ahí como en su realidad, es el *poder de lo racional en la necesidad*, o el poder del espíritu presente en el ser-ahí de la familia como de la sociedad civil, en tanto esferas de la eticidad, y cuyo ser-ahí se identifica con la necesidad.

En el plano normativo, Hegel sabe que la dificultad de la cosa debe ser tematizada en el polo más débil de la relación, que por su debilidad connatural es el polo que tiende a devenir extremo, y en su extremismo, a desgarrar la unidad del vínculo. Este polo es el individuo, o como describe Hegel, los *individuos de la multitud*. Estos individuos, o la multitud en su presentación individual, es la identidad realizada y coesencial del *extremo de la individualidad*, pero del *extremo de la universalidad*. El extremismo de la individualidad consiste en el querer consciente de su ser como un ser-para-sí. Este ser-para-sí de la individualidad, en el plano de la formación de la voluntad, es la posición de la libertad como el desarrollo del ser-para-sí de la individualidad. La familia como la sociedad civil son esferas de la necesidad en tanto su esencialidad es ética, y el espíritu ha mediado la determinación de la necesidad para presentarla como una necesidad espiritualizada o espiritualmente creada. El extremo de la universalidad es el comportamiento del saber como un querer de lo sustancial.

La individualidad propia de la eticidad, tanto en la familia como en la sociedad civil, ya no es la persona propia de la esfera del derecho privado o de la moralidad. Como nos muestra Hegel, este individuo de la multitud es el doble momento del extremo de la individualidad como de la universalidad, debido a que este individuo es el doble modo de ser sí mismo en la relación del extremo del ser-para-sí individual y de la universalidad del comportamiento sustancial. En el polo del individuo se ha operado el *pasaje* espiritual donde el ser-para-sí del individuo como ser-para-sí ha interiorizado que su ser-para-sí es la universalidad del comportamiento sustancial como *efectivo* ser-para-sí del elemento individual. Ahora, el individuo de la multitud ha transitado por el pasaje de la interiorización de una de la sustancia universal que es constituyente de su identidad como individuo sustancial. La realidad efectiva del individuo es la efectividad de su verdadera libertad sustancial, únicamente conquistada en la unidad del vínculo entre la libertad individual y la libertad sustancial como libertad del ser individual. Así como en la familia, también en la sociedad civil estos individuos de la multitud actualizan su ser-para-sí como su libertad individual, y también en ambas esferas se produce el humus dentro del cual el código de realización de las instituciones es la codificación de su *autoconciencia esencial* en la interioridad propia de los intereses particulares hacia la universalidad sustancial.

Desde el punto de vista de la realidad ética de la Idea real o del Estado, la familia como la sociedad civil son ya, de suyo, instituciones constitutivas del proceso de formación del nexo entre el individuo y la comunidad. Estas dos esferas de la eticidad son la *constitución* en su forma particular, y son tanto el espíritu vuelto presente en ellas como una segunda naturaleza en la *naturaleza espiritual* de los individuos de la multitud, como la libertad actualizada de aquéllos y del nexo comunitario, o sea, estas dos instituciones son ya momentos constitutivos de la libertad como la realidad efectiva de la Idea del derecho. Estas dos instituciones son momentos consustanciales de la libertad como realidad efectiva, y por tanto, son *la base firme* del Estado, debido a que ellas son el fermento de la formación que abreva confianza y una disposición como tendencia espiritual hacia el Estado. En esencia, la familia y la sociedad civil son para Hegel, la unidad, en sí, aun no como retorno, de la interiorización entre libertad y necesidad.

Hegel nos enseña con el §266 que la cosa debe ser ex-puesta en su necesidad pero también en su interioridad. El espíritu ha actualizado el ser de la libertad como realidad efectiva del derecho en las instituciones de la familia y la sociedad civil en tanto determinaciones de la Constitución en su determinación particular. El espíritu, aquí la libertad, se ha hecho presente como apariencia y manifestación espiritual de su propio ser en la realidad interior de la necesidad. Esta apariencia de que el espíritu, la libertad, es la realidad efectiva de la necesidad, ha realizado su no-ser, en su ser ya un momento del *poder racional en la objetividad*. Esta operación en el ser mismo del fenómeno es la

*idealidad* interior ética de su ser objetivo. El espíritu, la libertad, la universalidad sustancial ha conseguido en la idealidad interior del fenómeno, que la necesidad es un producto espiritual, una objetividad mediada por la libertad como realidad efectiva. Sólo así el Estado es el espíritu que ha nacido del espíritu mismo, de la libertad como necesidad en las instituciones de la familia y de la sociedad civil.

Retornemos a la glosa crítica de Marx a estos §§. En el comentario, nuestro filósofo reconoce que la realidad ética del Estado como realidad efectiva de la libertad es el espíritu, *sin desarrollar*, de la familia y de la sociedad civil, y que el comportamiento sustancial de estas esferas se opera ya desde la actualización en la *idealidad* o *interioridad* de la necesidad espiritualizada de estas dimensiones de la eticidad como un comportamiento en el seno de ellas, para-sí. El autor de la glosa crítica reprueba que Hegel justifique la legitimidad normativa del pasaje de estas esferas de la eticidad hacia el Estado como instituciones de la constitución en particular, a partir de una analítica de la relación conceptual entre *necesidad* y *libertad*.

La *wirkliche verhältnis* no es ex-puesta en su realidad esencial, y en cambio, el nexo conceptual entre necesidad y libertad es analizado como momento esencial de la *empirische wirklichkeit* en su tránsito hacia la *wirkliche Idee*. No es la familia y la sociedad civil la que tiene que ser explicada en su realidad esencial como comportamiento sustancial hacia la constitución en su interior del Estado político, sino la relación conceptual la que elucida la realidad efectiva del comportamiento sustancial de la familia como de la sociedad civil. Marx denuncia que no sea el *espíritu de la política* la que permita explicar la esencia del Estado, sino la *política del espíritu* la que ponga al Estado como el humus de la esencia espiritual (Ibídem, p. 324).

La analítica del §267 es la localización donde Marx ex-pone la inversión de la legitimidad del plano normativo y la inversión ontológica entre el sujeto y el predicado de la relación, como el doble modo de ser sí misma de la inversión. Hegel arguye en ese § que, vista la cosa en el plano del des-envolvimiento de la voluntad, *la necesidad en la idealidad* es el desarrollo del espíritu como objeto de su propia realización. Como sujeto, este tenerse el espíritu como objeto de su propia realización es la mentalidad política. Esta mentalidad es la *sustancialidad política*, el comportamiento sustancial para-sí hacia el Estado de esta mentalidad. Como objeto, es el *organismo del Estado*, la Constitución como el Estado político en identidad consigo mismo.

Efectivamente, *la necesidad en la idealidad*, tal y como argumenta Marx, es el sujeto, mientras la mentalidad política y la constitución política —como acto— son el predicado de la relación. La *wirklich Idee* es el sujeto; entretanto, la *empirische wirklichkeit* es el fenómeno del predicado efectivo que es la *wirkliche verhältnis*. En el §266, como hemos visto, Hegel se ocupó en deducir que la *necesidad en la idealidad* no es una mera apariencia de todo el proceso. Se trata de una determinación interior del espíritu en su modo de ser sí mismo necesidad, necesidad mediada en su modo de ser y puesta como producto de la actividad espiritual. Este requisito conceptual comporta que del lado de la *wirkliche Idee*, del sujeto, se justifique la cosa en el plano de la *necesidad en la idealidad*; empero, también exige que del lado de la *empirische wirklichkeit* la cosa se *ex-ponga* en el plano de la *idealidad en la necesidad*.

Puede comprenderse, en primera instancia, que el sujeto es la *wirklich Idee*, porque es en ella donde se ex-pone la necesidad de la inmanencia orgánica de su actividad. Desde el polo de la idea efectiva, es decir, desde el Estado, todo se trata de la inmanencia de la actividad interior en la idealidad del concepto del Estado como realidad efectiva de la vida ética. Desde el polo de la *empirische wirklichkeit* el objeto es la ex-



posición de la *actividad aparente*, o sea, de mantener y re-producir de manera ampliada que el Estado y la constitución políticas son la *objetividad exterior* en el seno del *fin inmanente*, de la familia como de la sociedad civil. Marx sostiene que, Hegel no explica el *pasaje* de la sociedad civil al Estado por medio de la dilucidación normativa del modo en que el comportamiento familiar y cívico se vinculan interiormente con la mentalidad política y la constitución política en una trabazón recíproca (Ibídem, p. 324).

Seamos taxativos porque la inversión es esencial, es una inversión del ser mismo de la relación en total. Marx ha ubicado la inversión, su realidad, el plano ontológico donde se efectúa y también la dimensión normativa desde la cual es perentoria la deducción de la legitimidad de la *relación efectiva*. Con esta operación Marx ha emplazado la justificación normativa de la crítica de su discurso con la ex-posición del propio discurso crítico de la Filosofía del derecho de Hegel. Marx nos advierte que mantengamos nuestra atención en la realidad propia de la dimensión normativa del discurso de la *wirkliche Idee*, porque justo esa realidad es el plano donde se efectúa la inversión de la *wirkliche verhältnis*. Nuestro filósofo declara: [...] *Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado [...]* (Ibídem, p. 325).

Previo a que analicemos este fragmento, distingamos un par de cuestiones en esta declaración. Aclaremos primero, que no podemos ahondar aún una serie de distinciones normativas, porque son estas las que justo tienen que ser producto, un resultado de nuestro proceso de investigación. Aquí únicamente podemos hacer su indicación para ir presentándolas. Algunas líneas atrás mencionamos la contra-posición de dos discursos en planos de deducción normativa diferenciados. Está el plano de justificación desde el cual se construye el discurso de los *Principios* de Hegel, y en otro lugar se ubica la dimensión de deducción desde el cual Marx está configurando el discurso de justificación normativa de un plano del ser de la realidad política y de su proceso de formación civilizatoria. Es menester reconocer que ambas localizaciones de justificación normativa tienen una *pretensión de validez realista* en su modo de configuración.

Marx denuncia la postulación que Hegel hace de la idea efectiva como sujeto de toda la relación normativa de la *Filosofía del derecho*. Desde el lugar práctico donde el discurso marxiano está deduciendo la validez normativa de sus enunciados, nuestro autor es bastante claro cuando refiere que Hegel hace pasar a la *Idea real* como el sujeto, y *el sujeto real y verdadero* —aquí real es *efectivo* con todo el sentido hegeliano que tal concepto comporta— es tomado como el *predicado* de la *Idea real*. **La *wirkliche verhältnis* no únicamente es el lugar práctico de justificación, sino es este propio lugar como proceso de formación de la propia *relación efectiva*.**

Marx jamás se confunde en el acto de justificación, porque no nos dice que Hegel tome como efectivo a la Idea efectiva como sujeto, cuando *debería* hacerlo con lo que se califica como predicado en la efectividad de la idea. El autor de la *Crítica* imita a Hegel y reconoce que si queremos saber algo acerca de la realidad política tenemos que ex-poner la *necesidad en la idealidad*, la cosa en su necesidad conceptual como en la inmanencia del concepto. La separación de Marx con Hegel se presenta, en este respecto, cuando se comprende que el *modo de ex-posición* no es un acceso directo, sino únicamente un modo de conocer la cosa; el modo de ser consciente de la cosa misma. La inversión se define por el acto de invertir. La Idea real es la inversión en acto y el acto de inversión de la *relación efectiva*, donde *el sujeto efectivo y verdadero* es *el ser relacionado* de la verdadera *relación efectiva*. Sólo algo puede ser calificado de inversión, cuando es la inversión real, ontológica y normativa, de la relación efectiva, cuando es la trans-posición total de la relación total, cuando el sujeto es puesto como predicado y éste como sujeto.

Queda una cuestión sin explicar y que es un tanto un cuanto nebulosa en la cita que estamos analizando. Marx remata ese fragmento diciéndonos: *y el desarrollo se opera siempre del lado del predicado* (Ibídem, p. 325). Si consideramos la cosa con atención, no queda claro por qué Marx señala que el predicado es el lado del desarrollo. Si atendemos a lo que previamente hemos escrito sobre la *wirkliche verhältnis*, —la inversión sustancial operada por la *wirkliche Idee*— si hemos hecho la concesión de que la *relación efectiva* es el plano normativo de autoformación y configuración del *sujeto efectivo y verdadero*, entonces, resulta contra-intuitiva la razón por la cual Marx se esfuerza en demostrar que el predicado, desde la *wirkliche verhältnis*, es el lado activo de la relación.

Que el sujeto efectivo y verdadero tiene el objeto de su realización en la formación propia de la relación efectiva, y que el predicado es el polo del desarrollo de esta relación, esto es, que aquél es el aspecto activo, y no obstante, es otro el sujeto efectivo de la relación, resulta ser no menos que una formulación paradójica, en primera instancia. Contra-intuitiva es la afirmación, porque el discurso marxiano ha ubicado su justificación crítica desde la *relación efectiva*; termina por ser contra-intuitiva porque es contra-empírica, es crítica. La inversión normativa y ontológica se opera sobre la relación entre el sujeto y el predicado efectivo y verdadero. No existe algo más fácil para un hegeliano como Marx, que explicar que el sujeto, en la *reflexión de su determinación*, se presente ahora como el predicado que determina el lado activo del ser vinculado.

Puede afirmarse que *el desarrollo se opera siempre por el lado del predicado*, porque el predicado es la predicación del sujeto como el extremo activo de toda la relación. La relación sujeto-predicado sólo puede ser vista subjetivamente, en tanto actividad realizada de la relación. La relación sujeto-predicado es actividad en cuanto relación, así como es relación en cuanto actividad; su ser actividad es su ser relacionado, como su ser relacionado es su ser actividad. La relación sujeto-predicado como tautología, a manera de actividad, es la relación en el *retorno del sí* de la relación. Entonces, es la subjetividad como predicación, la objetividad del sujeto en tanto sujeto objetivado, el sujeto objetivado como objetivación, la objetivación como retorno del sí en la inmanencia de su ser objetivado. La relación de la relación es la relación en la identidad consigo misma, es la relación a manera de actividad.

Feuerbach, antes que Marx, fue uno de los primeros neohegelianos en develar con su ex-posición crítica la reflexión de la determinación del sujeto al extremo del predicado como una dimensión activa, subjetiva, de mediación objetiva en el proceso de formación de lo real. Este es el momento de hacer nuestra primera digresión hacia la *Esencia del Cristianismo*, que más que ningún otro texto feuerbachiano, es una herencia del pensar para esta *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*.

Líneas atrás indicamos exclusivamente el porqué Marx declara que en la relación básica entre el sujeto y el predicado el desarrollo es operado por parte del segundo. Ahora se trata de que ubiquemos la deducción conceptual de esa premisa junto a sus implicaciones, para la elucidación de la cosa que es el objeto de nuestro afán académico. En la *Esencia* sostiene: [...] *si es un hecho que lo que es el sujeto o la esencia se encuentra exclusivamente en las determinaciones del mismo, es decir, que el predicado es el verdadero sujeto [...]* (Feuerbach, p.36, 1971). La formulación de Marx era de por sí un poco oscura, ahora parece que la de Feuerbach no nos ayuda en principio para aclarar la dificultad de la cuestión. ¿A qué se refiere Feuerbach en este texto?

La definición de este eximio crítico neohegeliano está enmarcada en su tematización del problema de la mediación sujeto-objeto en el trabajo de *La esencia del*

*Cristianismo*. Su abordaje de la mediación sujeto-objeto aparece en su tratamiento inicial sobre *la esencia de la religión*. La vinculación del sujeto con la religión es la relación de aquél con el objeto religioso. Feuerbach enfatiza la esencialidad de la relación entre el sujeto y el objeto material, sensible, como una relación esencial de objetivación y afirmación en el proceso de formación subjetivo.

Por encima de ese énfasis de la relación esencial entre el sujeto y el objeto sensible, Feuerbach centra su atención y la totalidad de sus esfuerzos en la ex-posición de la esencialidad doble e inmanente entre el sujeto y el objeto religioso, en particular. Esencialidad doble de la relación, porque si existe una relación inmanente entre el sujeto y el objeto en la vinculación material, la actualización de la relación efectiva se exagera en su identidad consigo misma, justo en el plano concienal del vínculo, entre el sujeto y el objeto de la conciencia.

El objeto religioso es un objeto de la conciencia. La conciencia del objeto religioso y la conciencia de sí en el ser consciente del objeto de la religión es la conciencia en unidad consigo misma. El objeto religioso es un objeto de la conciencia; pero en esencia, la conciencia que es el ser consciente del objeto religioso es mediatamente consciente de sí. La conciencia es objeto para sí en el objeto religioso: es autoconciencia. El objeto religioso es un ser-para la autoconciencia. Al final tendremos que haber explicado que en la dimensión lógico-abstracta de esta definición, la conciencia del objeto religioso es el ser consciente retornado a sí de la esencia de la autoconciencia, en primera instancia. El objeto religioso como ser-para-otro de la autoconciencia es la mediación para la posición mediada de ésta en tanto ser para-sí. La esencia consciente en su retorno a sí consciente en la esencia de la autoconciencia. El ser consciente es objeto para-sí en el ser del objeto religioso; el objeto religioso es el retorno a sí del ser consciente en tanto objeto para-sí, como segunda instancia (Ibídem, p.25).

A semejanza de las filosofías vinculadas con el neohegelianismo de izquierda, aquí la autoconciencia es el campo de este juego de mediaciones subjetivo-objetivas. La relación del sujeto con el objeto de la religión es una vinculación del sujeto consigo mismo. Esta teoría de la mediación sujeto-objeto es una herencia del desarrollo filosófico alemán previo; y también un avance inédito. La *Esencia del Cristianismo* es un testimonio de este progreso. Este desdén feuerbachiano sobre el objeto sensible, material, es la finitud manifiesta a esta teoría de la mediación. Mas la finitud es poca cosa si se compara —en aquel momento de su planteamiento— con la conclusión idealista-crítica que dejó la mediación autoconsciente.

El objeto sensible, material, y la mediación desplegada en la praxis como experiencia de totalización del sentido humano-político no resienten el desaire, porque poco después vendría un Marx a reivindicar su dimensión como la *realidad efectiva*. Para el autor de la *Esencia* el objeto sensible no está vinculado esencialmente con algún desarrollo de las fuerzas esenciales humanas, y por ende, como predicado, no es una determinación, un modo de ser de la esencia propia de la subjetividad humana. El objeto sensible no puede ser una determinación esencial humana porque éste mantiene en su determinación el permanecer siendo una presencia antes que ser un objeto para-nosotros.

En las antípodas del objeto sensible, el objeto de la religión no es un objeto indiferente. La indiferencia se cancela en su indeterminabilidad porque el objeto de la religión es una modalidad del ser para el sujeto humano. Este objeto es una determinación de las fuerzas esenciales de la subjetividad. La objetividad del objeto religioso es Dios. Se ha concedido que el objeto de la religión es una objetividad existente en la interioridad inmanente de la autoconciencia humana. En la plenitud de esta

inmanencia e inherencia del objeto de la religión como objeto de la autoconciencia, éste comporta *un juicio crítico* para discernir entre la condición y lo condicionado, lo absoluto y lo finito, el fundamento y lo fundamentado.

Prestemos atención a los términos, porque cuando Feuerbach nos dice que el objeto de la religión tiene por pre-sub-puesto, *esencialmente, un juicio crítico*, aquí aquello sobre lo que versa *esencialmente* la crítica es, de modo reflexivo, un *juicio crítico* sobre la esencia del sujeto de la autoconciencia. El juicio crítico consiste en el discernimiento entre lo divino y humano como objeto religioso, en la distinción entre aquello y esto en la inmanencia del objeto de la religión, y de manera esencial, la crítica *ex-pone* que, *eso otro puesto como otro no es sino el sí mismo del sí mismo*, la identidad más propia del sujeto como subjetividad humana esencial.

La premisa básica que nos permitirá comprender en su sentido real todo este desarrollo, la cuestión del predicado como el ser sí mismo de otro modo del sujeto, explica que *el objeto del hombre es su esencia objetivada* (Ibídem, p.25). Dios es el contenido; el para-sí del objeto religioso. Dios es un objeto para la conciencia en la conciencia del objeto de la religión. El modo en que el sujeto piensa determina su idea de Dios; pero, y esto es lo central aquí, el tipo de Dios objeto de la conciencia religiosa es, en su reflexión, la modalidad y la forma del pensamiento humano.

Este pensamiento no es sólo una conciencia sobre el objeto, sino —y esta es su esencia— el pensamiento es una modalidad, es formas de pensar la objetividad. La conciencia pensante tiene en el objeto de la religión cristiana no únicamente al objeto de la religión como objeto del pensar. En cambio, bajo el modo cristiano del objeto religioso, el pensamiento se tiene a sí mismo como una modalidad, una forma del pensar como su definición propia y esencial.

Para que se entienda, si es el caso que *así como el hombre piensa, así como él siente, así es su Dios*, declara Feuerbach, si el objeto religioso es una objetividad inmanente e inherente a la actividad de la autoconciencia, o sea, si la autoconciencia es objeto de sí en la conciencia del objeto religioso como autoconciencia retornada a sí de ese objeto, en síntesis, si es el caso que el objeto del sujeto humano es su esencia objetivada, luego, el *así* de ese Dios es el *así* de la conciencia del sujeto humano. De otro modo lo mismo, el *así* como objeto de la conciencia en el objeto de la religión es la mediación para el descubrimiento del *así* de la conciencia humana. Tal como es el sujeto humano *así* es su Dios significa, realmente, que tal como es su Dios *así* es la subjetividad humana.

Dios es la conciencia retornada a sí en la autoconciencia humana; la autoconciencia retorna a sí en la conciencia de Dios. La conciencia de Dios en el objeto religioso es la autoconciencia de la sí misma objetiva y esencial del sujeto humano. Aquello que el sujeto humano piensa de la objetividad espiritual e incondicionada de Dios es el pensamiento en otro, como otro, de la propia objetividad espiritual e incondicionada de la subjetividad humana. La *ex-posición* de la inmanencia del objeto de la religión en la formación esencial de la conciencia humana como autoconciencia es la vía para la develación consciente de la interioridad humana operada por la crítica al objeto religioso.

El objeto de la religión es un objeto de la conciencia. Es un objeto interior de la conciencia humana, primordial en su mediación para hacer consciente la interioridad inherente de la conciencia humana sobre sí; pues si hemos afirmado que el objeto religioso es un objeto para la conciencia, hemos sostenido que, como retorno, la conciencia misma es objeto para sí en la particularidad de ese objeto. En la conciencia del

objeto religioso el sujeto humano es un objeto de la autoconciencia, o en este objeto el sujeto tiene una conciencia de sí sobre sí. El objeto de la religión es la religión como objeto. Luego, la religión es una forma de conciencia donde el sujeto humano ha conquistado una conciencia primaria de su sí misma.

La religión es la forma de conciencia en que el sujeto humano ha desarrollado la conciencia básica de su sí misma. El elemento de la religión como forma y desenvolvimiento de la conciencia indica que, en un principio, el sujeto humano ha encontrado su sí mismo fuera de sí. La religión como forma de conciencia no es una conciencia sin más. El sí mismo que busca fuera de sí su afirmación, ha puesto en la religión su realidad esencial, debido a que aquello que el sujeto busca en la religión es la propia esencia de su ser. La historia de la religión como historia del des-envolvimiento de las formas humanas de la conciencia ha transitado por una consideración objetiva, positiva de la religión, a la ex-posición subjetiva de la objetividad de la conciencia religiosa. La consideración subjetiva de la religión revela que aquella objetividad divina del objeto religioso es, en su esencia como en lo esencial, la objetividad vuelta consciente de la realidad humana-social.

La religión es en el objeto religioso la objetivación de una forma de la conciencia. Aquello que es objetivación subjetiva en la religión no es únicamente un objeto esencial suyo, sino la esencia humana objetivada y vuelta consciente, de manera indirecta, en la conciencia de la religión. Tenemos que sobreentender una serie de cuestiones que sólo podrán tematizarse a su debido tiempo, esto es, cuando encontremos su vinculación esencial con la formación del discurso crítico en Marx. No podemos elucidar aquí por qué el Cristianismo guarda un nexo específico con el concepto propio de la religión, ni es posible que exponamos el porqué la religión cristiana es un momento un punto de no retorno en la historia del desarrollo de la religión como forma de conciencia esencial.

Es importante dejar claro que el Cristianismo, para Feuerbach, implica en su definición conceptual, la definición de un *comportamiento sustancial* del sujeto humano para consigo mismo. Este comportamiento sustancial hace referencia a que la esencia humana se tiene por realidad sustancial en el concepto mismo de la religión cristiana. El Cristianismo es una forma de conciencia en la que el sujeto humano se comporta para sí como para su esencia efectiva; sólo que en otro que no es la propia subjetividad humana. Aquello que es central en el Cristianismo, en primera instancia, es que aun cuando el sujeto humano tiene su esencia como el objeto de su realización en la esencia de otro, este tener sustancial de la esencia humana para sí, incluso atravesado por la enajenación y puesto como una enajenación de su ser, es un tenerse, una posición afirmativa de su ser en esta forma de religión como objetivación humana (Ibíd., p.26).

*Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana* (Ibíd., p. 27). Feuerbach avanza por dos flancos en la deducción de su discurso.

Un ser en oposición total jamás podría hacer de Dios un objeto de su saber objetivo; ni siquiera en su enunciación negativa. La teología reconoce de hecho que los predicados divinos son en un sentido general modalidades de ser de lo humano. El autor de la *Esencia* reconoce no ser original en este punto. La original radicalidad de su discurso yace en la declaración del cariz divino de la subjetividad humana. El sujeto humano es divino no porque se localice más allá del modo ordinario de acceso a lo real. La subjetividad humana es divina porque su esencia se juega en la fuerza, el poder incondicionado y absoluto de su fundamento de vida. Todo el pensamiento teológico previo jamás tomó el riesgo de predicar cosa tal sobre el sujeto de las determinaciones. Las determinaciones de la esencia divina son determinaciones predicables de la

subjetividad humana; mas no es el caso que las determinaciones de la esencia divina sean determinaciones del sujeto humano en cuanto subjetividad humana.

El materialismo en la *Esencia del Cristianismo* está pertrechado de un idealismo radical y crítico. No se echa de menos en este texto la ocurrencia de la escisión filosófica y tendencialmente programática entre sistema y método en la filosofía hegeliana, ni que se ha operado con esta escisión en la ex-posición crítica del Cristianismo. El acto irreligioso es la negación del sujeto de la religión, pero ¿qué es el acto de la negación de los predicados del sujeto? La recusación de las determinaciones del sujeto, esto es, de sus predicados, equivale a la negación en total de la esencia del sujeto. Una esencia carente de determinaciones, de modos de ser sí misma, es una esencia irreal, no-real, es una no-esencia.

Aquello para lo que nosotros es una reminiscencia, para Feuerbach que escribe esto años antes que Marx, es un atisbo. Recién aquí arribamos al núcleo del mensaje. La esencia determinada es la esencia objetivada. El ser objetivo, con predicados, es la esencia objetivada. No obstante, insistamos, ¿qué es la esencia? No es ni la esencia en su forma objetivada, ni la esencia como indeterminación. *Únicamente la esencia en la forma subjetiva, en su modo activo, puede ser la esencia en identidad consigo misma, y la esencia como actividad es la esencia como objetivación. La objetivación es la esencia: la esencia es actividad, su proceso de afirmación como objetivación.*

Aquello que es interesante del discurso de Feuerbach es que no únicamente se reduce a la trans-posición del clásico argumento ontológico de la filosofía medieval y moderna como prueba de la existencia de Dios. La trans-posición tiene un compromiso con la inversión de la inversión, y esta operación con la desaparición de la desaparición de la fuente humana-subjetiva en la teología-política. Esta crítica tiene por premisa una conceptualización inédita de la mediación, de la actividad, inclusive, del concepto clásico de *enérgeia*. La originalidad de esta postura reposa en la comprensión ontológica de la actividad humana real, en la articulación de la actividad humana en tanto eje de realización de lo real en total.

La existencia es una modalidad del ser para la subjetividad humana. La existencia es la premisa de todo ser. Pero el sujeto no es un ser sin más. El sujeto es una subjetividad humana efectiva. La existencia indeterminada no es la determinación del ser humano; el ser humano es el modo de su existencia. La existencia no es el *prius* de la existencia humana, y sí la existencia humana el *prius* del sujeto humano. La existencia humana es el modo de ser de la existencia en la subjetividad humana, y por tanto, la totalidad de atribuciones humanas son modos de su existencia, *de la certeza como de la realidad* de su ser. La esencia es la objetivación del ser esencial. La verdad del sujeto es la objetivación del sujeto. La objetivación es la esencia como actividad, su proceso de afirmación como objetivación.

La verdad del sujeto es su esencia, el sujeto como actividad, el sujeto que se afirma objetivándose y cuyo ser objetivado es su afirmación. Que *el atributo es la verdad del sujeto* sólo es comprensible si este predicado es el resultado de un proceso de objetivación, de formación del sí de la subjetividad humana como proceso afirmación, y cuando el atributo en su forma objetivada, como predicado del sujeto, es el retorno del sí de la subjetividad en el seno de la objetivación (ibídem, p.31). Exclusivamente un ser cuya entidad es un proceso vivo de formación puede valerle el *predicado* como garante, y la objetivación en tanto autodeterminación, ser la verdad de su existencia (ibídem, p.31).

La verdad del sujeto es su determinación, la subjetividad determinada. Esto significa simplemente que el sujeto sólo viene a ser con su determinación, en el resolverse de la autodeterminación. Si el sujeto *tiene su existencia y su realidad en su determinación*, esto ha de deberse a que la determinación va más allá del modo positivo de la objetivación (ibídem, p. 32). La determinación, el resolverse, este realizarse como proceso de formación, comporta que se ha puesto algo en la existencia y en la realidad, y que en esencia aquello que ha sido objeto de la posición es más que un mero objeto; en esencia, se ha puesto una modalidad de la existencia y de la realidad en el acto de determinación.

Debemos ir concluyendo y aterrizando la idea que nos ha comprometido línea atrás. En la relación sujeto predicado, éste puede comprenderse como el polo de realización efectiva del desarrollo, porque a partir de la *wirkliche verhältnis*, desde la inversión de la inversión, aquello considerado el predicado es en identidad consigo mismo el *sujeto efectivo*, —no meramente real, de la *empirische Wirklichkeit*. En esta relación efectiva —*wirkliche verhältnis*— el predicado es el sujeto, porque el predicado, la determinación o el atributo, es el sujeto que es resultado de un proceso vivo de formación, de su *autodeterminación racional*.

La identidad entre el sujeto y el predicado es siempre el saldo de un proceso de identificación inmanente y registrable en el mismo des-envolvimiento de la *cultura humana* (Ibídem, p.32). Esta conceptualización de la mediación sujeto-objeto ha emergido de una articulación del idealismo y el empirismo, tan singular como original. Esta originalidad descansa en la comprensión de que la propiedad, el atributo, en síntesis, la objetividad esto es, *la objetivación y el retorno al sí desde el fondo del acto de realización* —en tanto que proceso vivo y formativo— es el fundamento absoluto e incondicionado de la vida humana-política (Ibídem, pp.33-34).

La ontología articulada en el argumento ontológico feuerbachiano está comprometida con el desmantelamiento taxativo de la teología política que atraviesa la totalidad del discurso filosófico alemán. La raíz crítica de la *esencia de la religión* radica en que la visión de un *Dios personal* como un sujeto activo, en tanto agente moral y político, en el tenor de una subjetividad afirmativa de sí y del ser es, en lo esencial, una definición afirmativa —y en su apariencia únicamente la negación— de la realidad humana como una subjetividad agente, radicalmente humana y crítica. La *esencia de la religión* condensa en su núcleo crítico que la *actividad humana* es la *actividad suprema y realísima* (Ibídem, p. 40). No es únicamente que la actividad sea la dimensión incondicionada y absoluta de la realidad en total. Se trata aquí de la actividad con un predicado humano. La subjetividad humana como actividad, como proceso, en tanto acto de nacimiento de la existencia empírica, en suma, la actividad predicada en su sentido humano como esencia de la actividad; la actividad humana que es la actividad como tautología. Ésta es el fundamento incondicionado y absoluto.

La religión se funda en la revelación, en el ser revelado de su ser revelado (Ibídem, p. 25). La premisa de la crítica a la religión es la ex-posición de la esencia religiosa, en el ser develado de su ser revelado. La develación de su ser consigna que el sujeto es un sujeto humano objetivo. La objetivación del sujeto es la objetividad de su ser-objetivado; la totalidad de su ser, que es su ser como totalidad puesto ahí a la manera de un ser objetivo, como un objeto. La lógica fantasmática que atraviesa al objeto producto del acto de formación humana, pronto se apodera de esta objetividad automatizándolo.

Para Feuerbach la consecuencia se inmediateza, es como si el automatismo fantasmático del objeto también dominara sobre la propia lógica de la argumentación feuerbachiana, y fuera necesario que, como consecuencia, el objeto tuviera que arrogarse

una realidad autónoma para-sí. La religión es la objetividad del ser objetivado de la subjetividad humana. El ser objetivo de la subjetividad humana se ha desprendido del fundamento, se ha puesto a sí como lo fundamental, ha devenido no sólo sujeto sino también el fundamento de realización, y ha puesto a su ser original como un simple medio para su realización, tornando al sujeto efectivo —la *wirkliche verhältnis*— en el objeto de su objeto.

No obstante, la objetividad de la religión es irreductible, y tiene que ser considerada en su irreductibilidad a ser mero objeto de la formación objetiva humana. La religión y el objeto religioso también es un objeto esencial, una determinación efectiva en el acto como en el proceso de formación subjetivo. Dios, la matriz del objeto religioso, es la mediación esencial por la que el sujeto humano se tiene a sí mismo como el fin último. Aquí, al igual que en todo el recorrido en que nos hemos afanado, la determinación es esencial, no es exterior o un modo de ser externo a la cosa, y sí una determinación de la esencia. La interioridad inmanente consiste en que el Cristianismo, la religión como retorno del sí, guarda en su concepto, que Dios tiene por fin último *la salvación moral y eterna del hombre* (Ibídem, p.41). El sujeto tiene del lado del objeto religioso la salvación, aquello que del lado humano y efectivo de su objetivación es la liberación efectiva y total. En el objeto de la religión la subjetividad humana se tiene a sí mismo por objeto de su realización. La falla fundamental de este modo de relacionarse el sujeto consigo mismo y de esta relación con su fundamento consiste en que esta liberación se tiene en otro como otro. La libertad es la liberación como el retorno al sí desde la enajenación a la afirmación liberadora del fundamento. La superación de esta definición está definida por la relación de sí a sí del sujeto humano, esto es, por la coincidencia entre que la subjetividad humana se tenga a sí por el objeto de su realización y que el objeto de su realización sea la liberación del fundamento libre de la subjetividad humana.

Hasta aquí nos hemos enfrentado a la necesidad de dar un rodeo dentro del rodeo mismo, para establecer con claridad cuál es el lugar teórico-práctico del debate desde la cual Marx está deduciendo normativamente la posición del sujeto efectivo en el seno de la *relación efectiva*. *El desarrollo se opera siempre del lado del predicado*, sostiene Marx, porque el atributo, el predicado es el sujeto objetivado en el retorno del sí de su objetivación como proceso de formación. Ya veremos, al ritmo del propio desarrollo conceptual, cuál es este proceso de formación que define a la subjetividad, y junto a éste, el fundamento que la relación efectiva es como efectividad.

Podemos, ahora sí, referir aunque sea de manera abstracta aquello que Marx tiene por objeto central en su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. El desarrollo se realiza del lado del predicado, y esto sólo representa que la crítica de Marx declara taxativamente que el Estado es la *realidad efectiva de la relación efectiva*, sólo que con el asecún, de que esa realidad efectiva ha sido puesta por la propia relación efectiva como una realidad ajena, enfrentada, opuesta y tendencialmente destructora de la *relación efectiva*.

Ignoramos si para el lector de nuestro trabajo de investigación esta sea una idea trillada, sin contenido o carente de sentido. Sin embargo, este enfoque nos ha permitido ubicar nuestra lectura como una posición al interior de esta obra juvenil de Marx, y construir un mirador en su seno, que nos autoriza poner en cuestión las dos tesis básicas sobre el nexo de este filósofo de Tréveris con respecto a la sociedad civil y el Estado, como esferas normativas de la filosofía política moderna, y por tanto, con la vinculación general e intrincada, de Marx con el conjunto del saber filosófico político moderno. Será producto de la ex-posición idónea de nuestra investigación, pero aquí declaramos que Marx está operando una revaloración crítica de la sociedad civil y del Estado en la necesidad objetiva de su vinculación esencial, conceptual y recíproca.



Inéditamente, Marx descubre y elabora en el año 43 que el Estado es el concepto de lo político, la realidad política efectiva, la esencia política más propia de la sociedad civil, puesta por esta misma sociedad; pero puesta al margen de la sociedad civil. El Estado es la esencia política del sujeto humano, como sujeto humano, pero puesta en el Estado y desarrollada de manera ampliada en la esfera estatal, pero como libertad sustancial de la subjetividad humana como ciudadano, y no como subjetividad humana.

Apenas ahora hemos abierto el acceso al umbral que nos permite materializar el cuerpo de toda nuestra argumentación. Marx nunca fue un hongo en el bosque; fue siempre un integrante, central, de dos tradiciones peculiares del pensamiento filosófico político moderno. Estas dos tradiciones son el hegelianismo y el pensamiento revolucionario francés de la fracción iniciada en el año 1789. Para un filósofo admirador de la unidad orgánica como definición de la belleza, la vocación de la izquierda radical del neohegelianismo era la síntesis interior de ambas tradiciones en el fondo sustancial del hegelianismo del maestro.

Si se cree que Marx sólo ve a la sociedad civil en la ecuación de la sociedad civil cristiano burguesa, y que esta ecuación se despeja a través del teorema de la cuestión social, entonces, se está muy por debajo de Marx; pero también a la saga de Hegel. La cuestión social, de hecho, no tiene absolutamente carta de ciudadanía en la filosofía práctica de Marx. La ecuación de la cuestión social en el despeje de la de la sociedad civil con clave economicista, o es una lectura anómala de la obra de Marx, o es una sin-lectura de su obra; en particular, de este manuscrito inaugural del 43. O si se sostiene que este crítico de Hegel, por otro lado, está fuera del universo de la filosofía política porque recusa irreflexivamente la dimensión normativa básica elemental de la agenda filosófica moderna, esencialmente, debido a que abandona la cuestión del Estado, el tema del poder, las formas de gobierno, luego, de un problema verdadero se le torna en un pseudoproblema.

La revaloración crítica de la idealidad del nexo entre sociedad civil y Estado operada por Marx emergió del interior esencial del debate neohegeliano contra la teología política, la cuestión de la soberanía y la resignificación de la semántica radical del concepto de sociedad civil, su núcleo esencial, y su dimensión normativa revolucionaria. Será al inicio de nuestro siguiente capítulo cuando hagamos la inmersión al debate que definió la significación del propio neohegelianismo de la década entre 1830 a 1840, y que definió el giro de la escuela neohegeliana hacia su vocación radical de izquierda. El fermento de la posición marxiana del año 43 estuvo alimentado por esa polémica crucial dentro del hegelianismo, contra la restauración, y de modo esencial, contra la inmanencia restauracionista al interior del neohegelianismo.

La analogía, pero, esencialmente, la alegoría, fueron nucleares dentro de la metaforología del radicalismo de la izquierda hegeliana. La tesis a la que arriba Marx recién en el 43 está contenida, de modo abstracto y en un lenguaje teológico-político, en la *Esencia del Cristianismo* de Feuerbach. Enfatizar el origen, y destacar lo común, no debe convertirse en un obstáculo para que, en el seno de la unidad, aun así subrayemos la diferencia específica entre Marx y el autor de la *Esencia*. Esperemos un capítulo para desarrollar la diferencia esencial. Por el momento, es menester citar algunos pasajes breves del texto feuerbachiano, una vez más, para poder hacer el trabajo de traducción.

Recién comenzado el capítulo de la *Esencia*, Feuerbach declara: *La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma*

*de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones (Op. Cit. p. 47, 1971).*

El lugar al que llegó Marx, la revaloración de la que hemos estado hablando, se expresa de modo lógico-abstracto con la siguiente traducción: El Estado es la escisión del hombre consigo mismo; considera al Estado como un ser que le es opuesto. El Estado no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es el Estado. El Estado es el ser infinito, el hombre es el ser finito; el Estado es perfecto, el hombre imperfecto; el Estado es eterno, el hombre temporal; el Estado es omnipotente, el hombre, impotente; el Estado es santo, el hombre pecaminoso. El Estado y el hombre son extremos; el Estado es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones.

Otro pasaje es este: *“¿Cómo podría, por lo tanto, dudar de Dios, que es mi propia esencia? Dudar de mi Dios significa dudar de mí mismo. Sólo cuando se piensa que Dios sea algo abstracto, que sus predicados sean el producto de una abstracción filosófica, la destrucción, o sea la separación del sujeto y el predicado, entre la existencia y la esencia”* (Ibídem, p. 32). Queda así la traducción: ¿Cómo podría, por lo tanto, dudar del Estado, que es mi propia esencia? Dudar del Estado significa dudar de mí mismo. Sólo cuando se piensa que el Estado sea algo abstracto, que sus predicados sean el producto de una abstracción filosófica, la destrucción, o sea la separación del sujeto y el predicado, entre la existencia y la esencia.

Inmediatamente de este fragmento, Feuerbach argumenta: *“Pero el hombre objetiva en la religión su propio ser secreto. Es por tanto necesario demostrar que esta oposición, esta discordia entre Dios y el hombre, con que empieza la religión, es una discordia entre el hombre y su propio ser. La necesidad intrínseca de esta demostración, resulta ya del hecho de que si el ser divino, que es el objeto de la religión, fuera realmente otro que la esencia del hombre, no podría surgir esa desunión, esa discordia. Si Dios es realmente otro ser, ¿qué me importa su perfección? La desunión sólo tiene lugar entre seres que tienen diferencia el uno con el otro, pero que deberían y podrían formar una unidad, y en consecuencia, en realidad, son una sola cosa”* (Ibídem, p.47).

Según la misma lógica: pero el hombre objetiva en el Estado su propio ser secreto. Es por tanto necesario demostrar que esta oposición, esta discordia entre el Estado y el hombre, con que empieza la filosofía del derecho, es una discordia entre el hombre y su propio ser. La necesidad intrínseca de esta demostración, resulta ya del hecho de que si el ser estatal, que es el objeto de la filosofía del derecho, fuera realmente otro que la esencia del hombre, no podría surgir esa desunión, esa discordia. Si el Estado es realmente otro ser, ¿qué me importa su perfección? La desunión sólo tiene lugar entre seres que tienen diferencia el uno con el otro, pero que deberían y podrían formar una unidad, y en consecuencia, en realidad, son una sola cosa.

Exactamente aquello que Feuerbach está denunciando con su ex-posición es el núcleo básico de la crítica de Marx contra la filosofía del derecho de Hegel. Es decir, la idea real, el Estado, aparece como el sujeto frente al predicado que es la sociedad civil. La cuestión es que la sociedad civil es el predicado y como predicado es la esencia real. ¿A qué nos referimos? La sociedad civil tiene en la idea real o en el Estado, su esencia, pero la esencia estatal de la sociedad civil no es sino la esencia política enfrentada como una esencia extraña a la sociedad civil, y puesta frente a sí; ajena a sí en la forma de la vida estatal. No es que el Estado sea en cuanto Estado la esencia de la sociedad civil, sino la sociedad civil tiene en su ser, como determinación esencial el ser político, enajenado como Estado, como su propia determinación en la sociedad civil misma.

Por eso dice Marx que el desarrollo está del lado del predicado. En la ontología feuerbachiana y marxiana, con sus diferencias, Marx puede afirmar que el predicado es la esencia y el lado del desarrollo, porque aquello que el sujeto es, no es sino su predicado, el predicado es un ser subjetivo, es el modo de ser objetivo del sujeto; pero es el sujeto esencial. El problema con el Estado es que el predicado, lo político, es puesto como un sujeto independiente, el Estado como Estado y lo político, es ya una determinación esencial, una fuerza consustancial del sujeto real, que es la sociedad civil como sujeto político sustancial para-sí.

Regresemos al manuscrito de la *Crítica* para retomar el hilo de su desarrollo conceptual. Marx pasa al §269 sin detenerse en el § previo, sobre la *disposición política*. El silencio impuesto a este § debe conmover nuestra sorpresa y suspicacia. Este silencio se explica, en parte, porque el objetivo de toda esta sección es la *mistificación* lógica del *acto político*. No es necesario desarrollar el tema por el momento, pues es una cuestión que nos ocupa un tiempo en el próximo capítulo; empero, señalemos sólo una cosa en torno a esto del misticismo lógico.

Es como si el término *misticismo* fuera una de esas palabras que dicen todo sin decir nada. Esto no se debe a que su plenitud de sentido y significado vuelva difícil hallarle algún referente específico y positivo, sino porque ella misma está vacía, carece de significado, en apariencia. Como si misticismo fuera ella misma una autoreferencia mística. Pero para la juventud neohegeliana, Feuerbach, y Marx en lo particular, misticismo sí tiene una significación clara y distinta. El misticismo es un *resto*. Una remanencia trascendente en la plenitud inmanente de la inmanencia. Las reflexiones de Feuerbach sobre la *Filosofía positiva* de Schelling, y su desarrollo, en lo esencial, en la filosofía de la restauración de Sthal fue el camino para la identificación del misticismo. La fusión entre teología y filosofía, y en el marco de la conceptualización de lo político, entre teología política y filosofía del derecho es *el modo en que el misticismo aparece revestido con el manto de la razón* (Breckman, p. 120, 2001).

No disponemos del tiempo que se requiere para desarrollar la totalidad de la idea, tal y como ésta fue descubierta por Feuerbach; sin embargo, debemos señalar que los estudios feuerbachianos sobre el misticismo de la Filosofía positiva, esta fusión entre filosofía y teología, que en los terrenos de la política fue producto de la asociación conceptual entre *libertad y el ejercicio arbitrario de la voluntad*, con fundamento en una conceptualización teísta y personalista de la figura de Dios, orientó a Feuerbach a colegir una conclusión central. Se comprendió que la *Filosofía positiva revelaba un elemento intrínseco a la filosofía especulativa moderna* (Ibídem, p. 124). Es una idea bastante compleja que incluye todo un itinerario teórico-crítico en la filosofía feuerbachiana. Para reducirlo a un sola expresión, la definición de misticismo en esta fusión conceptual entre teología y filosofía, y en esencia, el revestimiento racional de elementos teológico-políticos en la filosofía moderna lo encontramos en la convicción de que *what made Hegel's philosophy irredeemably theological was its reliance on an abstract dialectic that reconciled thought and being one-sidedly in thought* (Ibídem, p. 125).

Marcado por el silencio, Marx advierte que el §268 no *tiene nada que ver con la argumentación lógica*, con el misticismo lógico y su *arbitraria* identificación entre pensamiento y realidad. No obstante, creemos que aun bajo esta condición, Marx nos permite atisbar que en este § se encuentran las dos tendencias contra-puestas en el seno de la filosofía hegeliana del derecho: el reconocimiento de la *wirkliche verhältnis* —relación efectiva— unido a su falsificación por vía de la *política del concepto*. Primero señalemos lo que Marx dice, y luego elaboremos el §, como es ex-puesto por Hegel en el *Compendio*.

El §268 versa sobre la figura subjetiva del *patriotismo*, la *disposición política*. Marx presenta la cosa del modo siguiente. El patriotismo es la *disposición*, si se quiere el *impulso*, —*trieb*— el ánimo y la forma de formación producto de las instituciones políticas y sociales del Estado, que son las formas donde se produce y re-produce el cultivo de la *disposición* y la *disposición* al cultivo de la subjetividad humana racional de esas y en esas figuras institucionales. Hegel elabora la cosa desde el punto de vista institucional, del Estado como la sustancia y el fundamento que funda en su autodeterminación racional esta *disposición* en la subjetividad racional de la ciudadanía patriótica; pero Marx declara algo desde otro lugar de la *justificación* racional normativa. Marx insiste en la inversión que la *idea lógica* opera sobre el fundamento incondicionado, la *relación efectiva*, y enfatiza la *dialéctica* entre las instituciones y la *disposición* patriótica en la *reflexión de su determinación*: *si bien Hegel la presenta “solamente” como “resultado de las instituciones existentes en el Estado, en las que se da realmente la racionalidad” mientras que a la inversa, estas instituciones son, al mismo tiempo, una **objetivación de la mentalidad política*** (Op. cit., p. 325, 1982).

La argumentación de Hegel en este § es bastante interesante y genuina a nuestro modo de entender la cosa, porque en realidad, toca puntos con los que Marx no está tan en oposición, y sí en una afinidad conceptual. Una cosa sabemos hasta aquí. *La disposición política, el patriotismo es el resultado de las instituciones existentes en el Estado* (Op. cit., p. 387, 1999). ¿Por qué es este resultado? Hegel define que lo es, porque la disposición política, este *impulso* o este *ánimo* orgánico e interior es *en cuanto certeza que está en la verdad* (Idem). Si esta disposición fuera *mera* certeza, una certidumbre *unilateral*, sería la *certeza meramente subjetiva* [que] *no es producida por la verdad y es sólo una opinión*. (Idem). Esta disposición política es la certidumbre elevada a la verdad justo porque es el impulso político interior que encuentra su *verdad*, su objetividad en el proceso que la vuelve inteligible. Es *resultado de las instituciones existentes del Estado*, y su verdad, su objetividad, es este proceso de formación vivo que la constituye, proceso que tiene su conciencia realizada en esta disposición, pues, como señala el propio Hegel, *el lugar en el que la racionalidad está efectivamente presente, racionalidad que recibe su confirmación con el obrar con-forme*<sup>18</sup> *a aquellas instituciones* (Idem).

La certidumbre que *ha hallado la razón*, esto es, que ha sido *elevada* a la verdad, al proceso institucional que la hace necesaria y la vuelve inteligible como producto de la formación sustancial, es la *confianza* como disposición política. La confianza que es esta disposición, como este *impulso* —*trieb*— interior comporta que *well-disposed citizens will what the state wills because they are confident that their own true freedom and interests are contained in the state’s substantial —i.e., universal, but particularized— interests* (Op. cit., p. 500, 2001). Hasta aquí Hegel desarrolla la base que Marx torna en objeto de una crítica, aunque de soslayo, y que le permite introducir una nota comúnmente desapercibida.

¿Qué es lo interesante de esta *disposición política*, de la confianza? Citemos a Hegel, porque la clave yace en su ex-posición: *Esta disposición es en general la confianza [...] la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y fin de otro —aquí el Estado— en cuanto está en relación conmigo como individuo. [...] este otro deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre en esta conciencia* (Op. cit., p. 387). La confianza contenida en la certeza que ha sido *elevada a la verdad* es una forma de conciencia, en la cual el interés del sujeto individual, no únicamente en cuanto mero interés particular volcado a la finitud, sino en

---

<sup>18</sup> Análisis nuestro.

cuanto y por cuanto interés *sustancial* del individuo que actualiza esta sustancialidad porque quiere la *infinitud* tiene *contenido, preservado y re-producido* su interés en el Estado.

El Estado, este **otro**, no es el elemento de la **finitud** del individuo particular y de la actualización de su interés. Este **otro** no es una limitación, una dimensión ajena que extraña y enajena el interés del sujeto particular, que en su dinámica ponga al sujeto como *ser-para-otro*, como *medio* para la realización del interés que define la vida de la esfera estatal. Para Hegel, el Estado es la idea desarrollada del *principio del Cristianismo*. Digámoslo con el mismo sentido de los términos de Hegel, pero enfatizamos su materialidad trascendental. *De esta manera*, esta limitación —el Estado—, o esta finitud, este ser-para-sí que pone al individuo como *ser-para-otro*, deja inmediatamente de ser *una limitación* como la limitación del ser subjetivo-individual, porque en la *mediación* que el Estado es en cuanto constitución política, el organismo político del Estado es de manera afirmativa la *infinitud* en la inmanencia del ser inmanente, la trascendencia positiva de la limitación. Es el ser *libre en esta conciencia* porque se define como la infinitud que ha nacido de la finitud de su ser, la disolución de la trascendencia en el seno del ser inmanente y su verdadera infinitud conquistada.

Entendamos el modo en que el *principio del Cristianismo* se desarrolla superando la dualidad, en la escisión de lo finito y lo infinito del modo siguiente: *así como el Estado es racional en cuanto realiza y tiene como meta la libertad individual, lo universal que él es se mantiene, reproduce y desarrolla como racional porque es sabido, reconocido y querido como tal por los sujetos; éstos hacen lo que hacen tanto con conciencia de su leyes e instituciones como con la disposición de ánimo y la confianza de que de esa manera no sólo ellos como individuos particulares logran su satisfacción y realización sino que con su saber, querer y actuar contribuyen a realizar la comunidad ético-política como tal. Los individuos se orientan así a lo universal* (Op. cit., p. 148, 2011).

El *principio del Cristianismo* tematizado en este §268, y que Marx sólo ha glosado de soslayo, en realidad no es ni ajeno ni extraño para Marx, pues lo que Hegel está refiriendo aquí como esta *relación* donde se supera el *dualismo* de infinitud y finitud es, justa y exactamente, el concepto marxiano que hemos desarrollado paso a paso hasta este punto: la *wirkliche verhältnis*, la *relación efectiva*. Párrafos atrás sentamos la declaración de que Marx está localizando su discurso crítico en un lugar otro de la justificación normativa; localización diferenciada taxativamente a la ubicación normativa hegeliana. Para Marx esta dualidad entre infinitud y finitud tiene que ser superada, y la aportación hegeliana es un paso hacia el frente que ha fracasado en su compromiso programático. Marx es muy preciso, y ubica este lugar de la justificación normativa de su discurso desde el polo de la *relación efectiva* —la *wirkliche verhältnis*. Esto significa, que la disposición política, aquí el patriotismo —cosa que por demás no era de mucho interés para nuestro autor— *no es el resultado de las instituciones existentes en el Estado* (Idem); al menos no, del modo unilateral en que Hegel ex-pone la lógica de la cosa.

La *relación efectiva*, —*wirkliche verhältnis* como ubicación teórico-práctica de la autodeterminación racional— es para el caso de *la mentalidad política*, señala Marx, el que *si bien Hegel la presenta “solamente” como resultado de las instituciones existentes del Estado, [...] mientras que a la inversa, estas instituciones son, al mismo tiempo, una objetivación de la mentalidad política* (Op. cit., p. 325, 1982). Para que se entienda, Marx está argumentando y definiendo su declaración desde una localización otra de la justificación normativa de lo político. Está ubicando el acto propio de autodeterminación de la razón práctica en una dimensión normativa otra de su realización. Marx tiene la convicción de que la *disposición política*, el patriotismo, no es un mero resultado de las

instituciones del Estado. La verdad de la certeza de esta disposición política no es, como objetividad, el proceso de autodeterminación del Estado que es, en su realidad, *la idea en el acto de su autodeterminación*.

La disposición política no es un **solamente** frente a las instituciones del Estado; tampoco éstas lo son. El individuo, y la realidad sustancial del Estado, y por ende, el individuo y la unidad de la diferencia de su interés sustancial y particular, es la realización de esta individualidad racional en la inmanencia del ser inmanente, donde el individuo, esta subjetividad humana racional, tiene en el Estado su interés particular realizado como su interés sustancial. *El ser libre en esa conciencia*, que es la *conciencia de que el Estado* es su universalidad realizada, y, así, pues, la conciencia de su libertad sustancial en acto, se debe a que la disposición política tiene el acto de su **objetivación** en el propio acto de su *auto-objetivación*, y la *relación efectiva* es su constitución racional en el mismo acto de su autoconstitución, pues en la *relación efectiva*, aquí, la disposición política, se tiene a sí misma como objeto de su propia realización.

Marx define de soslayo lo que es la *relación efectiva*. Cuidado, no estamos diciendo que la *disposición política* sea la relación efectiva. Afirmamos que la disposición política es, desde la *relación efectiva* como plano normativo de autodeterminación y justificación racional, el sujeto cuya objetividad son las instituciones del Estado. *Esta instituciones son una objetivación de la mentalidad política*, y esta disposición racional se **objetiva** en este acto de **objetivación**, pero este acto no es sino la mentalidad como **objetivación** y como este acto, es esta actividad. Así, pues, la **objetivación** es el acto de la **auto-objetivación**, y el fundamento es este mismo proceso de formación que es ella y que ella es como retorno del sí y de su inteligibilidad en este proceso de formación y **autodeterminación racional**. Este acto de *autodeterminación racional* es la *relación efectiva*. *Virkliche verhältnis* como el proceso que la vuelve inteligible y que es este acto de lo político como proceso de formación y autofundamentación racional.

Hegel ha mostrado dos cosas a la vez. El Estado no es *otro* que el ciudadano en la actividad política. El estado no es la *finitud* o la *limitación* de la vida ciudadana, sino el Estado, en esta disposición o impulso hacia la objetividad del Estado, como una pasión racional por lo sustancial y lo universal que es la esfera estatal, es la vinculación esencial y conceptual entre lo finito y lo infinito, la exhibición de que la escisión es aparente, y es real y efectiva la infinitud inmanente a la propia finitud y su proceso de formación. Pero ha exhibido también que la *escisión es la forma de la unidad*, y que esta universalidad, que no es otro en cuanto un *límite*, es la *des-realización* de la *realidad efectiva* de las esferas de la familia y de la sociedad civil, y la vida particular como esfera humana racional de formación.

Marx ha mostrado una única cosa en su unidad. La particularidad y la universalidad han nacido de un mismo proceso de formación y autofundamentación racional. Un polo no tiene que ser su des-realización, para con la des-realización de su ser realizar la realización del *otro*, no como *finitud* y *limitación*, sino como universalidad inmanente. Para Marx no se trata de que *este otro deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre en esta conciencia*. La libertad se produce con el acto de producción que la vuelve inteligible, esto es, con la autoposición del ser finito como ser infinito, donde el otro del ser finito, el ser infinito, no es su otro, sino sí mismo en el acto de su autodeterminación y autofundamentación racional.

Dos tesis son falsas de la argumentación hegeliana, y que Marx rebate con este concepto de la *relación efectiva*. En la inmanencia postulada como realización del *principio del Cristianismo*, el Estado es el ser infinito; el hombre es el ser finito. Desde el

plano de la *relación efectiva* como acto de autodeterminación racional, el Estado, este ser infinito que condensa la universalidad concreta del concepto de lo político como su *realidad efectiva*, no es el *otro* de la finitud del ser humano. La *relación efectiva* devela que el ser infinito es el ser infinito del ser finito, la inmanencia del ser inmanente, el poder poner el fundamento de vida comunitario como acto de su autofundamentación racional en la inteligibilidad de este mismo acto de autofundamentación como actividad.

La pretensión de validez y la ubicación del lugar teórico-práctico de la justificación normativa de Marx está en las antípodas de la localización hegeliana. La pretensión de validez y su justificación normativa se ubica, para Marx, en la *idea desarrollada* de la *relación efectiva*, cosa que nos falta aún tematizar. Esta *relación efectiva* es el concepto de lo político como el acto y la actividad en acto de la autodeterminación y la autofundamentación racional. Hegel, en otro plano normativo, sitúa la justificación racional y su pretensión de validez en el derecho como *realidad efectiva* de la libertad; en la *idea del derecho*, que en cuanto *espíritu objetivo es la idea absoluta* [sin desarrollar] *que está siendo sólo en-sí* (Op. cit., p. 523, 1999). La unidad de pensamiento y realidad que la juventud neohegeliana tanto criticó en su maestro, nos remite al compromiso **sistemático** que se carga al programa hegeliano de superación de la noumenicidad de lo real, subordinando la pretensión validez de la filosofía del derecho a la pretensión de validez de la lógica en tanto acto de autodeterminación racional del espíritu.

Denunciar la falsificación de la lógica de la cosa, la inversión entre sujeto y predicado, la *hipóstasis* de la idea lógica, la falsificación de la autodeterminación racional como proceso de autofundamentación y la *tran-sustanciación* operada con la inversión interior e inmanente a la estructura ontológica de la propia sustancia de lo político y su acto formativo es un listado que define la agenda filosófica de Marx en el año de 1843. Marx logrará ex-poner dos cosas que la filosofía neohegeliana de izquierda había exhibido por separado, y que él ha podido elucidar en su unidad. La *tra-sustanciación* de la crítica y del saber filosófico real en el la idea del derecho como *concepto del espíritu absoluto* que quiere como *idea abstracta* ser el momento subordinado de la *autodeterminación de la razón* como *subsunción real y formal* a la lógica, se unifica en un único acto, con la *tran-sustanciación* del *acto de lo político* al Estado y su poder ejecutivo. Dicho de manera afirmativa, la tran-sustanciación es la subsunción en la forma como en la realidad del *acto de lo político* al poder ejecutivo de la lógica y del Estado, en esencia, al modo en que los *dictados* de la lógica subsumen al Estado y a su acto constitutivo, a la pretensión de validez sistemática de la lógica.

Evidenciar la articulación de esta unidad entre la cosa de la lógica y la lógica de la cosa como el acto de una única actividad de inversión y *tran-sustanciación* del fundamento de vida comunitario no es una tarea ardua. La interrogación sobre el lugar teórico donde Marx se formuló la pregunta es la forma de responder para nosotros a la cuestión. Mientras toda la filosofía neohegeliana se enfrentó a Hegel en los lugares del debate metafísico y teológico de su pensamiento, es decir, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* a las que ellos mismos asistieron, Marx —quien no asistió—, por su lado, lo hizo en la *Filosofía del derecho*, donde la unificación de la pretensión de validez lógica y política es la articulación de un núcleo temático de una productividad tremebunda y una vasta problematicidad.

*Tran-sustanciación* dice relación a un acto de *inversión* del orden lógico-natural de formación de la sustancia y de su vida sustancial, su acto de formación y autodeterminación racional. La crítica marxiana se endereza a la filosofía hegeliana en general, a su programa filosófico en conjunto, y a su vertebración esencial. Esta inversión de la lógica de la cosa por la cosa de la lógica se entrevera con el objetivo *sistemático* de

la filosofía hegeliana en general. Marx ha sellado con el silencio el § 269, porque él quiere enfatizar la *tran-sustanciación* operada por la lógica con su compromiso programático.

*La aplicación —anmendung— de estas categorías lógicas merece una atención muy especial* (Op. cit., p. 329, 1982). Con esta enunciación Marx declara todo sin decir mucho. El problema está aquí. Podríamos parafrasear: *la aplicación de las categorías lógicas es lo único que interesa a Hegel*. Marx es un neohegeliano que conoce de lo que está hablando. Aunque el término de *aplicación —anmendung—* es un tanto un cuanto *externalista* para la naturaleza de la cosa —nos referimos a la lógica— Marx nos está expresando que el objetivo de toda la filosofía del derecho es la *aplicación* de las categorías lógicas a la filosofía del derecho, para ser en cuanto la idea desarrollada del derecho y de la libertad, esto es, en cuanto espíritu libre, la propia *aplicación* de la filosofía del derecho y su proyecto al programa general y específico de la lógica y la idea de la autodeterminación racional.

Con la *aplicación de las categorías lógicas* Marx hace referencia al compromiso *sistemático* que determina al programa hegeliano, y en lo específico, a su *Compendio de filosofía del derecho*, esto es, a la reducción de la filosofía del derecho y su concepto de lo político, al despliegue y des-envolvimiento del espíritu práctico como acto de autodeterminación racional, y su repliegue en la inmanencia teórica del sistema a ser un simple *momento* del acto concreto de *autodeterminación* y *autofundamentación* racional de la lógica.

Si se pone en duda lo que decimos, advirtamos lo siguiente. Las categorías lógicas en su proceso de formación y autodeterminación racional son el objeto esencial y crítico de la lógica de Hegel. La mayor virtud del pensamiento hegeliano, su *crítica* radical a toda *pre-sub-posición* deviene su mayor defecto, pues su compromiso *sistemático* lo saca de su compromiso *programático*. La hipertrofia de la razón lleva a Hegel al efecto oximorónico de su sistema. *La totalidad hegeliana, del orden del sujeto, en la que junto con la materialidad se han terminado por suprimir las contradicciones objetivas, tiende entonces a formalizarse, a hipostatizarse, remitiendo a una unidad de índole lógica, exterior a lo empírico, pero no trascendente* (Op., cit., p. 199, 1987). Según el código de encriptación del sistema hegeliano, el objeto esencial y básico es la *autofundamentación racional*. Como un avance frente y en oposición al kantismo, Hegel concibió que la superación de la noumenicidad de lo real sólo es posible si en la unidad de ser y pensamiento se hace corto circuito con la *pre-sub-posición* de su unidad. La unidad debe ser sometida a crítica, y con este acto someter al pre-sub-puesto a una posición crítica que exhiba la raíz de la unidad como unificación. Ésta es su mayor virtud.

Al respecto: *Hegel estima que la justificación de sus propias operaciones [...] por el pensamiento puede lograrse únicamente si las categorías surgen inherentes al propio pensamiento. Y, en la medida en que éste las genere por su necesidad intrínseca, las categorías son a la vez, sus propias determinaciones* (OP. cit., p. 67, 2012). El capítulo 1 fue una revisión importante sobre el concepto hegeliano de la *autodeterminación racional* como acto de *autofundamentación* de la razón. Ahí señalamos que el mismo acto de *autodeterminación* del espíritu en cuanto teórico es el mismo acto de *autofundamentación* en cuanto espíritu práctico. Retrotraigamos una idea más. El primer § de la *Filosofía del derecho* inicia ex-poniendo, que *la ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización* (Op. cit., p. 65).

Además del significado que ya hemos explorado con su elucidación en el capítulo precedente, debemos tener en cuenta que lo que es declarado en este capítulo, como apertura a todo el *Compendio*, es que la *Idea de derecho, el concepto del derecho y su*



*realización*, es decir, el concepto de libertad que es el concepto de *autodeterminación racional* en cuanto *idea desarrollada* del espíritu práctico es **solamente** el concepto del *espíritu absoluto* (Op. cit., p. 520, 1999). Este es su mayor defecto.

¿Qué significa esto? Premisa 1: hemos aceptado que el acto de *autodeterminación* del espíritu práctico es el mismo acto de *autodeterminación* del espíritu teórico. En esencia, que el acto de la *autodeterminación racional* es la razón como actividad, en tanto *autofundamentación*.

Premisa 2: también declaramos que la voluntad, el espíritu práctico, en cuanto pensamiento, esto es, la voluntad como unidad de voluntad y pensamiento, por ende, como voluntad libre sustancial, como pensamiento, es el acto de *autodeterminación racional*, y como ciencia<sup>19</sup>, *la Idea del derecho*, es decir, *el concepto del derecho y su realización*.

Premisa 3: esto que es el espíritu práctico, y que en su realidad es el espíritu libre, o sea, *la voluntad libre efectivamente real* [que]<sup>20</sup> *es la unidad del espíritu teórico y práctico* [y que es]<sup>21</sup> *esta determinación universal* [que]<sup>22</sup> *solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se piensa, sabe* —es ciencia—<sup>23</sup> *este concepto suyo y es voluntad como inteligencia libre* (Op. cit., p. 519, 1999).

Premisa 4: que *la ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho* y esto es lo que el espíritu objetivo es, o sea, *el espíritu que se sabe* —esta es la ciencia filosófica del derecho—<sup>24</sup> *libre y se quiere como este objeto suyo, [...] tiene a su esencia como determinación y fin, es primeramente y en general la voluntad racional o la idea en sí y es, por tanto, sólo el concepto del espíritu absoluto* (Ibídem, p. 520).

Premisa 5: dos modos de expresar la cosa definen al espíritu objetivo, si se quiere, al concepto del derecho y su realización. El espíritu objetivo, que es **sólo** el concepto del *espíritu absoluto*, es la *idea abstracta*, (Idem, §482, p. 520); y en su otro modo, la *idea absoluta* (Ibídem, § 483, p. 523).

Premisa 6: el espíritu objetivo, en tanto *idea abstracta*, es el mero *ser-ahí* del proceso de autodeterminación racional, que *está existiendo* [...] **solamente** en la *voluntad inmediata*; es el lado de la existencia de la razón (Idem), que aunque como espíritu práctico es [**también**] *la actividad de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la idea es realidad efectiva: espíritu absoluto* (Idem).

Premisa 7: volteemos el argumento hegeliano para mostrar su sentido real. El espíritu objetivo es **idea abstracta** que aunque como espíritu práctico es **también** autodeterminación racional es **solamente** el lado de la **existencia** de la razón, es decir, que en cuanto esta **actividad de desarrollar la idea** es **existencia**, es **solamente** el despliegue como **existencia** en cuanto **existencia** de la **idea**, y por tanto, **solamente, idea abstracta**.

Premisa 8: el espíritu objetivo, como idea absoluta, es esta **actividad de desarrollar la idea**, pero que **está-siendo sólo en-sí**; por cuanto el espíritu está así

---

<sup>19</sup> Como ciencia significa como pensamiento que se sabe.

<sup>20</sup> Agregado nuestro.

<sup>21</sup> Agregado nuestro.

<sup>22</sup> Agregado nuestro.

<sup>23</sup> Agregado nuestro.

<sup>24</sup> Agregado nuestro.

sobre el suelo de la **finitud**, su **racionalidad** efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del **aparecer exterior** (Ibídem, §483, p. 523).

Premisa 9: el espíritu objetivo, como idea abstracta y como idea absoluta es lo idéntico a sí mismo en tanto **finitud** del espíritu absoluto, esto es, como limitación del espíritu y su praxis. Verifiquémoslo. Para comprobarlo, sólo hagamos una traducción terminológica, finitud por existencia y viceversa. Así veremos que Hegel está diciendo exactamente lo mismo, y con esto, está exhibiendo la *finitud* intrínseca al espíritu práctico.

Premisa 10: el espíritu objetivo, como idea abstracta, está siendo en la **finitud** otra vez **solamente** de la voluntad inmediata; es el lado de la **finitud de la razón** [...] La idea **aparece** así **solamente** en la voluntad que **está existiendo**, pero que es también la actividad de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como **finitud** que en cuanto **finitud de la idea** es realidad efectiva: espíritu absoluto.

Premisa 11: ahora, del otro lado de la relación, *el espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que existe en la finitud sólo como finitud; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la existencia, su racionalidad efectivamente real<sup>25</sup> retiene en ella misma el aspecto del aparecer finito.*

Para finalizar, concluyamos: se ha visto que el acto de **autodeterminación racional** es el mismo **acto de autodeterminación de la razón** en su sentido teórico. Esto es, que la razón en cuanto teórica es práctica y siendo esto es teórica. No obstante, el acto de **autodeterminación y autofundamentación de la razón** como idea desarrollada de la **praxis**, comporta en Hegel que el espíritu libre en la formación del espíritu objetivo —que es la ciencia filosófica del derecho y que tiene por objeto *la Idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización*— es **solamente la finitud, la limitación de la praxis** que es la actividad de desarrollar la idea y de poner su contenido, el acto de autodeterminación y autofundamentación de la razón. Por lo tanto, el derecho, su idea y su ciencia, son **sólo un solamente frente a la autodeterminación de la razón que es la aplicación de esta categorías lógicas<sup>26</sup>**.

Seamos enfáticos todo lo que podamos, y aun más. Parte esencial de la argumentación marxiana está aquí. Si se acepta que el acto de autodeterminación

---

<sup>25</sup> Por su racionalidad efectivamente real debe entenderse que el espíritu objetivo, como momento del desenvolvimiento del espíritu absoluto, y por tanto, como el espíritu libre que en cuanto espíritu práctico, y en este caso, objetivo, esto es, como derecho y realización de la idea de esta ciencia que es la libertad, es como aquella y en tanto aquella racionalidad, el acto de autodeterminación racional, de autofundamentación de la razón, sólo que en cuanto objetivo, no únicamente se halla sobre el suelo de la finitud, sino sometido al suelo de la finitud y de la limitación, donde el espíritu absoluto sólo se tiene a sí mismo como concepto, pero no como la idea desarrollada de su ser, pues su ser no es el ser del derecho, sino el ser de la lógica, y la autodeterminación racional puesta como idea para-sí en este terreno —no en este suelo— es la efectiva autodeterminación racional de la razón. La razón que ha hallada la razón, que ella misma es el fundamento, o la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad.

<sup>26</sup> Al respecto: Hegel apunta a la comprensión y exposición de las contradicciones de la realidad, a derivar lo universal de lo particular, superando la accidentalidad de éste al tiempo que confiriendo contenido a aquél. Pero en ese proceso las contradicciones de lo real tienden a resultarle inmanejables en vistas a la ción. En este punto la totalidad recae en el formalismo, y con él en esa modalidad no trascendente de la religión, de tanta significación teórica para Alemania. Hegel, que se burlaba de la restauración kantiana de la religión, se ve obligado a repetirla. Supera los dualismos kantianos —que orillaban a una ética del imperativo categórico— en su dialéctica, pero termina por no encontrar en la realidad **el principio de unificación**, de la totalidad. La totalidad debe entonces, por un lado, hipostatizarse, hacerse exterior a la particularidad y a la singularidad, sucumbir al logicismo, al idealismo acrítico según la caracterización de Marx. Y correlativamente, por el otro lado, al exponer el real estado de cosas legitimándolo y absolutizándolo como realización de la razón, debe al mismo tiempo, tener como contenido al positivismo acrítico (Op. cit., p. 199, 1987).

racional del espíritu práctico es el mismo acto de autodeterminación racional del espíritu teórico, y si se concede, que el espíritu objetivo es ya la idea absoluta, pero que está siendo sólo en-sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, el espíritu absoluto que se halla a sí mismo **limitado**, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del **aparecer exterior**, luego, en este **aparecer exterior**, dicho de otro modo, el **espíritu objetivo** como **idea absoluta sólo** como **fenómeno**, como derecho, es autodeterminación y autofundamentación racional, y por tanto, como autodeterminación racional, es **solamente el fenómeno de la autodeterminación de la razón que es la lógica**.

Esta definición tiene toda la razón, así es, y no podemos estar más de acuerdo, *la lógica debe ser la ciencia en la que todas las determinaciones del pensamiento son investigadas y mostradas en su necesidad interna. La realización de este propósito crítico es la Lógica de Hegel* (Op. cit., p. 67, 2012); pero para la realización de este propósito crítico, si se ha puesto a la **autodeterminación de la razón** en tanto **espíritu práctico** como **solamente medio** para la realización de la autodeterminación del espíritu teórico, entonces, *la realización de este propósito crítico es la des-realización del propósito crítico de la filosofía del derecho de Hegel*.

Analicemos más en detalle este acto de subsunción formal y real de la autodeterminación racional del espíritu práctico a la autodeterminación racional de la lógica como praxis de autofundamentación de la razón.

Regresemos sobre nuestros pasos al momento del desarrollo de la *necesidad en la idealidad* operada en el §267, para así comprender el sentido de lo que Hegel ex-pone en torno a la *constitución política*, y, por último, retomar el hilo conceptual de la crítica marxiana. El espíritu libre se despliega como *Constitución*, unidad del Estado formada por sus instituciones, *así como de la confianza y disposición de los individuos respecto de él*. En su esencia, el desarrollo del espíritu libre aquí alcanzado en esta formación de la Constitución es ya *en-sí la unión de libertad y necesidad* (Op. cit., § 265, pp. 385-386, 1999). La objetividad o la *realidad efectiva* del espíritu libre que es interior a la *Constitución política* como proceso de formación es la *necesidad* que se realiza en la *idealidad*, pero donde esta es la objetividad propia del proceso *interior* que la *Constitución* es; *Constitución* como *realidad efectiva* del proceso de autodeterminación racional de lo político. La objetividad y la *realidad efectiva* como concepto de la *autodeterminación racional* como praxis —autofundamentación del espíritu práctico en cuanto espíritu libre— es la superación afirmativa de toda escisión y dualidad entre necesidad y libertad, pues únicamente en este proceso, y en tanto realidad y objetividad del mismo como acto de formación, es que *aquella necesidad existe igualmente para-sí en la figura de la libertad* (Ibídem, §266, p. 386).

*Necesidad en la idealidad* es un *alias* para el concepto de *autodeterminación racional* como concepto del espíritu práctico. Dicho con Hegel: *la necesidad en la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma* (Ibídem, §267, p. 386). Anticipémonos con un mero análisis lógico. El objeto es la *necesidad en la idealidad*, y esto se define como *el desarrollo de la idea dentro de sí misma*. El desarrollo de la idea es la idea en desarrollo. El desarrollo de la idea es la idea dentro de sí misma, el desarrollo de la idea que es la idea misma, como desarrollo, dentro de sí misma, y es el ahondamiento de la idea en la idea misma, lo que la idea misma es, como ella y como desarrollo, y que dentro de ella misma es la idea, como *necesidad* y como idea. El desarrollo de la idea dentro de ella misma porque es la inmanencia dentro de la inmanencia, o la inmanencia total del desarrollo de la idea, que es la idea misma como inmanencia del desarrollo dentro de ella misma.

Existe una nota esencial de la *sustancia*: la necesidad. Sustancia es lo que existe en y por sí mismo y que no necesita de otro para ser. El ser de su ser es la sustancia misma, es algo que le subyace, pero que ella misma es. La cosa resulta, quizá, un poco más compleja con una ontología y una lógica como la Hegeliana; el mismo caso para la ontología política de Marx.<sup>27</sup> *La acción de la voluntad es causa de sí, aquello que se despliega en función de su propia necesidad y de ninguna otra cosa* (Op. cit., p. 273, 2014). Y el núcleo es lo siguiente: *entonces esta necesidad se trueca en libertad* (Idem). *Autodeterminación racional o autofundamentación* es, en cuanto concepto normativo de justificación y legitimación objetiva racional, un concepto de la razón como realidad *sustancial*.

Hegel define este proceso de una manera brillante. Sólo existe un modo para comprender que la necesidad se trueca en libertad, y que esta necesidad absoluta como necesidad libremente producida y creada es la nota esencial de la *autodeterminación racional* como proceso sustancial de autofundamentación. En la *Enciclopedia* se razona: *esta verdad de la necesidad es así la libertad, y la verdad de la sustancia es el concepto [...]* (Op. cit., §158, p.242, 1999). Veamos las cosas del modo siguiente, en realidad desde los dos lados de la relación. Con un sentido profundamente contra-empírico, la dualidad entre necesidad y libertad, la realidad de un mundo de la necesidad, natural, reglado y fundado en la sujeción a la serie de condicionantes y condicionados frente y en oposición a una realidad nouménica sujeta al fundamento incondicionado de una libertad trascendental es inoperante cuando se piensan las cosas desde este plano de justificación normativa.<sup>28</sup> Hegel ha disuelto la escisión entre finitud e infinitud, y del mismo modo y con la misma operación, disuelve en su interior la escisión entre necesidad y libertad.

*La verdad de la necesidad es la libertad*, porque la objetividad de la necesidad no es su separación frente a la libertad en la forma de un mundo nouménico, como una trascendencia inmanentemente producida. La libertad es la verdad de la necesidad porque la libertad es la actividad en acto, *la actuosidad* o la **praxis** que es la objetividad autoproducida del acto de *autodeterminación racional*. La necesidad puede ser; pero la necesidad sólo es, en un sentido sustancial, como necesidad producida en un acto de autoproducción, que es producción de la necesidad en la producción de la necesidad de la autoproducción como inmanencia de la **acción recíproca**, y por ende, de la producción total de toda necesidad, que es libertad. La verdad de la necesidad no es un atributo; es una atribución, una predicación o una objetivación, resultado de un proceso de formación. Es este mismo proceso como forma de formación de lo real. Va de nuevo, *la verdad de la necesidad es la libertad*, y el barrunto de esta expresión lógica indica aquello que es *la*

---

<sup>27</sup> Sólo una cuestión al respecto. Como sabemos, la lógica hegeliana es todo menos una lógica formal. Lógica para Hegel es Ontología. Lo hemos expresado a lo largo de nuestro trabajo, en el capítulo, y es importante recordar que si se puede decir algo con relación a la objetividad del pensamiento, que es toda la narración que ocupa a la Ciencia de la lógica, tiene que ver con que las categorías de la inteligencia son determinaciones del ser, esto es: la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las determinaciones esenciales de las cosas (Op. cit., p. 131, 1999). En el caso de Marx la cosa no es un tanto diferente como usualmente se cree. No es que la lógica sea ontología, cosa que en algún punto lo es, y si no se cree, consúltese la célebre Introducción del 57. Para Marx, y esto es lo esencial, la política es ontología. Sus concepciones **críticas** en torno a lo económico no son concepciones económicas, sino ontológicas, pues no únicamente hacen referencia al ser de lo real, y sí al ser de lo real en cuanto proceso de formación y acto de nacimiento de su existencia empírica. El núcleo de su política es el de una ontología política.

<sup>28</sup> Esto es, desde la realidad efectiva y el concepto como proceso de formación de lo real.

*verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, **entre la libertad y la necesidad*** (Op. cit. p. 83, 1962).<sup>29</sup>

Podemos verlo como una modalidad del silogismo hipotético. *Esta verdad de la necesidad es así libertad; la verdad de la sustancia es el concepto*, luego, la verdad es el *concepto*. La verdad que es necesidad y es libertad, necesidad absoluta o necesidad incondicionada libremente producida y que es producto de un acto de autoformación y autofundamentación racional es la verdad como concepto. Leamos a Hegel, *es la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo [...]* (Op. cit., §158, p. 243, 1999). Nos dice Hegel, el desarrollo de la idea dentro de sí misma es la necesidad en la idealidad, *y la revelación de esta su propia necesidad absoluta es al mismo tiempo la superación de esta necesidad: es libertad* (Op. cit., p. 274, 2014).

Así, pues, *la constitución política* que es el *organismo del Estado*, el Estado como organismo o como constitución política, es *la necesidad en la idealidad*. Es como *sustancia*, en el polo subjetivo, la *disposición política*, la confianza ciudadana y patriótica, y en el polo objetivo, es en su identidad el propio organismo del Estado, el Estado que es la *constitución política* y que es el Estado como *realidad efectiva* de la libertad. *El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta* (Op. cit., §261, p.379, 1999), y en tanto organismo es la *necesidad en la idealidad*, o sea, *el otro modo de la necesidad en la idealidad es el organismo* —Estado o concepto—<sup>30</sup>, *que expresa que el espíritu* —idea—<sup>31</sup> *es en sí mismo un proceso* —desarrollo dentro de sí mismo, autodeterminación racional—<sup>32</sup>, *que se articula en sí mismo y pone sus propias diferencias, con las cuales construye la circulación* (Ibídem, §Z 267, 387).

Marx retoma esta tematización de la *constitución política* y la organicidad del Estado, y la reencausa a la causa de su crítica. En el §269 Hegel desarrolla la noción tematizada en el § 267, sobre la identidad entre la *constitución política* y el organismo del Estado. En este § 269 Hegel elabora la deducción del concepto de *constitución política*. Tengamos en mente que Hegel, primero ha desarrollado en el libre juego entre forma y contenido, que la *disposición política* es el lado subjetivo sustancial de la relación. En el § que nos ocupa ahora, el autor del *Compendio* nos señala, que *la disposición política toma su contenido particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del*

---

<sup>29</sup> Una forma humilde de decir **libertad absoluta** es expresarlo con la apariencia de su contrario, **necesidad absoluta**. Con relación a esto mantengamos siempre presente que: La **necesidad absoluta** se trueca en **libertad** igual en el plano práctico. Es porque la deducción de la realidad efectiva ha mostrado que es la acción humana la que, como **sustancia**, se encuentra en todo lo que está presente. No hay existencia efectiva sino en la medida en que en ella se encuentra presente la acción humana como intención, propósito, finalidad, como voluntad guiada por la inteligencia. Desde luego que en el plano práctico, los seres humanos hacen frente a un mundo de objetos que se les resisten, pero justamente su actuar consiste en imprimir en estos su voluntad inteligente en el momento que, apropiándose los, los transforma. [...] La categoría de **necesidad absoluta** no hace más que demostrarles conceptualmente que no deben ver esa realidad como algo puesto por una potencia extraña y ajena, sino como algo puesto por ellos mismos, en su **acción colectiva**, como acción de sus voluntades libres. **Necesidad absoluta** no es sinónimo de opresión ineluctable; **es únicamente la certeza de que se trata del mismo movimiento el que produce la objetividad del orden práctico y la comprensión de su necesidad**. El mundo es como es, es necesariamente lo que es, pero cuando reconozcan que son ellos mismos quienes lo han puesto, ese **mundo necesario será su propia necesidad auto-determinándose y por tanto se convertirá en la conciencia de su libertad** (Idem). (Subrayados nuestros).

<sup>30</sup> Agregado nuestro. Veremos en seguida lo que demuestra Marx. Este organismo, que es este espíritu que en sí mismo es un proceso de formación y que se articula a sí mismo y pone sus propias diferencias y que es lo sustancial de modo subjetivo y objetivo, es el concepto, la idea, la hipóstasis. Esto se explica con el resto del §158 que no terminamos de copiar, pero que haremos unos párrafos adelante.

<sup>31</sup> Énfasis nuestro.

<sup>32</sup> Agregado nuestro.

*Estado* (Ibídem, §269, p. 389). La disposición política como este aspecto subjetivo sustancial del organismo del Estado desarrolla su *contenido* en concordancia subjetiva con la estructuración objetiva de los momentos y aspectos de la vida estatal.

La subjetivación que define y determina a la disposición política es, inicialmente, sólo una subjetivación abstracta. Se habla de una subjetivación de la disposición política sólo de un modo abstracto. La *disposición política* debe determinarse y volverse concreta. *Therefore, the general disposition must be differentiated in more specific mentalities according "to de different sides of the state's organism"* (Op. cit., p. 502, 2001). La disposición política es el lado subjetivo sustancial del organismo del Estado como lado objetivo sustancial, y en este sentido su *contenido* es su ser, de modo general y abstracto, este lado subjetivo cuyo contenido es la vida del Estado como la vida del conjunto. Empero, en el pleno de la concreción subjetivo-objetiva, los ciudadanos, como diferentes miembros sociales y políticos de asociaciones, corporaciones, estamentos y poderes de la vida social como estatal definen estos *various mindsets that are tehereby developed constitute the subjective aspect of the objective differentiation of the overall community into particular institutions* (Idem).

La *necesidad en la idealidad* que ocupa el núcleo del § 267, es en el § 269 la definición del acto de autoconstitución del Estado en tanto acto de *autodeterminación racional*. Para que se entienda la unidad de la cosa, y que, en su realidad, Hegel está tratando de lo mismo, la ***necesidad en la idealidad*** [que]<sup>33</sup> es el ***desarrollo de la idea dentro de sí misma*** (Op. cit., §267, p. 389), comporta que este ***organismo*** es el ***desarrollo de la idea*** que *cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva* (Ibídem, §269, p. 389). El organismo del Estado es la *necesidad en la idealidad* debido a que es el acto de la *autodeterminación racional*, la actividad en acto, la ***praxis*** de la autofundamentación del espíritu práctico en tanto espíritu libre; **y algo más**, que desarrollaremos ex-poniendo la crítica de Marx.

En el plano de la vida estatal, del *strictly political state* (Hardimon, p. 213, 1994), los *diversos aspectos del organismo del Estado* son el producto del *desarrollo de la idea dentro de sí misma*, es decir, de la autodiferenciación que define al organismo del Estado como desarrollo de la idea en cuanto acto de *autodeterminación racional*. Estas diferencias autopuestas como formas objetivas de la autodeterminación racional del espíritu práctico en cuanto espíritu libre *son los distintos poderes* —poder legislativo, ejecutivo y monárquico. El núcleo de la cosa no es que estos poderes sean el producto subjetivo-objetivo del acto de autodeterminación racional del espíritu práctico. Lo esencial radica en que, la praxis que define a la autodeterminación racional en tanto ***forma de formación***, es la autodeterminación o la autofundamentación en que *lo universal se produce continuamente y de un modo necesario [...]* y *al mismo tiempo se conserva, ya que está igualmente presupuesto a su producción* (Op. cit., §269, p. 389).

En los §§ 267 y 268 Hegel nos ha ex-puesto el mismo proceso de autodeterminación de la razón. Veámoslo del siguiente modo completando la idea antes elaborada. La ***necesidad en la idealidad*** es el ***desarrollo de la idea dentro de sí misma*** (Ibídem, §267, p.386), que es el que este ***organismo*** es el ***desarrollo de la idea*** que *cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva [...]* y que es lo ***universal*** [que] se ***produce continuamente*** y de un ***modo necesario*** [...] y *al mismo tiempo se conserva, ya que está igualmente pre-sub-puesto*<sup>34</sup> a su producción (Ibídem, §269, p.389). En síntesis, todo esto comporta el que esta ***verdad de la necesidad*** es así

---

<sup>33</sup> Agregado nuestro.

<sup>34</sup> Análisis nuestro.

**libertad, y la verdad de la sustancia es el concepto; [es] la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes<sup>35</sup>, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí sólo es intercambio consigo** (Op. cit., §158, p. 242, 1999).

Hemos puesto el tema sobre la mesa párrafos atrás. Esto es, *el que esta verdad de la necesidad es así libertad; la verdad de la sustancia es el concepto*, luego, la verdad es el *concepto*. Hegel mismo lo confirma de pasada en este §, intercalando la indicación de que *aquéllos* —los poderes— *están determinados por la naturaleza del concepto* (Op. cit., § 269, p. 389). Esto es lo esencial. La verdad de este organismo que es la propia *constitución política* es **el concepto**, el acto de autofundamentación de la razón. El núcleo del problema está en poder saber cuál acto de autofundamentación y autodeterminación racional es el que se está operando aquí —que está siendo el proceso vivo de formación **sustancial**— y que condensa este ser *la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes<sup>36</sup>, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí sólo es intercambio consigo* (Op. cit., §158, p. 242, 1999).

*Este organismo es la constitución política* (Op. cit., §269, p.389, 1999), declara Hegel en el §269. De acuerdo con Marx, la cosa no es así. Veamos desde la **idea desarrollada** de la *virkliche verhältnis*, cuál es la lógica de la cosa. Igual que en los momentos previos, Marx da inicio con la analítica de los argumentos de Hegel en su *Compendio*. El asunto del § 269 es el organismo del Estado que es el mismo acto de autodeterminación racional de la idea, su determinación racional en las diferencias objetivas de los poderes de la vida político-estatal, y la ex-posición de que este organismo del Estado es la *constitución política*. De manera sintética, la constitución política es el organismo del Estado y siendo este organismo político-estatal es *el desarrollo de la idea, la necesidad en la idealidad o la verdad de la necesidad que es así la libertad, y la verdad de la sustancia que es el concepto*.

Marx va al centro de la cuestión y detecta inmediatamente el sujeto del cual se está predicando en todo este §. La definición hegeliana de constitución es peculiar. Señala Marx a manera de síntesis: *La constitución política es el organismo del Estado, o el organismo del Estado es la organización política* (Op. cit., p.325, 1982). La definición es exacta. Marx colige de un plumazo la idea hegeliana de la constitución. Hegel no es Habermas; y para el primero, constitución no es la *grundgesetz*, sino la *verfassung*, esto es, la *constitución política* como el *organismo del Estado*. La *organización política*, que no es únicamente el modo en que los poderes se organizan según el concepto en su acto de autodeterminación racional, sino este acto de autodeterminación y autofundamentación como forma y organismo estatal. Es este razonamiento el que funge como mediación para que Marx pueda operar esta y con esta equiparación. Si el organismo del Estado es la *constitución política* —*verfassung*—; si esta constitución es la organización de la vida

---

<sup>35</sup> En la edición al español de Ramón Valls Plana este § sólo señala esto de los distintos autosuficientes, que francamente no se entiende mucho. En la edición de la Enciclopedia de Cambridge, los editores que traducen el texto intercalan la acotación [moments], tal que queda mejor explicitado así: This truth of necessity is thus freedom, and the truth of substance is the concept - the self-sufficiency that is the repelling of itself from itself into different self-sufficient [moments] and, as this repelling, is identical with itself and, enduring by itself, is this alternating movement only with itself (Op. cit., §158, p. 230, 2010).

<sup>36</sup> En la edición al español de Ramón Valls Plana este § sólo señala esto de los distintos autosuficientes, que francamente no se entiende mucho. En la edición de la Enciclopedia de Cambridge, los editores que traducen el texto intercalan la acotación [moments], tal que queda mejor explicitado así: This truth of necessity is thus freedom, and the truth of substance is the concept - the self-sufficiency that is the repelling of itself from itself into different self-sufficient [moments] and, as this repelling, is identical with itself and, enduring by itself, is this alternating movement only with itself (Op. cit., §158, p. 230, 2010).

estatal, el Estado como organización y como concepto del organismo político; luego, Marx tiene la autoridad de afirmar, según su propia traducción terminológica, que el **organismo del Estado es la organización/constitución política**.

Inmediatamente somete a juicio la consideración de Hegel. Cuando Hegel apunta que *este organismo es el desarrollo de la idea*, la interrogación que guía el argumento de la ex-posición de Marx es cuál es este organismo que se está desarrollando y **pre-sub-poniendo** como autodeterminación racional. Acaso, será el Estado como organismo político, u otro. O digámoslo con Hegel. Será, probablemente, el organismo político como su otro de otro; el organismo político como **ser-para-otro** de un **ser-para-sí**. Para poder captar el sentido de lo que Marx sostiene, permítasenos citar completo el pasaje que nos interesa, y así, extraer el hilo argumental:

*Es una pura tautología decir que los diferentes lados de un organismo guardan entre sí una cohesión necesaria, que brota de la naturaleza del organismo. Como es también una tautología afirmar que, si la constitución política se determina como un organismo, los diferentes lados de la constitución, los diferentes poderes, se comportan entre sí como determinaciones orgánicas y mantienen entre sí una relación racional (Idem).*

¿Cómo debemos entender esta sección? Marx está declarando dos cosas al unísono; cosas que de hecho no son nada nuevas y ajenas a nosotros. Si hacemos un análisis somero de lo que Marx está afirmando sobre el § 269 del *Compendio*, veremos que, en efecto, no hay modo de concluir ni que el Estado es la *constitución política*, ni que siendo el Estado esta determinación es, en su concepto, una formación *orgánica* de lo político, en tanto acto de autodeterminación racional.

Primero, Marx declara y reconoce que la lógica que estructura a la filosofía del derecho no es, en absoluto, la simple lógica formal. Hasta cierto punto, si se toma literal la presentación que hace Hegel de este §, la noción del organismo del Estado como **mero** organismo, las diferencias objetivas del Estado que son los poderes, como tal, los lados de este ser orgánico, y la presuposición del organismo al conjunto de sus partes, resulta ser producto de un simple y unilateral análisis del **concepto abstracto y formal** de **organismo**. Cuando Marx acusa que esta distinción es meramente formal y lógica, que es una simple *tautología* en el sentido de la lógica formal y no de la especulativa, lo que está indicando es que la unilateralidad de la noción formal del organismo, aquí, no es la vía ni el modo para deducir y justificar racionalmente la conceptualización hegeliana del Estado político, como organismo autoproducido de un proceso vivo y racional de formación.

Segundo, Hegel en absoluto está descubriendo meramente en lo lógico y formal el concepto del Estado político, como *constitución política*, a partir de un análisis abstracto del concepto del organismo y su distinción formal. Marx no tira al niño con el agua sucia de la bañera. Todo lo opuesto. La deducción y justificación racional del concepto de la constitución política es fruto de una operación de gran calado. Marx reconoce al respecto: *el considerar al Estado político como un **organismo** y ver, por tanto, en la diferencia entre los poderes, no ya una distinción mecánica, sino una **distinción viva y racional**, constituye un gran progreso* (Ibídem, p. 325).

En qué consiste este progreso del que Marx nos está hablando. Este fragmento habla del núcleo crítico de este primer momento del itinerario teórico-práctico de Marx. Es más, aquí se contiene la vocación crítica de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y lo hace así porque reconoce la función del **proceso vivo de autodeterminación racional**. Marx nos señala, en primer lugar, que la tautología lógico-formal no es el modo de justificación racional del concepto del Estado político como organización política o su constitución. Aun cuando, en efecto, la tautología es el modo en que, hasta cierto punto,



se presenta la definición contenida en el § del *Compendio*, si nos vamos con la pista falsa de una distinción unilateral, perderemos el derrotero crítico de nuestro rumbo de investigación. Lo importante, define Marx, en segundo término, es que Hegel le ha dado al clavo y en eso tiene la absoluta razón. La consideración del Estado como un organismo, y en tanto tal, la comprensión de la autodiferenciación de la vida estatal como una distinción que va más allá de las meras explicaciones fundadas en una heurística empirista — piénsese en el contrato— es un progreso, porque Hegel ha sido capaz de comprender a la **vida política como vida**, y al **concepto de lo político**, al concepto de este proceso de vida, como un **acto sustancial**, totalmente **inmanente**, y por tanto, como el **acto y la actividad en acto de la autodeterminación y la autofundamentación racional**, esto es, como el modo y la manera en que el **acto político es sustancial** en el propio proceso de vida que este acto es y que como acto racional de objetivación y actualización de la razón, como su conciencia pensante y devenida racional, lo vuelve inteligible; repetimos, totalmente crítico, e inmanente en total.

¿Por qué si Marx está de acuerdo con Hegel, y si con esta concesión le concede en lo poco demasiado, y en el asunto lo esencial, entonces, a qué se debe la *crítica*? Algunas de las grandes interrogaciones que Marx hizo en sus trabajos teóricos fueron preguntas sencillas. Como esa de 1844 cuando se pregunta con una aparente ingenuidad, y por qué si el trabajo es la fuente de toda riqueza, el obrero, mientras más produce más se empobrece, así, del mismo modo y con la misma sencillez, en este manuscrito del 43 Marx se interroga, pero si Hegel considera al Estado político como un organismo, y logra ver, por tanto, en sus diferencias orgánicas una distinción viva y racional producto de un acto de autodeterminación y autofundamentación racional, *¿cómo expone Hegel este descubrimiento?* (Ibíd., p. 325).

Hegel ex-pone un acto de autodeterminación racional por otro. Falsifica la *wirkliche verhältnis* del proceso vivo de formación. Para que se vea con claridad y nos aseguremos de que Marx nunca ve con ojos lógico-formales la tautología presente en el § 269, da inicio a la exhibición de la lógica especulativa contenida en ese §.

El núcleo de la crítica es el acto de *tran-sustanciación* entre sujeto y predicado, la inversión del orden ontológico de la sustancia. Marx focaliza su atención en el centro lógico del §: *este organismo es el desarrollo de la idea que cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva* (Op. cit., p. 389). En la ex-posición de Hegel se halla ex-puesta la contradicción realizada de la ex-posición efectiva, y con la contradicción, la falsificación efectiva de la ex-posición. Sólo recordemos que el mensaje del § 269 es que el Estado es un organismo, y que siendo éste es la *constitución política*. Sin embargo, el centro del propio § no indica ni define eso, y Marx lo denuncia: *no dice que este organismo del Estado sea el desarrollo en diferencias y en la realidad objetiva* (Op. cit., p. 325). Marx no deja de reconocer el filo crítico de la posición de Hegel, muy cercana a la *wirkliche verhältnis*. Este reconocimiento es esencial para exhibir su unilateral falsificación y la realización de la contradicción: **la realización como des-realización**. Pese y contra la inversión ontológica sustancial, aún se conserva el sentido crítico del acto que está exponiendo Hegel: *el pensamiento de Hegel es, propiamente, éste: el desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad es un desarrollo orgánico* (Idem).

Este es exactamente el mismo punto que Marx toca cuando hace referencia a que la *distinción orgánica y racional es un gran progreso*. Marx ejecuta una operación doblemente articulada. Reivindica la *wirkliche verhältnis* frente y contra la falsificación operada por el acto de tran-sustanciación, y conjuntamente, reivindica a Hegel contra Hegel mismo, con la exhibición del núcleo radical, democrático, presente en su

pensamiento político. Marx anuncia aquí dos cosas imbricadas por una lógica esencial: la propia *virkliche verhältnis* avizora la *verdadera democracia* y su *idea desarrollada*.

Repitamos la cita para poder hacer su análisis. *El pensamiento de Hegel*<sup>37</sup> es, *propriadamente, éste: el desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad es un desarrollo orgánico* (Idem). Digámoslo de este modo, primero, el **desarrollo del Estado** o la **constitución política** es un **desarrollo orgánico**. Ahora, un segundo modo de decir la cosa es el **desarrollo del Estado** es el **desarrollo de la constitución política**, y éste es un **desarrollo orgánico**. El máximo interés de la cosa subyace a un tercer modo de decirlo. La **constitución política** es el **desarrollo del Estado**, y la **constitución política** es un **desarrollo orgánico**. Sinteticemos, ya que, el **desarrollo del Estado** es el **desarrollo de la constitución política**, el **desarrollo del poder constituyente** que es la **constitución política y el desarrollo del Estado**, y así, el **desarrollo de la constitución política** como un **desarrollo orgánico**, como un **autodesarrollo**.

El **poder constituyente** es la **constitución política**, y siendo ésta el **desarrollo del poder constituyente**, éste es el **desarrollo del Estado**. La definición de Marx queda así, pues el **desarrollo de la politischen verfassung** es el **desarrollo del verfassungsgewalt**. Resignifiquemos el sentido trascendental de lo que Marx recién ha argumentado. El **desarrollo del Estado** o de la **constitución política** en las diferencias —articulación en los poderes— y en su realidad es un **desarrollo orgánico**. En síntesis, y de modo esencial, **este desarrollo** —el orgánico— es el **desarrollo** de la **autofundamentación y autodeterminación racional de la constitución política** —*politischen verfassung*— que es el **poder constituyente** —*verfassungsgewalt*. La **constitución política**, que es el **poder constituyente**; la **constitución política** como *virkliche verhältnis*, es el **poder de la autoconstitución, autofundamentada y autodeterminada racionalmente** del Estado en la **inmanencia incondicionada y absoluta del acto de lo político** que es la **constitución política**, su **autoconstitución en y por medio del poder constituyente** que es el propio **desarrollo del Estado**, su **constitución política**; y no aquel *organismo* que es *el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva*.

Esta contradicción realizada de la *ex-posición efectiva* remite a aquello que Hegel ha exhibido en su verdad, y a la falsificación de esta exhibición. Para Marx queda muy clara la cosa. Tengamos presente que Marx está pensando desde el plano normativo de la *virkliche verhältnis*, y lo está haciendo desde la relación entre sujeto y predicado determinada sustancialmente en el ser inmanente de la *relación efectiva*. En la inmanencia de esta relación conceptual entre sujeto y predicado, el sujeto, muy semejante a Hegel, no es ni el Estado como constitución política, ni las diferencias objetivas de los poderes del Estado. El sujeto es el acto, la actividad en acto de la *autodeterminación racional* en cuya inmanencia se efectúa la autofundamentación inmanente de la vida política del Estado.

---

<sup>37</sup> La traducción del texto de la crítica que seguimos es la de Wenceslao Roces. Es notable que el traductor se percata de que Marx está afirmando aquello que **Hegel ha ex-puesto con verdad**, esto es, que la constitución del Estado, el Estado como organismo político y como organismo racional determinado por su autofundamentación es el poder constituyente. Decimos que Roces lo nota, porque en la traducción de Valls Plana se traduce lo siguiente: La concepción **verdadera** aquí encerrada es que el despliegue del Estado o de la Constitución en las diferencias y en la realidad de éstas es orgánico (Marx, p. 45, 2010). El original sólo dice, el pensamiento principal o verdadero: Der **eigentliche Gedanke** ist: Die Entwicklung des Staats oder der politischen Verfassung zu Unterschieden und deren Wirklichkeit ist eine organische.

Hemos sentado las bases para nuestra afirmación, y para eso hemos dado un rodeo dentro del rodeo mismo. Desde Feuerbach, pero también a partir de Marx, el lado objetivo de la objetivación racional no es un momento subordinado del espíritu libre en cuanto espíritu práctico, y como momento esencial del despliegue y el des-envolvimiento del espíritu absoluto. En cierto sentido, es como la tradición marxista lo ha entendido y elaborado. Para Marx, objetivación no se identifica con enajenación; la superación de la enajenación no es idéntica a la superación/cancelación de la objetividad. Lo hemos dicho anteriormente, pero no sobra repetirlo. Si se quiere, para Marx, y hasta cierto punto también para Feuerbach, la objetivación del sujeto y su estar siendo en la objetividad no es la finitud y la limitación de la subjetividad. No, así no es la cosa. Para Marx, a partir de Feuerbach, el sujeto es el acto de su objetivación, y el sujeto, por tanto, no es ni éste ni aquél momento unilateral —sujeto u objeto sin más—, sino el acto de la actividad en acto —algo llamado **praxis**—, o dicho con Hegel, *la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí solamente es [intercambio] consigo* (Op. cit., §158, pp. 242-243, 1999).

Este desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad que es un **desarrollo orgánico**, en su esencia, este **desarrollo orgánico** que es la **constitución política** como la inmanencia del acto, de la actividad en acto, de la **autodeterminación** y **autofundamentación racional** que es el **poder constituyente del Estado**, señala Marx, **pre-sub-pone**<sup>38</sup> que el **sujeto**<sup>39</sup> son las diferencias reales o los diferentes lados de la constitución política. Y el **predicado**<sup>40</sup>, su determinación como diferencias orgánicas (Op. cit., p. 325, 1982). Veamos con atención la situación que aquí se nos presenta. Frente y en oposición a la restauración operada por Hegel con su planteamiento de que *este organismo es el desarrollo de la idea que cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva* (Op. cit., §269, p. 389, 1999), Marx exhibe la relación sustancial entre sujeto y predicado de otro modo, desde el plano normativo de la *wirkliche verhältnis*.

No se debe captar la cosa de modo unilateral, como si el sujeto estuviese desarrollado por este lado, y el predicado por este otro. Los dos, sujeto y predicado, únicamente existen y confluyen en tanto correlatos de la relación. La relación es el **ser relacionado** de ambos. Si pensamos la cosa con algo de cuidado, veremos que, de algún modo, dice lo mismo; empero, de otro modo, dice algo diferente. Primero, *el sujeto son las diferencias reales o los diferentes lados de la constitución política*<sup>41</sup>. Fácil, el sujeto son los poderes, como diferencias reales. Segundo, la **determinación** de las diferencias reales o los diferentes lados de la constitución como *diferencias orgánicas*, es el **predicado** de la relación. Es decir, del lado del sujeto las diferencias reales o los diferentes lados de la constitución son el propio sujeto, mientras que estas mismas diferencias y lados de la constitución, eso sí, *determinadas* como *diferencias orgánicas*, son el **predicado**.

¿Qué pasa cuando vemos la cosa del siguiente modo? El sujeto puede ser *a*, y el predicado puede ser *b*; pero el sujeto *efectivo* es **lo que se pre-sub-pone** (Idem). Esto

---

<sup>38</sup> Subrayado y análisis nuestro.

<sup>39</sup> Subrayado nuestro.

<sup>40</sup> Subrayado nuestro.

<sup>41</sup> Es importante retener lo siguiente: Si bella es la concepción del Estado, no menos problemática es su **articulación**. En primer lugar, hay que anotar algunas peculiaridades. Lo designado con el término “Estado” no siempre coincide con lo que normalmente se designa con este término. Lo mismo sucede con el término “**constitución**”, que no indica una “**ley suprema**”, sino **la articulación misma del Estado** (Amengual, p. 38, 1989).

que se **pre-sub-pone** es que las diferencias reales o los lados de la constitución, como sujeto, sólo son como sujeto, predicado, en cuanto estas diferencias reales o estos diferentes lados llevan por determinación ser diferencias orgánicas. Estas diferencias orgánicas, como predicado, sólo son en cuanto predicado, sujeto, en cuanto son diferencias orgánicas como determinación de las diferencias y de los lados de la constitución.

¿Qué es lo que Marx nos está diciendo con esto? Pues que el sujeto y el predicado son y pueden ser *a* o *b*, pero sólo y únicamente en la **relación inmanente** que las hace ser y las vuelve inteligibles, que es su **ser relacionado** que se **pre-sub-pone**, y que es el **acto de autodeterminación y autofundamentación racional**, donde el sujeto, las diferencias o los lados de la constitución son, como **predicado**, diferencias orgánicas producto de su propio **acto inmanente de autodeterminación**, donde el **sujeto** es el **predicado**, o donde el **sujeto** se tiene en el **predicado** como **objeto de su realización**, pues en el **predicado** son **su determinación**, del **sujeto**, como **diferencias orgánicas**. Su **determinación** como **diferencias orgánicas** es en cuanto **orgánicas**, su **autodeterminación**.

El **sujeto es lo que se pre-sub-pone**, que no es un más allá del Estado como constitución política, sino el **acto y la actividad en acto** que vuelve inteligible al Estado en su proceso de formación, como acto de nacimiento de su existencia empírica, y que en cuanto tal **pre-sub-puesto** es el **acto de autofundamentación racional**: el **poder constituyente** como la **constitución política** del Estado, su articulación como la forma de formación de su articulación. Esto **pre-sub-puesto** que es la sustancia o el sujeto del acto de formación de la vida humana y política es exactamente lo mismo que: *la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí solamente es [intercambio] consigo* (Op. cit., §158, pp. 242-243, 1999).

Contraria a la *virkliche verhältnis*, el desarrollo de la idea que cristaliza en sus diferencias y en su realidad efectiva, según la ex-posición de Hegel, (Op. cit., §269, p. 389), **convierte la idea en sujeto** y se **conciben** las diferencias y su realidad como su desarrollo o su resultado, argumenta Marx [...] (Op. cit., p. 325). Puede creerse que Marx está distorsionando la totalidad del mensaje de la *Filosofía del derecho de Hegel*; que además, no únicamente es una deformación, sino una total ignorancia de la lógica que estructura la arquitectónica del texto y su basamento en los principios del sistema. Puede pensarse, inclusive, que estos dos elementos son correlatos, que Marx retuerce la significación propia del *Compendio* hegeliano, y que esta deformación no es un además, sino la debemos a un desconocimiento taxativo de la estructuración lógica y sistemática de la *filosofía del derecho* al programa del espíritu absoluto.

No tenemos tiempo de elaborar la cuestión aquí tal y como nosotros querríamos. Un trabajo así nos lanza, no fuera, pero sí muy lejos de nuestro trabajo de investigación presente. Sólo una acotación al respecto. En parte, el secreto de la ex-posición marxiana ha sido mostrar en la inmanencia de la estructuración lógica de Hegel la falsificación de la mediación lógica con la hipóstasis del compromiso sistemático, y del lógico también. Marx es parte ya, de una ruptura entre método y sistema en la filosofía hegeliana, en especial, al interior de la neogeheliana, y en lo específico, en su vocación radical en la filosofía neohegeliana de izquierda. Marx está convencido de que el método es el correcto, pero que el compromiso sistemático ha conducido a Hegel a una hipertrofia de la razón que es insostenible. Hemos visto, y nuestro esfuerzo teórico radica en explicarnos a nosotros mismos, y en exhibir que la estructuración lógica de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, redactada por Marx, es consustancial al programa crítico de formación de la

modernidad política, a la constitución de un mundo político inmanente y secular que recusa y supera, en la inmanencia de su ser inmanente, la teología política inmanentemente producida, esta trascendencia de nuevo cuño que se produce con la modernidad.

La autodeterminación racional de la razón, de la idea, es en su compromiso sistemático, la hipóstasis de la idea lógica, la conversión ilegítima, no justificada *de la idea en sujeto*. En el plano normativo de la *virkliche verhältnis* se opera la **determinación** de la naturaleza de la cosa de modo diferente. Citemos el pasaje para que entendamos mejor lo que Marx está definiendo:

[...] *se convierte la idea en sujeto y se conciben las diferencias y su realidad como su desarrollo o su resultado, siendo así que debiera, por el contrario, desarrollarse la idea partiendo de las diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la idea de las diferencias, su determinación ideal* (Idem).

Citamos este pasaje, además, para enfrentar y contrastar las ideas de los estudios neohegelianos actuales que arguyen una pretendida incompreensión, por parte de Marx, del núcleo lógico de la filosofía de Hegel. Marx continúa desarrollando su posición desde la *virkliche verhältnis*. La **relación efectiva** es el desarrollo de su posición, del plano normativo de la *Crítica*.

Estamos ante un pasaje endiabladamente apretado. ¿Cuál es este otro plano normativo y cómo se define? Este plano normativo, la *virkliche verhältnis* es, por el contrario, la recusación taxativa de la hipóstasis de la idea en sujeto, de la volatilización sistemática de la idea en su propio y autónomo proceso de autodeterminación racional como acto de autofundamentación *inmanentista* de la identidad entre ser y pensamiento. La hipóstasis se define por el acto de autonomización de la *idea*, del acto de su constitución como el acto de su autoconstitución, y el modo en que la idea, pre-subpuesta en tanto sujeto, hace del elemento objetivo un mero elemento objetivo, un simple y unilateral ser-para-otro frente a la verdad por realizar del ser-para-sí.

En el año de 1844, con su metaforología acostumbrada, bautizaba con un epónimo el compromiso sistemático de Hegel: *la lógica —el dinero del espíritu, el valor discursivo, especulativo, del hombre y de la naturaleza* (Op. cit., p. 111, 1962). Ni siquiera un año antes, unos meses previos a esta redacción, Marx ya tenía un atisbo de ese acto de hipostatización. La idea, el espíritu, es ya la teología política de la lógica. En la hipóstasis, la idea es el sujeto de la relación, que en su acto de autodeterminación racional, como desarrollo, resulta en la postulación totalizante de la total objetividad de la realidad objetiva, pues el acto de posición es el acto de su autoposición, y éste la realización de su objetividad y su verdad como la realización de toda objetividad en su verdad. Para la hipóstasis, la idea devenida sujeto, la realidad, así como la realidad de lo político, es únicamente un ser-para-otro de sí misma como ser-para-sí; un simple medio de su realización donde la realización del medio se postula, consigna y se cristaliza como la des-realización de su ser-para-sí.

Marx postula la concepción de la *virkliche verhältnis* a partir de una ubicación *otra* de la mediación sujeto-objeto. Si se nos permite, para Marx, el espíritu libre es la unidad entre el espíritu teórico y el espíritu práctico, y al respecto, la exhibición de esta unidad es para nuestro autor una herencia del pensar hegeliano. Con esto, el autor de la *Filosofía del derecho* ha logrado un éxito rotundo. Marx comparte este éxito; pero con una salvedad. Cuando decíamos en nuestro primer capítulo —y vaya que lo insistimos— que el acto de autodeterminación racional del espíritu práctico es el mismo acto de autodeterminación del espíritu teórico, que el acto de autofundamentación del espíritu

práctico es, en cuanto acto de autodeterminación, este acto en cuanto espíritu teórico, en cuanto espíritu que se eleva a la verdad y halla la razón, recién ahora se vuelve imperioso reconocer una cosa, pues, que sólo en cuanto espíritu teórico el espíritu práctico **es**, y que la totalidad de sentido que se halla como verdad en el espíritu práctico es por cuanto y en cuanto éste es reconducido, elevado a su verdad. Digámoslo con el Marx de otro manuscrito, por cuanto y en cuanto es subsumido en la forma como en la realidad al acto de autodeterminación racional del espíritu teórico, el único y efectivo acto de autodeterminación y autofundamentación existente de modo sustantivo.

El marxismo que esperó hasta el año de 1844 para tener el primer encuentro con el concepto de praxis en la obra de Marx, lo hicieron *post festum*. El manuscrito de la *Crítica* que nos ocupa, es ya un barrunto, bastante elaborado, de una idea desarrollada de la praxis. Si nos preguntamos, bien, y en qué plano conceptual se desarrolla o se desenvuelve la unidad mediada entre el espíritu teórico y el práctico, entre teoría y praxis según el pensamiento de Marx, tendremos que contestar que, pues, ni en uno ni en el otro, pues la praxis no es ni el espíritu teórico ni el práctico, y sí la totalidad de sentido trascendental, la fuente de la autofundamentación y donación viva del sentido de vida real, de su proceso de formación, y como siendo este proceso.

Marx está elaborando la conceptualización de la *wirkliche verhältnis* y preparándonos para la *idea desarrollada* de la *verdadera democracia*. Las dos definiciones previamente copiadas anuncian la cosa y de lo que se trata. No debemos echar en saco roto el lugar teórico donde ha aparecido, por primera vez, el barrunto de la elaboración marxiana de la *relación efectiva*, y de la *idea desarrollada* del poder constituyente. Esto ha sido en el § 269 sobre la determinación orgánica de la idea en sus diferencias, que es la definición del Estado y de su vida normativa como *constitución política*, la articulación de la vida estatal como el acto normativo y racional de su autoconstitución autofundamentada. En este § Hegel exhibe la relación efectiva con su falsificación, operada por la hipóstasis de la propia relación efectiva, concebida en la noción de la idea como sujeto lógico de la relación.

De acuerdo con Marx, en las antípodas del acto de autodeterminación racional de la idea como acto de hipostatización, formulémonos la pregunta, ¿qué es *lo que se debiera hacer*? Marx es un hegeliano a cabalidad. Sin embargo, podría concluirse que dice cosas sin sustancia. Como en este caso, sobre este *desarrollarse la idea partiendo de las diferencias reales*. O también, que dice exactamente lo mismo que Hegel, porque si le ha censurado la propuesta del *desarrollo de la idea en sus diferencias*, etc., ahora, por qué nos habla de que lo que debiera ser exhibido en su necesidad conceptual es el desarrollo de la idea que parte de las diferencias reales, y el que lo orgánico es la idea de las diferencia o su determinación ideal.

Digámoslo de manera contundente. Marx nos está planteando dos elementos en franca contra-posición. La autodeterminación racional como autofundamentación hipostasiada de la idea, y el concepto de la autodeterminación racional como autofundamentación *ideal* del concepto de lo político. Es de una gran relevancia para nosotros retener que lo que *se pre-sub-pone* es el sujeto como *pre-sub-posición*, que desde la *wirkliche verhältnis* no es el *desarrollo de la idea*, y sí el acto de autodeterminación como la actividad en acto donde sujeto y predicado existen en la unidad de su relación.

Unamos lo que Marx nos dice, porque está definiendo el proceso de autodeterminación racional del concepto de lo político. *Lo que pre-sub-pone que el sujeto son las diferencias reales o los diferentes lados de la constitución política. Y el predicado,*

su determinación como diferencias orgánicas (Op. cit., p. 325, 1982) comporta de manera esencial, *la idea partiendo de sus diferencias reales. Lo orgánico [que] es precisamente la idea de las diferencias, su determinación ideal* (Idem). Existe un acto de autodeterminación como autofundamentación racional de lo político, de la inmanencia totalizante de su sentido real. Aquí, la *idea partiendo de sus diferencias reales* no trata de los poderes del Estado como articulaciones orgánicas de la vida estatal. Este no es el interés de Marx. En cambio, esta idea es la *determinación ideal*, el modo de ser racional, autofundamentado y sustancial del acto ideal de su autodiferenciación. Las diferencias reales son la autodeterminación, y su idea, la determinación racional, *lo orgánico*, la *praxis*, que es precisamente la idea de las diferencias y que es la autofundamentación de lo político, las diferencias reales que son la articulación del Estado, su constitución política como su autoconstitución, el poder constituyente como acto de lo político, y que es el *desarrollarse de la idea partiendo de las diferencias reales*, o el poder constituyente como el acto de autodeterminación *ideal* que vuelve inteligible y racional al Estado, y es el acto y el concepto de lo político como proceso de formación. El poder constituyente que es *lo orgánico*, lo vivo o el acto de autodeterminación como la *praxis*, la constitución política del Estado que es la autoconstitución de lo político como poder constituyente, el poder constituyente como el acto autoconstituyente del poder en tanto poder autoconstituyente de lo político, y que es precisamente la idea de las diferencias, este acto de lo político como *determinación racional*, el poder constituyente como *determinación ideal* que es la autodeterminación y autofundamentación racional de lo político.

Marx enfatiza el punto sobre el que quiere desarrollar la idea. La argumentación lógica en el § 269 resulta ser bastante intrincada y engañosa. En primer lugar, la idea es hipostasiada como sujeto, en esencia, como el sujeto de la relación que ha de llegar a sus diferencias. En segundo lugar, el análisis lógico del concepto de organismo es la tautología que permite a Hegel conectar o vincular la noción abstracta de organismo con el organismo político o del Estado, es decir, la constitución política. Detengámonos un poco, porque podríamos terminar confundiéndonos. Es cierto que la tautología del organismo, esto es, este juicio analítico de la noción de organismo es lo que deambula a través del concepto de la constitución política. Pero, insistimos, no es una idea de la lógica formal, la de organismo, la que permite en el § 269 deducir el concepto de la constitución política, sino otra cosa dentro de esta noción de organismo. Acusa Marx: [...] *además de esta inversión de sujeto y predicado, se suscita la apariencia de que se habla aquí de otra que el organismo* (Ibídem, p. 326).

No se trata, primero, ni de una tautología lógico-formal la que justifica la noción de constitución política, y segundo, tampoco tratamos aquí de algún tipo de *analogía* o de *reflexión exterior* por la que Hegel opera la deducción. Existe un organismo que permite la deducción lógica del concepto de constitución política, pero este organismo no es ni una re-presentación de índole lógico-formal —no es un juicio analítico—, ni tampoco es una mera analogía donde se justifica la racionalidad de un orden a partir del previo conocimiento de un orden que guarda relaciones de semejanza conceptual. Este organismo que acecha como un espectro y que *suscita la apariencia de que se habla aquí de otra cosa que él*, es la *autodeterminación racional* de la idea, su proceso vivo, orgánico, de autofundamentación.

En el siguiente capítulo veremos que la cosa es más compleja. Mientras tanto, rebusquemos el sentido de una línea ya citada de la crítica, para sentar las bases de lo que viene. Hemos visto que *lo orgánico es la idea de las diferencias, su determinación ideal* (Ibídem, p. 325). Esta definición condensa un interés y un valor especulativo matricial. Si traducimos su sentido, Marx está diciendo con Hegel y contra él, la vida, lo vivo es el acto de la autodiferenciación, la idea de las diferencias como la absoluta

negatividad, y lo vivo, lo *orgánico*, o la vida es el modo de ser de la *autodeterminación*. La *determinación ideal* no es la autodeterminación de la *idea lógica*; en las antípodas de esta posición, la *determinación ideal* como forma de la vida y de su modo de ser o de su autodeterminación es la *praxis* presente, realizada y actualizada en la *determinación política* de lo *político*, en el concepto de lo político como acto de autodeterminación racional.

No se trata, como antes, de un enfrentamiento entre dos formas de formación del acto de autodeterminación racional; entre la autodeterminación racional como autofundamentación hipostasiada de la idea, y el concepto de la autodeterminación racional como autofundamentación *ideal* del concepto de lo político. En este momento, en cambio, Marx hace operar su crítica con toda su fuerza, e introduce una separación conceptual que resulta esencial. El manuscrito de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es ya la conceptualización, primera y tentativa, pero eso sí, aguda, de un concepto de praxis desde el cual se denuncia que Hegel ha desviado, invertido, falsificado y des-realizado el programa y el proyecto de conceptualización de la praxis. Marx opone la *idea política* a la *idea abstracta* como dos actos o procesos de formación en contra-posición. Marx define así la cuestión: *se parte de la **idea abstracta**, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, por tanto, de la **idea política**, sino de la idea abstracta en el elemento político* (Ibídem, p. 326).

Cosa bastante interesante esta. Marx opone, pero en esencia, identifica y exhibe la falsedad, la unilateralidad y el desfundamiento abstracto de una forma que se presenta como el acto de autodeterminación racional sustancial, frente y en franca contra-posición al acto de autodeterminación y autofundamentación racional efectivo y sustancial, que es la *virkliche verhältnis* como *lo orgánico*, [que] *es precisamente la idea de las diferencias, su determinación ideal* (Ibídem, p. 325): la *praxis*. Afirmamos que esto es bastante interesante, y decíamos que este es un momento agudo de la crítica, porque Marx está exhibiendo y diferenciando la estructuración misma del proceso de formación que es el acto de autodeterminación y autofundamentación racional. *Se habla de la idea como de un sujeto*. La idea en tanto hipóstasis del acto de autodeterminación, y siendo la idea este sujeto que tiene por objeto poner todo como mero medio de su realización subjetiva. Queda claro para Marx que esta idea, como sujeto, es una *idea abstracta* —*abstrakten idee*.

El espíritu de la *Filosofía del derecho* está signado por un destino que no le es inmanente ni es la inmanencia de su ser. Esta definición marxiana del sujeto de la relación como hipóstasis de la relación efectiva condensada como *idea abstracta* —*abstrakten idee*— va en contra del eje que guía el sentido total del *Compendio* hegeliano, y que halla su verdad justo en el sentido de esta totalidad. Recordemos que el § 1 de la *Filosofía del derecho* declara que, *la ciencia jurídica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho [...] el concepto del derecho y su realización* (Op. cit., p. 65).

La *idea política* —*politischen idee*— de Marx, está contenida en este § 1. Hemos indicado en su momento oportuno, que para Hegel, derecho, es algo más que las concepciones comunes que a lo largo del siglo XIX se tenía en torno al mero derecho. Más allá de esto, para Hegel, el derecho es el concepto de lo político. Sin embargo, es necesario que recordemos una cosa más, que ya ha sido objeto de discusión también. Hegel subordina el proyecto de la filosofía del derecho a su compromiso sistemático. La *Filosofía del derecho* puede ser, y de hecho es esta *ciencia jurídica [...] que tiene por objeto la idea del derecho, [...] el concepto del derecho y su realización* (Idem); pero esta definición está marcada con la impronta de un sino que le es ajeno.



La *idea del derecho*, su concepto y su realización (ídem) es el espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, [y que] tiene a su esencia como determinación y fin, [y no obstante], **es primeramente y en general la voluntad racional o la idea en sí** y es, por tanto, **sólo el concepto del espíritu absoluto** (Op. cit., § 482, p. 520, 1999). La idea del derecho es la idea abstracta, y Hegel sostiene, que el espíritu objetivo es la idea absoluta, **pero que está-siendo sólo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior** (Ibídem, §483, p. 523). Marx tiene razón, y Hegel mismo lo ha afirmado y confirmado en este pasaje de la *Enciclopedia*. Si el acto de autodeterminación racional como espíritu práctico es el mismo acto de autodeterminación racional del espíritu teórico, si estos dos actos son en la unidad de la actividad en acto que define el acto de autofundamentación como praxis, *la idea del derecho, su concepto y su realización* (Ídem) [que] es el espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo (ídem), [...] como **idea abstracta**, define Hegel, **es la idea abstracta** —*abstrakten idee*—, denuncia Marx, y sigue Hegel, [que] **está existiendo otra vez solamente en la voluntad inmediata; es el lado de la existencia de la razón, la voluntad singular como saber de aquella determinación suya que constituye su contenido y fin y de la cual ella es sólo la actividad formal** (Ídem).

Según el modo de decir de Hegel, el espíritu libre, o en realidad, el espíritu objetivo, es **sólo un solamente**. *La voluntad racional o la idea en sí que sólo es el concepto del espíritu absoluto*, que como **idea abstracta** está existiendo [...] **solamente en la voluntad inmediata; [y] es el lado de la existencia de la razón** (Ídem). Marx recusa taxativamente esta degradación del terreno de lo político en tanto plano donde se desenvuelve el acto de autodeterminación racional, la praxis. Tenemos que repetir: *se parte de la idea abstracta* —*abstrakten idee*— [...] **no se trata, por tanto, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político** (Op. cit., p. 326). Así, pues, el elemento de lo político es **sólo un solamente** para la idea abstracta.

Precaución, porque Marx no se va con la argumentación hegeliana, sino que polemiza en contra de ella. Para Hegel, la *idea del derecho* es la **idea en sí, sólo el concepto del espíritu absoluto**, y existiendo como **finitud de la razón**, en cuanto **razón en su finitud**, es que aquella idea es *la idea abstracta*. Empero, Marx ve la cosa desde otro plano normativo de fundamentación, y aquello que para la **idea abstracta** es **sólo un solamente**, la **idea abstracta** es **solo un solamente** para la **idea política**, porque para Marx la idea del derecho no es la idea abstracta, sino la **idea abstracta es**, como **idea abstracta**, la **idea abstracta** para la idea del derecho, y de modo esencial, **para la idea política**. *Pero aquí, se habla de la idea como de un sujeto que se desarrolla para llegar a sus diferencias; pero porque aquí, en el plano de fundamentación racional de la virkliche verhältnis como dimensión normativa de la idea política* —*politischen idee*—, la *idea abstracta como sujeto abstracto* **es la idea abstracta sólo un solamente como idea abstracta**.

Nos falta un poco para finalizar este capítulo, pero esto poco que nos falta hacer y pensar es difícil y minucioso, y es la clave para comprender lo que nos resta en este camino del pensar. Para continuar, permítasenos citar extensivamente, algunos fragmentos de relevancia para redondear la idea que nos interesa. En el texto de la *Crítica*, una vez que Marx ha definido la contra-posición entre la *idea abstracta* y la *idea política*, declara<sup>42</sup>:

---

<sup>42</sup> Los subrayados de las citas son nuestros.

*El único interés está en volver a encontrarse con “la idea” pura y simple, con la **idea lógica** en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los **sujetos reales**, como ocurre aquí con la “constitución política”, se convierten simplemente en sus **nombres**, lo que representa solamente la **apariciencia de un conocimiento real**. Son y siguen siendo algo incomprendido, porque no se trata de **determinaciones** que han llegado a comprenderse en su **esencia específica** (Ibídem, p. 326).*

Párrafos adelante, Marx sostiene:

*La verdad es que Hegel no hace otra cosa que reducir “la constitución política” a la idea abstracta general de organismo [...] **convierte en producto, en predicado de la idea, lo que es sujeto. No desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica.** De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la “constitución política”, sino de asignar a la constitución política una relación con la **idea abstracta**, de **clasificarla** como un eslabón en el **proceso de vida de la idea, lo que es una patente mistificación** (Ibídem, p. 328).*

Y así, prosigue nuestro autor:

*Otra determinación consiste en afirmar que los “diferentes poderes” se “hallan determinados por la naturaleza del concepto”, lo que hace que “lo general brote de un modo necesario”. Es decir, que los diferentes poderes no se determinan por su “**propia naturaleza**”, sino por una **naturaleza extraña. Y asimismo que la necesidad no brote de su propia esencia, y menos aún llegue a probarse críticamente.** Su suerte se halla más bien predestinada por la “**naturaleza del concepto**”, sellada en los sagrados registros de la Santa casa —**de la lógica. El alma de los objetos, que aquí es el alma del Estado, existe ya, predestinada, antes de que exista su cuerpo, el cual no es propiamente hablando, más que una pura apariciencia. El “concepto” es el Hijo en la “idea”. en Dios Padre, el agente, lo determinante, el principio***

Adelantándonos un poco, aunque también, es verdad, de manera retrospectiva, con respecto al § 270 que Marx glosa de la *Filosofía del derecho*, comenta algo esencial:

*La **aplicación de estas categorías lógicas** merece una atención muy especial (ibídem, p. 329).*

El **único interés** es el máximo interés. En la *Enciclopedia* éste se define así: [esta]<sup>43</sup> es la **ley absoluta del espíritu**<sup>44</sup> (Op. cit., Z, § 377, p. 3, 2010). Unamos las dos declaraciones para entrar a su análisis. *El único interés está en volver a encontrarse con “la idea” pura y simple, con la idea lógica en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza*, acusa Marx (Op. cit., p. 325), y Hegel revira, *the summons to self-knowledge [...] does not have the sense of a command externally adressed to the human mind by an alien power; on the contrary, the god who impels to self-knowledge is none other than the mind’s own absolute law* (Op. cit., Z, § 377, p. 3, 2010).

<sup>43</sup> Nuestro añadido.

<sup>44</sup> Estamos usando tres ediciones diferentes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* debido a las tres ediciones que tuvo el texto, y a su disponibilidad en inglés como en español. La edición acabada de citar es la versión inglesa de Oxford. Esta contiene la tercera parte del texto de Hegel, la filosofía del espíritu, y resulta importante porque, a diferencia de la versión en español que usamos en casi todos los casos, tanto esta versión inglesa de Oxford como la de Cambridge, que únicamente contiene la primera parte o ciencia de la lógica, ambas versiones sí integran a su corpus, además de las observaciones —anmerkungen—, los agregados —zuzats— que son relevantes para la comprensión de la cosa.

La parte del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia* abre con una comprensión crítica y **sistemática** del aforismo délfico, *Conócete a ti mismo*. Es una cuestión inexplorada por nosotros en este trabajo, pero es importante que mantengamos en mente que el *Compendio* de la filosofía del derecho tiene en su remate una exhibición de la *historia universal*. La necesidad de esto subyace a que *el Estado*, como sustancia espiritual que en *la voluntad particular* es en su *libre autonomía* la universalidad y objetividad como comportamiento sustancial de ésta y definición propia del conjunto, en esencia, siendo *este espíritu real y orgánico*, esto es, en tanto acto de autodeterminación y autofundamentación racional como proceso de vida real, ex-pone Hegel, **se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo derecho es el más elevado** (Op. cit., §33, 112, 1999).

La historia universal revela de modo más preciso el máximo interés, que al unísono es el único. Todo se trata del **elemento** donde y cómo *existe el espíritu universal*. En la codificación del sistema, *este espíritu universal*<sup>45</sup> *en el arte, existe en la intuición y la imagen, en la religión, en el sentimiento y la representación, en la filosofía en el pensamiento libre y puro* —que es la “idea” pura y simple—<sup>46</sup> *y es en la historia universal la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y exterioridad*<sup>47</sup> (Ibídem, §341, p. 490). El espíritu universal, *este espíritu cuyo derecho es el más elevado*, no sufre en el terreno de la realidad histórica efectiva ningún menoscabo a su ser. Todo lo opuesto. Al menos desde el punto de vista de la historia universal, que, repetimos, es el remate del *Compendio*, todas las configuraciones del derecho o todos los derechos, el abstracto, como la moralidad y, desde luego, la eticidad, así como la totalidad de las instituciones, son como realidad empírica *en toda la extensión de su interioridad y exterioridad, sólo* lo animado y vuelto inteligible en su proceso de formación, por y gracias al espíritu universal.

Hegel lo define así, y en su definición se halla la densidad lógica y total de su sentido. *En su universalidad*, esto es, en la universalidad del espíritu o en *el conocimiento del espíritu que es lo más concreto* —que es la realidad sustancial de la universalidad del espíritu como concreción— (Op. cit., §377, p. 3, 210), **en y por sí lo particular [...] está sólo puesto como algo ideal** (Op. cit., § 341, p. 490, 1999). Hegel no es Kant, y lo sabe; esta es, en parte, la definición de su programa filosófico y él es la autoconciencia de esto. El truco y el secreto para la superación de las antinomias kantianas es hallar y exhibir las cosas en la interioridad de su realización, como realización de su interioridad. *De esta manera la oposición ha desaparecido sin dejar huellas. El presente ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su más allá y su poder contingente* (Ibídem, § 360, p. 499).

**La des-realización como realización es el otro lado de la necesidad en la idealidad** (Ibídem, § 267, p. 386): *esta verdad de la necesidad [que]*<sup>48</sup> *es así libertad* (Op. cit. § 158, p. 242, 1999). Parafraseemos a Hegel, y digamos que sí, esto es cierto, *el espíritu universal [...] es la realidad espiritual*, su acto de autodeterminación como la actividad en acto de su autofundamentación racional, y es así, *en toda la extensión de su*

---

<sup>45</sup> Peperzak nos ayuda con esta definición: Hegel begins his treatise on world history [...] with an anticipation. Introducing what he calls in the Encyclopedia the “absolut spirit”, he points out that the full development of spirit’s external and internal potentialities is found in the revelation of its universality in art, religion and philosophy. It is the all encompassing absolute spirit that brings itself to perfection in world history. The word Welt in Weltgeschichte is used in § 341 for the entire universe of the subjective, objective and absolute spirit [...] (Op. cit., p. 601).

<sup>46</sup> Añadido nuestro.

<sup>47</sup> Nuestro subrayado.

<sup>48</sup> Nuestro añadido.

*exterioridad y de su interioridad*, justo porque *en su universalidad*, como acto de autodeterminación, en esencia, como el *conocimiento más concreto* porque es la propia dimensión de la *praxis como toda praxis*, es lo *particular* que **en** cuanto particular, y como particular, en esencia, **por sí mismo** como particular, es **sólo un solamente como algo ideal**. Es **sólo un solamente como algo ideal** porque el espíritu universal, en su universalidad, *en toda su extensión*, **en** cuanto particular y **por sí mismo**, como particular, lo ha puesto como **algo ideal**. Esta posición como algo ideal no únicamente es la estructuración necesaria y objetiva de lo particular, cosa que lo es. En esencia, la posición es **sólo un solamente** puesto idealmente, en su necesidad y objetividad, como este **solo un solamente** para el espíritu universal, a la manera de este mero **ser-para-otro** frente a **este ser-para-sí**. Mientras tanto, esta posición no viene de un **más allá**, sino de lo particular que se pone y es el acto de ponerse, su **posición** en tanto una **de-posición**, que es su posición como **sólo un solamente** en tanto **algo ideal**, y que es *en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad*, **obrar del dios que impele al autoconocimiento**, y que *no es otro que el espíritu y la ley absoluta del espíritu* (Op. cit., § 377, p. 3, 2010), **ley** o **naturaleza del espíritu** que es en todo y con todo **la ley de su ser** (Ibidem, § 343, p. 491), y que como **obrar**, es **el movimiento del espíritu en este elemento** [que]<sup>49</sup> **consiste en exponer esto** (Ibidem, § 341, p. 490): en síntesis, en la **exposición** de que **el elemento en que existe**<sup>50</sup> **el espíritu universal** es **sólo, y solamente** es un **elemento**.

Todo es el acto y la actividad en acto del conocimiento de sí mismo. *Know thyself. [...] the knowledge it commands is knowledge of the man's genuine reality, as well as of genuine reality in and for itself —of the very essence of mind*<sup>51</sup> (Op. cit., § 377, p. 3, 2010). Pero seamos precavidos en este punto. Es totalmente cierto esto; y es totalmente cierto lo otro. Es tan cierta la realización; y es tan cierta la des-realización, y aun más cierta, la **interioridad en toda su extensión**, de la **realización como des-realización**. Hegel mismo lo define así. Veamos el cómo, para después colegir su sentido: *equally, the philosophy of mind too does not have the meaning of the so called understanding of human nature [...] for one thing, understanding of this sort makes sense only if we presuppose knowledge of the universal, man as such and thus essentially mind* (Idem).

Conectemos esto con la *Filosofía del derecho*. Hegel se cuida bastante; pero su defensa es una forma de bajar la guardia. Su compromiso sistemático, su más grande triunfo en el programa de superación de la noumenicidad de lo real es su más grande fracaso en el programa de esa superación<sup>52</sup>. El autor del compendio se percata

---

<sup>49</sup> Añadido nuestro.

<sup>50</sup> El elemento en que **existe** el espíritu universal es el elemento de la finitud de este espíritu, el espíritu universal en el elemento de su finitud, que es en cuanto finitud un elemento, y por cuanto elemento, sólo un elemento.

<sup>51</sup> Énfasis nuestro.

<sup>52</sup> En la línea de un marxismo crítico encargado de recuperar al programa de la filosofía clásica alemana como esta herencia del pensar, se estipula: Hegel, que ha identificado el trabajo en general con el trabajo alienado, [...] identificará la objetividad con la alienación, de modo tal que la superación de ésta deberá presentársela como superación de la objetividad como tal. La dialéctica sólo ha conseguido convertir las cosas en procesos y demostrar que la objetivación es alienación. Con esto Hegel ha liquidado efectivamente la noumenicidad. Pero la dialéctica no hace sino reproducir el proceso de las contradicciones sin que de ella pueda desprenderse un principio de inversión de la alienación, y por tanto, el acceso a la totalidad, pensada como coronamiento último de la realidad histórica, en la línea de las necesidades programáticas. En el vacío creado por la ausencia de esta posibilidad [...] Hegel desemboca en una modalidad del **logicismo**, según el cual [...] **el todo —el espíritu—** debe ser **presupuesto** como **punto de partida**. La organicidad programática del hegelianismo ha hecho posible el acceso a la historicidad a partir del trabajo. Pero también ha demarcado límites precisos a este avance [...] De ahí que la historicidad

inmediatamente del peligro en que incurre su proeza, y como diciendo, no soy Kant, afirma: pero *la historia universal no es [...] el mero tribunal de su poderío [...]*. La historia no es el tribunal de la razón donde ésta es el juez que juzga con todo su poder racional la interdicción de los fueros de la realidad histórica. La razón no es un juez; mucho menos un autócrata interiorizado, ni la *historia es la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego* (Idem).

Cosa vista. El secreto está en el modo de exhibir la organicidad propia de la cuestión. Pedimos perdón si se abusa de las citas, pero resultan esenciales a la hora de urdir las uniones entre los argumentos. Hegel dice, y más que lo que dice, analicemos el modo en que lo hace: *la historia universal no es [...] un destino ciego, sino que, puesto que este destino es en sí y por sí razón, y su ser por sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón, y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la realización del espíritu universal*<sup>53</sup> (Idem).

Se trata exactamente de lo que hemos visto en el pasaje del espíritu teórico al práctico, y su subsunción formal y real al espíritu libre. Una vez más, no se trata de un dios extraño que determina exteriormente al ámbito del derecho o al de la historia universal. La cosa es más compleja que una cosa así de mecánica. Aquí se trata de la historia universal como el acto de autodeterminación racional y la autofundamentación de la praxis, pero que únicamente es esto, en cuanto y por cuanto lo es para la razón. La determinación, el destino de la historia universal como esfera de realización del derecho es, en ella y por ella, racional, porque es el propio acto de autodeterminación y autofundamentación de la razón. Este *ser por sí en el espíritu* que *es saber* es el que la historia universal, sólo como *destino racional* que *halla la razón* (Op. cit., §445, p. 488, 1999), es su *ser por sí*, en cuanto es el acto de la elevación, y es ser por sí, sustancial y no mera dispersión fugaz, porque es *sustancial en el espíritu, con él, por él y en él*, y en cuanto y por cuanto es *saber*, esto es, como elevación que lo reconduce a su estructuración como elemento de la autodeterminación racional de la razón, y que en tanto *realidad efectiva de la inteligencia es, por tanto, el conocer mismo* (ídem). Este *ser por sí en el espíritu* es ser por sí, ser sustancial, ser *desarrollo necesario*. Pero este *ser por sí* es sólo un solamente *ser por sí en otro, en el espíritu*, y *ser por sí* así es este concepto, *la libertad*, [que] es esencialmente *sólo como pensamiento; el camino de la voluntad, [que] es hacerse espíritu objetivo, es elevarse a voluntad pensante: darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma* (Idem).

Hagámonos la pregunta, ¿qué es la historia universal? Hegel mismo contesta, pero analicémoslo con cuidado. Hegel nos dice, primero, lo que la historia *no es*, para luego definirnos lo que sí es. *La historia universal no es [...] el mero tribunal de su poderío —¿de quién?—, de la razón*. La historia universal no merece ser tratada como un mero

---

hegeliana resulte un pseudomovimiento que carente de un principio objetivo para alcanzar la totalidad desde el contenido real, se ve obligado a apoyarse en una **estructura lógica presupuesta** que garantice la totalidad. Así, la totalización hegeliana se devela como **manipulación conceptual** en la cual tanto la **estructura lógica presupuesta** como el **contenido objetivo** de la realidad **permanecen sin mediación mutua**. [...] En la totalidad de Hegel sólo se ha producido una identidad formal entre la empiria y la especulación, en la cual la primera —la empiria— se trueca en la segunda —la especulación, la razón—, y ésta se identifica con aquella como su realización. [...] Esto lleva a la **restauración de la religión**. Sólo ésta, y no el **desarrollo dialéctico del contenido de la realidad** —la historia—, ofrece una apoyatura en la que el pensamiento de la totalidad **aparece** surgido de la **cosa —el idealismo acrítico—**, en una única ilusión en la que, al mismo tiempo, la cosa, **reducida a su empiria más inmediata**, resulta ser la Razón hecha realidad —**el positivismo acrítico** (Rivadeo, pp. 44-45, 1989). Énfasis nuestros.

<sup>53</sup> Énfasis nuestro.

tribunal, como el simple suelo de la sede del poder de la razón, porque ella misma, la historia, no es *la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego* (Idem). *La historia universal [...] es en y por sí razón, y su ser por sí en el espíritu es saber* (ídem). En segundo lugar, Hegel define que *ella* —la historia universal— es *el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad*. Siendo todo esto, en tercer lugar y finalmente, la historia universal es *el despliegue de, y la realización del espíritu universal* (Idem).

Prestemos atención porque la clave está en esto último. Si traducimos el sentido de lo que Hegel está afirmando, entonces, tenemos que definir que la historia universal es **sólo** el concepto de la libertad. A partir de que la historia universal es **sólo un solamente concepto de la libertad**, ella **es el desarrollo necesario** —¿de quién?— **de los momentos de la razón**. La historia universal es un **desarrollo necesario**, y desde luego que lo es. Dicho de otro modo, la historia universal es un desarrollo necesario porque es autodeterminación racional y autofundamentación, *es en sí y por sí razón*; empero, **sólo** esto **es**, por cuanto **solamente** es **el desarrollo necesario de los momentos de la razón**; desarrollo necesario de la *autoconciencia y de su libertad* —¿de quién?— *de la razón*, pues la historia universal es el **desarrollo necesario del único desarrollo necesario**, que es **el despliegue de y la realización del espíritu universal**, y que siendo este despliegue y esta realización, como desarrollo necesario, es el único acto de autodeterminación como la actividad en acto de la autofundamentación racional, la única praxis efectiva

Nuestra advertencia no ha sido en vano. Esto que acabamos de elaborar es algo que está ya contenido en el *precepto absoluto* (Op. cit., § 377, p. 433, 1999), el *Conócete a ti mismo*, del oráculo de Delfos. Pensemos con detenimiento. Hegel nos ha indicado en el § 377 del espíritu subjetivo, tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [...] *the philosophy of mind too does not have the meaning of the so called understanding of human nature [...] for one thing, understanding of this sort makes sense only if we presuppose knowledge of the universal, man as such and thus essentially mind* (Op. cit., § 377, p. 3, 2010).

Hegel está diciendo algo muy semejante a lo que recién hemos analizado en el § 342 del *Compendio*. Igualmente apliquemos una traducción al § para poder colegir alguna idea que contribuya a nuestro esfuerzo teórico. El conocimiento de esta clase, como de cualquier clase, **sólo** tiene sentido si **pre-sub-ponemos** el **conocimiento de lo universal**. **Sólo** si el **conocimiento de lo universal es el pre-sub-puesto**, traducido esto, si el **sujeto del conocimiento universal es el pre-sub-puesto**, y éste, **el sujeto del conocimiento universal**. El sujeto del conocimiento universal es el conocimiento universal como sujeto, para el cual **sólo** el **conocimiento de que su único fin es el concepto de conocer** (Op. cit., §445, p. 490, 199), *el concepto del conocer* como el **concepto de lo universal**. El sujeto del conocimiento universal es *la lógica*, el conocimiento universal en tanto *pre-sub-posición*, como sujeto, [...] **la ciencia de la idea pura**, pero no<sup>54</sup> *de la idea en el elemento abstracto del pensar*, sino como la **pre-sub-posición**, el sujeto del conocimiento universal que es este conocimiento como sujeto, la **lógica** o **la idea**<sup>55</sup> [que] *es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento, [totalidad] que él mismo se da, no que la tenga ya y la encuentre en sí mismo* (Ibídem, §19, p. 125).

<sup>54</sup> Añadido nuestro.

<sup>55</sup> Abstrakten idee para Marx.

Nos hemos dejado arrastrar por el remolino de la argumentación, y no hemos parado mientes en una declaración central de la cita que hemos tematizado apenas. Cuando Hegel define lo que es la historia universal —cosa que ya hemos entrevisto—, declara que ella es **el desarrollo necesario [...] de los momentos de la razón** (Op. cit., § 342, p. 490, 1999), y la pregunta más sencilla y básica es, de cuáles. Marx avizora una composición que es una certeza en la filosofía hegeliana del derecho, y que es una verdad en la articulación orgánica de la *ciencia filosófica del derecho* al compromiso sistemático. El atisbo de Marx se contiene en la apreciación de que la *suerte* —no únicamente de la constitución política, sino de modo esencial de la idea política, la *politischen idee*— *se halla más bien, predestinada por la “naturaleza del concepto”, sellada en los sagrados registros de la Santa casa —de la lógica* (Op. cit., 328, 1982). En su esencia, esto que Marx está elaborando ha sido un testamento a ejecutar por parte de los estudios hegelianos más contemporáneos: exhibir *la lógica subyacente en la filosofía del derecho de Hegel* (Hoyo, p. 29, 2014), *mostrar la unidad profunda que existe entre las tesis políticas y los principios lógicos y epistemológicos dentro de la Filosofía del derecho de G. W. F. Hegel* (Op. cit., p. 117, 2014).

Estos *momentos de la razón* no son ni los momentos de la voluntad racional, ni las formas de la voluntad que definen y atraviesan la racionalidad de sus momentos, ni el espíritu práctico en cuanto momento del espíritu teórico en la formación del espíritu libre. Los *momentos de la razón* son los *momentos de la razón*, los momentos del acto de autodeterminación racional y autofundamentación de la lógica. En el prefacio al *Compendio*, Hegel arguye: *pero este compendio se diferencia de los usuales, ante todo por el método que lo guía. Aquí, sin embargo, se dará por su puesto que el modo filosófico en que se progresa de una materia a otra y se realiza la demostración científica, que el conocimiento especulativo en su totalidad se distingue esencialmente de cualquier otro tipo de conocimiento* (Op. cit., p. 46, 1999). Inmediatamente después declara: *he desarrollado detalladamente en mi Ciencia de la lógica la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica* (Ibidem, p. 47). Finalmente declara lo central: *esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico* (ídem).

La historia universal, así como la totalidad del *Compendio* es *el desarrollo necesario de los momentos de la razón*. Según esto, *resulta superfluo el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica* (Ídem), pero en esencia se estatuye y se declara que *es una evidencia, que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico*, porque lo que resulta evidente es que el *todo*, aquí, *el espíritu lógico*, como las *partes*, entiéndase, *la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu* (Op. cit., Z2, §24, p. 60, 2010), son la *concatenación lógica* como el desarrollo del *espíritu lógico*, y desde luego, *la concatenación lógica del acto de autodeterminación y autofundamentación racional que este espíritu como praxis es*.

Hegel ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la *concatenación lógica*, pero no ha soslayado, ni dejó de lado, que *el todo como el desarrollo de las partes descansa sobre el espíritu lógico*. Esto se puede confirmar: *haciendo énfasis en los principios lógicos y epistemológicos, haciendo uso de las categorías contenidas en la Doctrina de la Esencia, segunda parte de la lógica de Hegel [...] se trata de exhibir la forma de la demostración racional que ofrece la Filosofía del derecho y por tanto, las categorías que predominan son de orden lógico: la identidad, la*

diferencia, la contradicción, el fundamento y la realidad efectiva. Con ello, no hacemos sino confirmar la afirmación contenida en el Prefacio según la cual en la **demostración científica** está **presupuesto un cierto tratamiento filosófico**, aun si este no es hecho explícito (Op. cit., p. 118, 2014). Este **cierto tratamiento filosófico pre-sub-puesto** a la demostración científica de la filosofía del derecho, en lo particular, a lo que la filosofía del derecho es como *ciencia filosófica del derecho que tiene por objeto la idea del derecho*, es decir, *el concepto del derecho y su realización*, es el **tratamiento filosófico del espíritu lógico** en esta ciencia filosófica. Claro, que otra cosa puede explicarnos el que a Hegel no le interese, en absoluto, *poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica*. Desde luego esto resulta superfluo, no únicamente porque esta es una filosofía del derecho y no la *Ciencia de la lógica*, sino porque a Hegel no le interesa la concatenación lógica del objeto del derecho, la concatenación lógica de la idea política, pero sí la concatenación lógica de la concatenación lógica, la idea lógica, **donde tanto el todo como las partes descansan sobre el desarrollo del espíritu lógico**.

Marx y Hegel se nos presentan en una unidad y contra-posición totales, lo que vuelve a la contra-posición más compleja, y a la unidad aún más compleja. Previamente hemos sostenido que Marx no tira al niño con el agua sucia de la bañera. Es, como se dice en el *argott* norteamericano, *the story of his life*. Siempre tuvo que aprender a diferenciar y distinguir dentro de la unilateralidad y la abstracción el valor de su concreción y de su verdad. Historia para otro estudio. Lo mismo le habrá pasado un año después, en 1844, cuando revisando la teoría del valor de la economía política inglesa, desechando su valor científico, justo por su unilateralidad y abstracción, habrá tenido que reconocer que, justo en esta abstracción y unilateralidad, radica la ciencia de su valor, y el valor de esta ciencia. Nunca deja de pasar lo mismo con Hegel. Si bien el misticismo lógico que define el acto de autodeterminación racional de la idea lógica es central volverlo objeto de la crítica, Marx no pierde de vista, jamás, *que la lógica, la epistemología y la metafísica de Hegel son armas conceptuales [...] que [desde]<sup>56</sup> el momento en que fueron concebidas, tienen como objetivo oponerse al escepticismo, al empirismo y al formalismo que prevalecen en la filosofía moderna* (Op. cit., p. 119, 2014).

El conflicto se desarrolla y se intensifica cuando tratamos el asunto del método, *el principio motor del concepto* (Op. cit, obs., § 31, p. 108, 1999), *la dialéctica de la negatividad, como el principio productor y engendrador*, (Op. cit, p. 113, 1962). Para finalizar nuestro presente capítulo, cruzaremos sentidos con las afirmaciones de Marx previamente citadas y que son la guía de nuestra argumentación, con dos §§ de la *Filosofía del derecho*, y un § más de la *Enciclopedia*, para así poder obtener una conclusión de este proceso lógico de mistificación operado por la *idea lógica* —*abstrakten idee*—, en oposición y en contra de la *idea política* —*politischen idee*.

Hegel y Marx participan de una pareja de nociones unidas por un vínculo programático inextricable: *necesidad absoluta* como *libertad*, y *libertad* como *necesidad autodeterminante*. Comparten en esta línea de pensamiento, que: *necesidad absoluta no es sinónimo de opresión ineluctable; es únicamente la certeza de que se trata del mismo movimiento el que produce la objetividad del orden práctico y la comprensión de su necesidad* (Op. cit., p. 275, 2014). Así mismo, que: *el mundo es como es, es necesariamente lo que es, pero cuando reconozcan que son ellos mismos quienes lo han puesto, ese mundo necesario será su propia necesidad auto-determinándose y por lo tanto se convertirá en la conciencia de su libertad* (Idem). A todo esto existe una salvedad, un punto en que la participación mutua se convierte en el fin de la correspondencia. Es

---

<sup>56</sup> Agregado nuestro.



una diferencia sutil, pero total. La certeza de que el movimiento que produce la objetividad del orden práctico y la comprensión de su necesidad es la única certeza, de que ese movimiento es un **hetero-movimiento**, es el acto de autodeterminación racional **de otro acto de autodeterminación y autofundamentación** que el de lo **práctico** como movimiento; no es el acto inmanente en el seno de la inmanencia. Para Marx, el orden práctico es el único movimiento que al tiempo que produce la objetividad del orden práctico, en la inmanencia infinita de su ser es la comprensión de este movimiento en su objetividad y la comprensión de la objetividad del movimiento en la necesidad del movimiento como conciencia pensante, y de la conciencia pensante como movimiento. Esto tiene un efecto central. Al orden práctico no le basta ni el **reconocimiento** ni la **conciencia**. La *politischen idee* es la concepción que apunta a llegar a ser *la idea desarrollada* del orden práctico, de este orden como el acto de autodeterminación racional, la *praxis* como el poder constituyente o la *idea política* como la *wirkliche verhältnis*, la relación efectiva que es el acto de su autoconstitución y que es la conciencia pensante en este acto, de este acto, y siendo este acto como conciencia pensante.

Estamos pues, frente a dos actos de autodeterminación y autofundamentación racional, total y absolutamente contra-puestos, que definen planos normativos de justificación y legitimación objetiva. Marx los ha definido y ha demarcado el plano de su realización. La idea abstracta —*abstrakten idee*— en oposición a la idea política —*politischen idee*. Es fundamental para nosotros ex-poner que en el año de 1843, mientras Marx redactaba el manuscrito de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* estaba desarrollando, de modo inédito, el primer encuentro con la idea desarrollada de la praxis. El concepto de praxis en el Marx de este manuscrito es la *idea política*, y siendo esta idea, es la *idea desarrollada* de la verdadera democracia. La *Crítica* condensa la conciencia pensante, **la comprensión de la necesidad** del acto de autodeterminación que es productor inmanente de su necesidad objetiva, y siendo tal, es el objeto de lo político como idea política, *el movimiento concebido* de lo político en tanto acto de autofundamentación y autodeterminación racional. Por tanto, no existe nada más errado que afirmar que la *Crítica* comporta un elemento negativo, destructivo de la normatividad o con la pretensión de *desaforar* la validez del Estado. La *Crítica* es un concepto afirmativo de lo político, y es el movimiento concebido de lo que lo político es, y siendo esto, es la localización consciente de este movimiento que lo político es y que en lo esencial, es la praxis.

No queremos probar nada en particular con un texto escrito, al menos unos meses después que el que nos ocupa en el presente trabajo de investigación. Lo que sí queremos exhibir es que el acto de mistificación que Marx está ex-poniendo en el año de 1843, y que es la base crítica para la formación conceptual de su propia idea desarrollada de praxis en la *idea política* de la *verdadera democracia*, es el derrotero teórico-práctico que Marx descubre andando con la redacción del manuscrito de la *Crítica*, y que es el fundamento elemental para el total desarrollo del concepto de praxis a la postre. En el § 343 Hegel define así el acto de autodeterminación racional de la *idea lógica*:

*La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose* (Op. cit., § 343, p.490, 1999).

El espíritu es historia, es acto y es acción. Como acción es acto y siendo esto es acción. El espíritu como la actividad en acto es historia. En cuanto acción, o como historia, el espíritu, señala Hegel de modo negativo, **no es más que lo que hace**, pero en tanto afirmación, el espíritu es acción y esta acción es lo que hace. El espíritu es lo que hace; pero, ¿qué hace el espíritu que al hacerlo es lo que es y es acción? El espíritu es su

acción, es *hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia* (Idem) en el curso de su **explicitación**. En el acto de su **des-envolvimiento** que es el des-envolvimiento de su acción, su des-envolvimiento en acto, el espíritu es su acción **y sólo** es su acción; *no es más que lo que hace*. Digamos lo afirmativo que se contiene en el **no es más**, y afirmemos que **sólo es solamente** lo que hace, *hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, **aprehenderse a sí mismo, hacer toma de posesión, en su propiedad*** (Op. cit., §468, p. 511, 1999). Pongámonos kantianos y aceptemos que, es cierto, uno sólo conoce aquello que le interesa. La *acción* del espíritu es, *hacerse en cuanto espíritu, objeto de su conciencia*. Si somos estrictos, luego, *no es más que lo que hace*, que comporta que **sólo** es lo que hace, y por tanto, **sólo hace solamente** lo que le interesa. En esencia, **el único interés está en volver a encontrarse con “la idea” pura y simple, con la idea lógica en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la “constitución política”, se convierten simplemente en sus nombres, lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real** (Ibídem, p. 326).

Por esto decíamos que la oposición entre Marx y Hegel es sutil, pero en su sutileza, es total. Creemos que la definición de Marx sobre el acto de autodeterminación racional y autofundamentación que es la praxis es casi el mismo que el que Hegel. pero en 1843, en la *Crítica*, Marx ha dado con el punto de la mistificación, con el acto de *tran-sustanciación* del fundamento de vida comunitario, y ha logrado colocar al centro en su centro, a la inmanencia en el seno de su ser inmanente, localizando con esto a la *idea política*, a la *idea desarrollada de la verdadera democracia*, como praxis, esto es, en tanto totalidad de sentido y principio articulador de la vida humana-comunitaria. Sólo citemos para ver:

*Todo el movimiento de la historia es, por tanto, como su acto de procreación real —el acto de nacimiento de su existencia empírica— y es también, para su conciencia pensante, el movimiento concebido y consciente de su devenir [...].*

No es aquí, sino en el siguiente capítulo, donde veremos que esta definición marxiana del acto de autodeterminación y autofundamentación racional es la definición más propia de la *idea política*, y por ende, es el *desarrollo de la idea*, la autodeterminación racional de la *verdadera democracia* en tanto acto de autofundamentación de lo político, idea viva de la praxis, o lo político como acto de autofundamentación humana.

Como hemos visto, Hegel *pre-sub-pone el método del conocimiento científico*, el que *tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico* (Op. cit., p.47, 1999). Hegel no señala, sino que *supone* también en el desarrollo del *Compendio de la ciencia filosófica del derecho*, el que *la razón del objeto* (Ibídem, § 31, p. 109) se subsume en la forma como en la realidad a *la tarea de la ciencia*, [que]<sup>57</sup> *es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa*, y que se define así: *lo universal, [...] la producción a partir de la determinación [...] del contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica, —el concepto— es desarrollo y progreso inmanente* (Idem).

Una vez más, con su estilo acostumbrado, en el § 30 de la *Filosofía del derecho* define así la cosa: *el derecho es algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente* (Ibídem, § 30, p. 107). El derecho es sagrado porque la realización de su propio orden normativo es la realización de otro orden normativo, no del **propio. Es la unidad en el seno de la enajenación**. La inmanencia del fin es la inmanentización de la trascendencia. Se trata de la trascendencia en el seno de la inmanencia. No es la trascendencia que ha nacido de la inmanencia. Es la inmanencia

---

<sup>57</sup> Agregado nuestro.

que ha hecho nacer en la inmanencia de su espíritu el espíritu de la trascendencia, como un espíritu trascendente inmanentemente producido. El fin inmanente es la trascendencia del fin, y la realización es la des-realización, en su propio acto y como un acto propio. El único acto propio como acto de autodeterminación y autofundamentación racional es la **ex-propiación** de este acto.

No cabe duda. El derecho es sagrado, sin embargo, **sólo** como un **solamente**. Si extraemos el código de encriptación del lenguaje hegeliano, el enunciado que reza que el derecho es sagrado, significa una cosa muy precisa. *El principio motor del concepto* (Ibídem, obs., § 31, p. 108, 1999), *la dialéctica de la negatividad, como el principio productor y engendrador*, (Op. cit, p. 113, 1962) es igual a *la libertad, [...] la esencia del espíritu [que es] formalmente la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo* (Op. cit., § 382, p. 436, 1999). Así como lo hemos visto en el capítulo anterior con el primer momento de la voluntad racional, el concepto actualiza una virtud que es la virtud máxima. El espíritu siendo *formalmente libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo* (Idem), es el poder hacer abstracción de todo lo exterior, y la esencia de su virtud es el poder trascendental de así, *abstraer [...] de su propia exterioridad que es su existencia misma* (Idem). La negación de su existencia misma comporta que puede *mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí* (Idem), esto es, su poder está en soportar su estar como su ser negado por la finitud y retornar desde ella a sí. Sólo así se entiende que *esta universalidad es también su existencia. En tanto está-siendo-para-sí, lo universal está particularizándose y es ahí identidad consigo mismo* (Ibídem, §383, p. 436).

Esto que *sólo así se entiende* es, de un lado, tanto que la existencia, como finitud, como particularización en el acto de la determinación de lo universal o de su volcarse a la finitud *está-siendo-para-sí, y es ahí, en la existencia, en la finitud, identidad consigo mismo*. Así, pues, *el derecho es sagrado* porque la *universalidad, la esencia del espíritu que es formalmente libertad, puede mantenerse afirmativo en esta negatividad —¿cuál?—, la del derecho, y esta universalidad es también su existencia —¿cuál?—, el derecho, en tanto la universalidad, el espíritu, está-siendo-para-sí, lo universal está particularizándose —¿en dónde?— en el derecho, y es ahí, en la existencia o en la finitud, identidad consigo*. Liberado de la oclusión a la que la encriptación hegeliana lo destina, este fragmento se lee: *el derecho es sagrado sólo porque es la existencia, la finitud del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente; sólo es sagrado porque es finito, sólo en cuanto finito es sagrado, y como es tan sagrado como es finito, su ser sagrado es un ser finito, tan finito como sagrado o tan sagrado como finito o su sacralidad es finita; apenas sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto* (Idem). Queriendo dignificar la realidad de lo práctico, del derecho, la realización como su des-realización, la des-realización inmanente de la inmanencia de su ser inmanente, únicamente ha hecho envilecerlo aun más. Esto nos puede causar azoro, pero en la *Introducción* a esta *Crítica*, Marx declare: *la crítica de la religión conduce a la doctrina según la cual el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, al imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]*, dicho por nosotros, en esencia, finito (Marx, p. 103, 2008).

La organicidad del acto de autodeterminación y autofundamentación racional es total. El propio Marx ha manifestado que la consideración del Estado como organismo, incluso debemos afirmar, de la totalidad del proceso *como un organismo y ver, por tato, en la diferencia [...]* esto es, en el acto de diferenciación el acto de determinación y autodeterminación, *no ya una distinción mecánica, sino una distinción viva y racional constituye un gran progreso* (Ibídem). En el § 31, Hegel declara dos cosas interesantes. Copiemos el § para analizarlo y compararlo:

*Se supone a partir de la lógica el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de un modo inmanente. El desarrollo no se produce, pues, por la afirmación de que hay distintas relaciones y por la aplicación de lo universal a una materia tomada de otra parte (Ibídem, § 31, p. 107).*

Volteemos el sentido de la afirmación de Hegel. Debe quedar en claro algo que acabamos de tematizar. *El derecho es algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente (Ibídem).* Seamos taxativos: *lo único sagrado, infinito, es el concepto absoluto. Efectivamente, el desarrollo no se produce, pues, por la afirmación de que hay distintas relaciones y por la aplicación de lo universal a una materia tomada de otra parte. Esto es: el desarrollo se produce, pues, por la afirmación de la única relación y por la aplicación de lo universal a la única materia tomada de sí misma.*

Lo que está sub-puesto y es conocido a partir de la lógica, que la lógica, la ciencia o el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de un modo inmanente (Ibídem, 108). Repitamos: *el concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente (Idem).* Pero también es menester mantener retrotraer una premisa previamente elaborada, que *la inteligencia que como teórica se apropia la **determinidad** inmediata se encuentra ahora, después de completar la toma de posesión, en su propiedad; [...] el pensar en tanto concepto libre, es ahora también libre según el contenido (Op. cit., § 468, p. 511, 1999).* Esto sólo significa que el pasaje del espíritu teórico al práctico, en tanto determinación, es el propio acto de autodeterminación racional del espíritu teórico, que en cuanto teórico, en la toma de posesión de su propiedad, se ha autodeterminado a ser espíritu práctico, y en este acto se ha autodeterminado como productor y determinante del propio contenido, que es el espíritu práctico. Así se entiende que, efectivamente, *no es por la acción exterior de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos (Op. cit., § 31, p. 109, 1999).* Así, pues, *no es por la acción exterior del espíritu teórico como mero pensar subjetivo, sino el espíritu teórico en cuanto espíritu práctico, o el espíritu práctico en cuanto espíritu teórico.* Dicho de otro modo, *esta determinación universal solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se piensa, sabe este concepto suyo y es voluntad como inteligencia libre (Op. cit., § 481, p. 519, 1999).* No es la acción exterior de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido, *determinación universal [que] solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se piensa,* dicho de otro modo, no es el espíritu teórico como pensar subjetivo exterior, *la razón de la cosa,* sino el espíritu teórico como el alma propia, más propia del contenido, del cuerpo que es la voluntad en tanto ésta tiene como contenido y fin saber este concepto suyo, que ella sólo es espíritu práctico como espíritu teórico, como inteligencia, que su fin es la des-realización de su fin, *que el objeto es por sí mismo racional sólo por cuanto es por sí mismo el objeto de la razón de la cosa que es la cosa de la razón.*

## CAPÍTULO 3

### EL LUGAR DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL: EL DEBATE TEOLÓGICO-POLÍTICO

Comencemos por declarar que el lenguaje de la cuestión social es un código de comprensión que no entiende nada de la obra de Marx. Así como el biólogo no ingresa al paradigma mecanicista para entender el organismo de una pulga, —entender al organismo como organismo— de manera semejante, es un obstáculo querer comprender la crítica a la economía política con el lenguaje económico-político o de la cuestión social. Para tocar la densidad en la unidad de forma y contenido peculiar y propio del discurso filosófico-político de Marx, y para elaborar una hipótesis de comprensión en torno a su ontología política, es indispensable reconocer e ingresar al plexo de razón-práctica constituido en rededor de la crítica en tanto unidad de la diferencia de lenguaje, discurso, método, dimensión normativa, pretensión de validez, programa político e idea desarrollada de saber real.

El espíritu de la filosofía de Marx ha nacido del espíritu de la filosofía política misma. Su crítica a la filosofía del derecho es una ex-posición cabal de la teología política con la que Hegel *exhibió* la síntesis racional de la modernidad. Queremos ver las cosas de un modo específico, en su peculiaridad. Hegel no ex-puso la inmanentización de la trascendencia; pero tampoco explicó el fugarse a la trascendencia del principio inmanente. Inmanentizar la trascendencia a la inmanencia, o poner al fundamento a realizar su des-realización es la operación que Hegel llevó a término. En la exhibición de este proceso subyace nuestro esfuerzo intelectual.

Marx inició con una ex-posición crítica del concepto de soberanía como forma de definición del acto y el concepto de lo político. La ex-posición que se concentró en el devenir y el proceso de formación del concepto de soberanía en Hegel, marcó una impronta indeleble en el itinerario teórico-práctico de Marx. Para nuestro autor resultaba claro que la soberanía, visto de otro modo, el Estado, era el núcleo, el principio articulador de la vida social y política en la modernidad. Nos oponemos a la doctrina que reza sobre un vaciamiento de las dimensiones normativas de la filosofía política a partir del año de 1843 con la redacción de su manuscrito crítico a la filosofía hegeliana del derecho. El fundamento de nuestra oposición es que Marx articuló su crítica al núcleo propio del discurso filosófico moderno, para exhibir que el concepto de lo político, el concepto del acto político y el concepto de libertad sufren una dislocación en la constitución teológico-política del Estado racional.

Desde luego que el concepto de soberanía, en tanto principio articulador del Estado, es una categoría normativa que condensa la densidad del discurso político moderno. Marx así lo entendió, y no debe dejarse ningún resquicio abierto a la duda, sobre que Hegel fue el mayor ex-ponente de un concepto de soberanía fundado en la autoridad ética racional de los agentes y su comportamiento sustancial hacia la comunidad humana racional y a su proceso de formación. Hegel es el núcleo de un viraje de esta concepción de la soberanía y del Estado, como la forma de realización del fundamento de vida comunitario en la modernidad. En parte, su realidad nucléica se debe a la ambigüedad presente en el centro de la cuestión, y de forma radical, porque la ambigüedad se ubica en el centro del núcleo del pensamiento político hegeliano. No debemos ver con estupor que la raíz normativa del concepto de soberanía envuelve una conceptualización fuerte sobre la libertad humana racional, sobre la autoridad y la autorización que se constituyen alrededor del acto político y de su fundamento libre. La crítica a la filosofía del derecho de Hegel, el inicio de la filosofía marxiana es, así pues, la exhibición de un concepto de libertad humana racional, crítico del concepto de soberanía,

del de Estado, y de la teología política que funda un concepto de lo político, así como del acto político en la modernidad.

Detengámonos unos cuantos párrafos explicando este correlato normativo entre soberanía y libertad humana racional, que es importante para centrar el tema de nuestra investigación. La unidad interna entre los conceptos de soberanía y libertad humana racional es imposible de elucidación sin la vinculación natural de un término medio, de un tercer concepto que los dilucida como unidad de la diferencia. Ese es el concepto de representación; una categoría normativa de la política. No ahondaremos mucho en la cosa, pero sí es necesario hacer algunas notas sobre el tema para introducir y concretar nuestro objetivo.

Hobbes formuló una idea para solucionar la batalla religiosa de su propio tiempo. El esfuerzo conceptual dio frutos a la postre. La ficción de un Estado políticamente constituido en un contrato permitió la conceptualización de un Estado como una esfera autónoma e independiente, abstracta y sustantiva frente a la figura del rey, de los estamentos y las corporaciones en contra-posición. La ficción sustrajo al Estado de la contra-posición poniendo a la sociedad política a resguardo de la contingencia y el conflicto políticos. Aunque producto de una grandiosa tecnología filosófico-política, esta noción se tornó en un enorme problema conceptual y normativo para los épocas posteriores, cuando introdujo su versión del nexo conceptual e interno entre las categorías de soberanía, autorización y representación. En el momento en que la vía hobbesiana exhibió esa articulación conceptual por medio de la identificación entre representación política y autorización, como fundamentación normativa de la soberanía, aquello que fue la solución para una época convulsa, derivó en la reproducción ampliada de un problema para los tiempos por venir.

Veamos brevemente la ex-posición de estos conceptos a partir del capítulo XVI del *Leviathan*. No nos interesa aquí la figura de la persona natural que es representante de sus propias palabras y acciones, sino la figura de la personalidad artificial, que es la persona representante de las palabras y las acciones de otro. El artificio de esta personalidad está en el acto de hablar y actuar a nombre de otro con el objeto de que esos actos lingüísticos, como prácticos, sean atribuidos al sujeto representado (Skinner, p. 35, 2010). En la representación va ya un concepto de lo político, así como del acto político; de lo político como actividad. El objeto central del *Leviathan* no son los *hombres*, sino, en abstracto la sede del poder (Hobbes, p. 1, 2012). Ahora, la sede del poder, en abstracto, es la sede del poder abstracto, y no existe algo más abstracto en un cuerpo que su alma, y del cuerpo político que es el Estado, la *soberanía, un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero* (Ibídem, p.3).

Hemos dicho que en este argumento hobbesiano va implícito un concepto de lo político y de su acto, pues es el contrato, la autorización que informa al pacto, la actividad que define al representante como soberano y a la multitud como pueblo, y a la unidad entre el soberano y este pueblo como un Estado (Op. Cit., p. 36, 2010). Hobbes justifica la legitimidad del contrato social que da como resultado la formación del Estado, con la introducción del concepto de representación, que remite a toda una disquisición lexicográfica en el *Leviathan* que aquí no abordaremos.

Este concepto del contrato social es la contradicción realizada de una pareja conceptual elemental que impone una impronta radical en el pensamiento político hobbesiano, y desde luego, en el ulterior. El contrato social, para distinguirse de cualquier tipo de acto social particular, exige una justificación normativa de la legitimidad y objetividad de su derecho a ser obedecido y a ser mantenido incluso por encima de

cualquier persona y realización subjetiva. Este acto político en cuya mediación se estatuye el llegar a ser del soberano y el brotar a la existencia en el seno de una multitud, un pueblo, atraviesa el pasaje por el cual los individuos en cuanto autores, autorizan al actor-representante la institución política de su cualidad como soberano, el acto por el cual, con base en su libertad, todos en lo individual, deciden el acto de constitución de la soberanía y reconocen su sede en un sujeto o en una asamblea, al momento en que se opera la inversión de la relación de autorización, donde los autores son objeto de un tránsito hacia la figura del súbdito.

El contrato social, para Hobbes, tiene que cumplir al menos dos requisitos normativos. Ser un mandato ilimitado, y en esta ilimitación, ser un mandato y un pacto cuya pretensión de validez se autofundamenta como una dimensión normativa autónoma (Zarka, p. 240, 1997). Con base en la libertad, el pacto es constituido inicialmente, pero el acto de autofundamentación normativa del convenio instituye al soberano como el único autor cuya legitimidad se interioriza en los súbditos, con la identificación de la autoridad de las acciones soberanas. Zarka lo define perfectamente: *desde que queda constituida la persona civil, puede decirse que el único autor político verdadero es el soberano, mientras que los súbditos se convierten en actores* (Ibídem, p. 241).

Habíamos sostenido de inicio, que el concepto de soberanía comporta una concepción de la libertad humana racional. De hecho, que el término medio de la relación entre esa pareja conceptual es el concepto de representación, y hasta este punto, ahondando un poco en la primera gran teoría del contrato social moderno, y en su particular teoría de la representación-autorización, hemos señalado cómo esa conceptualización de la representación es un concepto de lo político, un concepto del acto político y un concepto de la libertad humana que transita necesariamente hacia la inversión de ese fundamento, constituyendo al interior del dúo conceptual una teología política de la soberanía y la representación.

La inmanencia de la crítica es el fundamento de todo acto crítico racional. La crisis del iusnaturalismo emergió de sí mismo; del núcleo del iusnaturalismo surgió su crítica. El acto de la contradicción era la contradicción en acto, la contradicción realizada. El fundamento libre del iusnaturalismo se contraponía a sí mismo, y su realización era su des-realización. La libertad de uno es la no-libertad de otro; la libertad de todos es la libertad de ninguno. Sólo uno puede ser libre y ser-para-sí todo derecho, si frente a otro es toda obligación. Antes que Hegel, Rousseau exhibió la limitación y la unilateralidad abstracta con la que la cosa, el concepto de lo político, era tematizada por su propia tradición iusnaturalista. Si la libertad es el fundamento, entonces lo político es la realización de la libertad. La libertad es la realización del fundamento de vida comunitario. *Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, [...] renunciar a sus deberes. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad* (Rousseau, p. 13, 1984). La libertad es un deber, un postulado, una conquista. Enajenar la libertad es volver ajena la condición del sujeto humano. Su condición es su determinación, su modo de ser. Esta determinación, su modo de ser, aquello que es un deber es la conquista de un orden moral y político, la agencia o la voluntad racional para dar fundamento a ese orden humano. La voluntad racional es el poner un orden político como una conquista moral. Del mismo modo, desarrollar un orden moral es la objetivación, la actualización de la actividad política.

Hegel comprendió con claridad la cosa cuando concibió a la voluntad libre como el fundamento racional, a la libertad en tanto el elemento sustancial de la *realidad efectiva* del derecho. El iusnaturalismo, su concepto de representación y de soberanía, por ende, la comprensión iusnaturalista de lo político, tiene una falla de origen. El iusnaturalismo

*instituye así una distancia insuperable entre el principio y aquello respecto de lo que es principio* (Kervégan, p. 200, 2007). Rousseau tenía razón. La doctrina iusnaturalista parte del reconocimiento de que la libertad es el fundamento de institución jurídica del orden político, pero para la realización del orden institucional tiene que des-realizarse con su realización el propio fundamento. Enajenar la libertad es enajenar el fundamento moral y racional de lo político.

Hegel declara en la *Enciclopedia*, que la voluntad y la libertad son las determinaciones sustanciales de la *libre personalidad*, y es ésta el fundamento *del derecho y todas sus determinaciones* (Hegel, §502, p. 532, 1999). La ambigüedad se presenta con demasiada tenacidad como para ser soslayada. *La fuerza no hace al derecho* (op. Cit. p. 11, 1984), y el derecho natural que funda el principio del orden político en la des-realización del fundamento de legitimidad moral y racional, simplemente, es un modo abstracto de captar la fundamentación racional y moral de aquel orden, donde la libertad es autodeterminación de la personalidad en su modo de ser sustancial en la constitución e institución de la realidad efectiva del derecho. Decir realidad efectiva del derecho no es rezar una frase vacía rellena con mera palabrería filosófica. Declarar que existe una realidad efectiva del derecho es ex-poner y exhibir que la *libertad* es el acto de nacimiento de la existencia empírica del orden moral y político institucional. Realidad efectiva significa ex-poner la vinculación esencial y conceptual entre el orden político institucional, ético de modo sustancial, con su fundamento: la libertad de la voluntad, diferencia de la unidad entre pensamiento y acción.

La certeza de que la libertad es la *realidad efectiva* del derecho debe ascender a su verdad, y declarar que el Estado, como totalidad ética y de sentido del vínculo esencial entre el individuo y su fundamento comunitario, es la *realidad efectiva*, la libertad que es la sustancia misma del ser humano, sólo que en otro, puesta como otro. El triunfo de Hegel ha sido haber develado el fundamento; particularmente, exhibir al fundamento como actividad, esto es, poner al mundo humano comunitario sobre su principio esencial. Una pregunta se lee entre líneas a lo largo de toda la crítica a la filosofía del derecho y el estado, que Marx esgrimió sobre Hegel: ¿por qué si Hegel ha dado con la ex-posición racional del fundamento, luego lo ha *condicionado* a realizar su des-realización, y sacando al centro de su centro, Hegel ha fundado con su operación la constitución de una teología política, a la luz de que en el ser finito del ser humano se engendra la unidad de su comportamiento sustancial infinito, de su subjetividad humana y comunitaria?

Retomemos una pregunta para orientar el hilo de nuestra urdimbre conceptual con que iniciamos nuestro capítulo. *¿Por qué, y en qué medida, la ruptura con Hegel pudo desempeñar un papel en la adhesión de Marx al comunismo* (Lowy, pp. 63-64, 1972)? Debemos ser críticos al respecto, y en este tenor afirmamos que la adhesión de Marx al comunismo no se debió a una ruptura con Hegel, porque fue la unidad de Marx al programa hegeliano, al menos a una versión original de esa agenda, la que fungió como mediación para la apropiación marxiana del comunismo. Marx es un neohegeliano para el año de 1843, y el neohegelianismo es un programa de formación de una filosofía pública nacido de la entraña de la filosofía de Hegel. La vinculación de una fracción del neohegelianismo de izquierda con el comunismo francés en Alemania es la unidad del comunismo con el concepto comunista presente ya en el maestro, en el propio Hegel.

Como lo ha presentado una fracción central de la tradición del pensamiento marxista, la adhesión del neohegelianismo, y de Marx, en lo esencial, a las ideas comunistas, socialistas y anarquistas francesas, no fue una acción que se produjo sin provocar divisiones y crisis, aun existenciales, entre sus miembros (Ibídem, p. 51). Sin embargo, existe un elemento que esa parte de la tradición no ha tomado en cuenta y que



nos parece relevante para nuestro análisis. La interiorización de las ideas comunistas y socialistas francesas por parte de un sector del neohegelianismo, en lo esencial, la formación del neohegelianismo de izquierda, fue el resultado de la *liberación de una potencia* en el núcleo más radical de la filosofía del propio Hegel, presente en su ciencia de la lógica y su filosofía del derecho. Es importante ser vehementes con nuestra afirmación, y declarar que la vinculación entre el neohegelianismo de izquierda y las ideas comunistas del pensamiento francés eran un modo, del propio hegelianismo, de relacionarse consigo mismo. No implicaba un extrañamiento del programa filosófico hegeliano, y tampoco una ruptura radical con el pensamiento del maestro. En el programa filosófico y político comunista, la filosofía hegeliana estaba consigo misma; eso sí, sin duda, en lo pleno de su máxima radicalización.

El peor error de esta tradición crítica del marxismo fue haber admitido sin crítica el propio lenguaje de la cuestión social, sin más. Haber pasado el lenguaje de la cuestión social como un lenguaje esencialmente político, normativo. Tenemos que evaluar y generar una autocrítica de la operación que ha producido esta errada identificación. El peor error, a nuestro parecer, fue la fantasiosa identificación inmediata entre marxismo y filosofía política. Esta identificación falaz produjo efectos desastrosos al interior del marxismo, y de la formación de un mirador crítico de la obra de Marx, en particular. Esta identificación inmediata entre marxismo y filosofía política produjo el efecto de vaciar los elementos normativos de la filosofía política, y descuidar, luego, las dimensiones normativas inmanentes al discurso de la crítica de la economía política, esto es, de la filosofía de la praxis.

Para este análisis es fundamental hacer *corto circuito* (Zizek, p. VI, 2009) con este aspecto de la tradición crítica marxista y su mirador conceptual. Resultado de estos efectos, por tanto, no debería provocarnos azoro que los no-marxistas, repartidos entre liberales, libertarios, conservadores y republicanos, como alas de un mismo vuelo, tampoco hayan comprendido la *lógica de la cosa*, la cuestión de lo político a la que Marx le dedicó su empeño a partir del año de 1843.

Dos lecturas se entrecruzan en este asunto. Se mezcla erróneamente las condiciones de vida política del Estado prusiano en que Marx y la inteligencia neohegeliana vive, con la conceptualización teórico-práctica, normativa, que Hegel elaboró en su filosofía del derecho. No es que las dos cosas hayan tenido una vinculación esencial y conceptual más que coyuntural; claro que sí la tuvieron. El yerro está argumentando desde la conceptualización que la filosofía del derecho tiene acerca del concepto de lo político, está ejerciendo la crítica de ese discurso, construye, por su parte, un discurso crítico de lo político propio, y todo esto con el objeto de formarse una visión crítica y sustancial del proceso de formación político en la modernidad, y de su tiempo específico, con el objeto de localizar el lugar, y justificar la legitimidad y objetividad normativa de formación del fundamento de vida comunitario en la vida moderna.

El corto circuito necesario es con la posición que afirma, para el Marx de 1843, la existencia de una primacía de lo social sobre lo político, y que ese es el resultado al que su crítica a la filosofía del Estado de Hegel lo ha llevado (Op. Cit. p. 64, 1972). El error está en afirmar que la *desmitificación de la esfera política* sea un vaciamiento de lo político y su concepto. Afirmar que *la universalidad del Estado es abstracta y alienada* (Ibídem, p. 64) no es un mérito para la originalidad y radicalidad de Marx. Aquí la pregunta es, esa universalidad del Estado, por qué es abstracta, y si está alienada, de quién lo está y cuál es su fundamento racional. Esta lectura, por tanto, conduce a que *la desmitificación de la esfera política* sea el desfundamiento de lo político como dimensión normativa de la vida humana y comunitaria. Lowy sostiene: *en 1843, —Marx— rebasa ya a Ruge y se*

vuelve ya no hacia el Estado como verdad de los problemas sociales (Ibídem, p.64). Atención, el Estado no es la verdad de los problemas sociales porque cualquier verdad que pueda actualizarse en la dimensión social siempre se reconduce a lo político, que es la verdad del proceso de formación y realización de la vida humana comunitaria. El trabajo de Marx no fue de reducción, esto es, reconducir la verdad política a la verdad social. La crítica a la filosofía del derecho de Hegel es la ex-posición de la verdad política de la verdad política, la ex-posición del fundamento y su realidad efectiva como acto de posición libre del fundamento humano y comunitario.

Este vaciamiento de lo político a través del desfundamiento de la dimensión normativa del concepto de lo político lleva a una falaz identificación del comunismo que Marx estaba persiguiendo con la llamada cuestión social. El viraje del Estado al *pueblo real* no es, en absoluto, la reconducción de lo político a lo social, donde el pueblo sería la fuente de la supuesta *vida socializada*. Sí existe un viraje del Estado al pueblo; mas dicha descolocación es una reubicación *normativa* de lo político en el espíritu de lo político mismo. La respuesta es la correcta sólo cuando la pregunta es la adecuada. Interrogarse, *por qué está alienada la universalidad en el Estado abstracto y cómo superar y suprimir esta alienación*, (Ibídem, p. 65) no permite comprender que el esfuerzo está en ex-poner que la universalidad no es ninguna cualidad abstracta de la determinación de lo político, sino la universalidad es el ser inmanente del fundamento de autodeterminación de lo político. El Estado en Hegel es todo menos una realidad abstracta. El problema yace en que la concreción, la realidad efectiva de lo político, la libertad concreta tiene por principio el realizar con su realización su des-realización, y no la actualización afirmativa de la inmanencia de su fundamento.

La interpretación común es que en este acto de *desmitificación* y de *adhesión* filosófica al comunismo, Marx localiza su programa teórico-práctico en el *pueblo real*, y que esta localización lo devuelve hacia la *vida social* (Ibídem, p.64). La *Crítica* del año 43, por ende, sería la condensación de un movimiento de fuga de lo político hacia la cuestión social como vida social. Empero, veremos que esta lectura tiene limitaciones y produce efectos devastadores para la comprensión del programa filosófico marxiano. En efecto, la *Crítica* a la filosofía hegeliana del derecho es el acto del develamiento del *pueblo* como concepto normativo y estratégico del pensamiento político moderno. El viraje del Estado político al pueblo como *relación efectiva* no es un viraje de lo político a lo social, sino una descolocación de lo político en el espíritu de lo político. Se trata de una crítica que diluye las razones de la *des-realización* del efectivo fundamento de lo político y de la verdad conceptual de su *relación efectiva*. El pueblo y su concreción en la *relación efectiva* que lo vuelve inteligible, no es una fuga de lo político y su resguardo en la autocomprensión de su esencia social. No puede ser así, porque la *Crítica* opera la abolición de la teología política con la exhibición de la inmanencia de lo político con la *liberación* de la verdad de la inmanencia del fundamento de vida comunitario.

Así, pues, no existe tal *primacía de lo social respecto de lo político*, (ibídem, p.64) porque el *principio* es la primacía de lo político sobre lo político, esto es, la primacía de la inmanencia del fundamento de vida comunitario, del concepto de lo político, respecto de la teología política y el fundamento trascendente de su soberanía.

Justo decíamos que la soberanía comporta un concepción acerca de la libertad humana racional, el fundamento de su legitimidad y la legitimidad de su justificación racional depende de un concepto así, porque aquello que encontramos nosotros es que la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* que Marx emprendió en el año de 1843, y que es el objeto central de nuestra investigación, es una crítica del concepto de la teología política condensada en la síntesis racional del derecho hegeliano. El concepto de lo

político desarrollado por nuestro filósofo neohegeliano emerge de la crítica a la solidificación de la racionalidad soberana y del Estado teológico-político de la modernidad, tal y como éste tiene su exhibición máxima en la filosofía del derecho de Hegel.

No se trata de restarle relevancia, no obstante, no es ni la lucha de los artesanos del Mossela, o la defensa de la libertad de prensa contra la represión prusiana, o la abstracción del sufrimiento de los pobres, y mucho menos la conquista de la cuestión social como paradigma heurístico dentro de la filosofía, del socialismo, el anarquismo y el comunismo franceses, aquello que nos permite explicar el núcleo básico del programa marxiano emprendido con su crítica a la filosofía del derecho de Hegel.

¿Cuál es el principio racional de fundamentación de la crítica en el texto de Marx que abordamos, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*? La crítica tiene un sentido metodológico negativo, que es abolir la trascendencia de lo político y exhibir su vinculación conceptual con la escisión entre método y sistema en la filosofía hegeliana en general. Ahora, sin embargo, el principio racional de fundamentación, la justificación normativa racional, —el lado positivo en el proceso de fundamentación— la crítica es la ex-posición normativa y racional de la *lógica de la cosa*. La cosa, aquí, la política, es la lógica de lo político. La lógica de lo político es la lógica de la cosa, y la lógica de la crítica es exhibir y ex-poner la lógica del concepto de lo político. El fundamento racional de justificación y fundamentación de la inmanencia de lo infinito en la finitud, ex-poner a lo finito en el proceso infinito que lo vuelve inteligible. La *realidad efectiva* de lo político, la *verdadera democracia como realidad efectiva* de lo político, y no el derecho, este es el objeto de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, redactada por Marx. Por tanto, el derecho no es la *realidad efectiva* de la libertad. Para Marx, y este es su compromiso teórico-práctico a partir del año 43, la *verdadera democracia* es la *realidad efectiva* de la libertad, el fundamento de vida comunitario como principio de realización efectivo de la libertad y la liberación humana racional.

La lógica de la cosa política, centro de la crítica a la filosofía del derecho hegeliano, nació del espíritu de un conjunto de deslindes que definen un debate teórico-práctico de máxima calidad y productividad en el centro de la filosofía hegeliana. Este debate, esencialmente, la fundamentación teórico-práctica de un cuerpo filosófico que derivó en la escisión dentro del hegelianismo y en la formación de una vocación de izquierda, en pugna decidida contra el concepto de soberanía y el personalismo, y que trabó un compromiso programático por la definición de un nuevo concepto de lo político, crítico de las modalidades bajo las cuales se definió su lógica en la modernidad política, es la idea que permite no únicamente delinear, y sí localizar la ubicación filosófica de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* elaborada por Karl Marx.

Empecemos por un esbozo de las bases de este debate y los deslindes teórico-prácticos que tuvo por efecto; ambos de relevancia para la comprensión del programa crítico de Marx en su exhibición de la lógica de la cosa.

La discusión de lo político, de las dimensiones normativas de la sociedad civil y del Estado, como de su vinculación esencial y conceptual, en su *idealidad*, estuvo atravesada por una vertebración necesaria con la religión y la teología. De esto no cabe duda para la filosofía hegeliana, ni mucho menos para su filosofía del derecho. Existe, por tanto, un interés especulativo en las dimensiones de la religión y la teología como formas de formación de la autoconciencia, al menos para la filosofía alemana de la época. Del mismo modo en que hemos referido la trabazón conceptual entre el concepto de soberanía y el de libertad, tenemos que reconocer que las conceptualizaciones de la sociedad civil en tanto dimensión normativa de lo político comporta también una consideración seria, por ejemplo, en torno a la soberanía, a la ciudadanía y la subjetividad

como dimensiones normativas de la personalidad, en cada uno de esos momentos. La Alemania en cuyo seno Marx redactó la *Crítica*, *this most basic political question was posed in the theologico-political disputes of the day* (Breckman, p. 5, 2001).

Existen dos movimientos internamente articulados uno con el otro. La formación de la vocación de la izquierda neohegeliana, y la autocomprensión de la experiencia religiosa y su relevancia en la definición de los problemas nucleares de la filosofía y el pensamiento políticos de la modernidad. No debe pensarse, por ende, que la cosa religiosa y la cosa política estaban separadas como compartimentos estancos. Existe una imbricación ideal de ambas cosas. No nos sentimos coaccionados a hacer malabares imposibles en lo teórico para tratar el asunto de esta trabazón conceptual de conjunto. Sólo acudamos a dos textos, sobre los cuales volveremos algunas líneas adelante, para enfatizar nuestro punto.

La lógica de la cosa política fue tan un asunto atravesado por la religión, y definió por sí un debate tremendamente productivo contra la teología política moderna sintetizada de manera excelsa por la filosofía hegeliana del derecho, que Feuerbach, por ejemplo, en el prólogo a la primera edición de su *Esencia del Cristianismo*, declara: *el autor debe pedir al lector que no olvide que si escribe cosas de tiempos pasados, no las escribe sino en función del tiempo presente [...] recuerde, finalmente, que por más que el contenido de esta obra sea patológico o fisiológico, sin embargo, su objeto es a la vez terapéutico y práctico* (Feuerbach, p. 11, 1971).

Por su parte, sin hablar demasiado del fondo, y sin tener que exponer la densidad de su sentido, el texto que introduce a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, inicia con una taxativa declaración de Marx, como oración inaugural de todo un manifiesto: *En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica* (Marx, p. 3, 1968). Existe, así, pues, una finalidad esencialmente práctica en el núcleo teológico de la filosofía de Feuerbach, no se diga Strauss, Bauer, y desde luego, Marx (Op. Cit. p. 8, 2001).

Marx visualiza la conexión conceptual entre el tema político, el religioso y el teológico-político. Por crítica a la religión no debe entenderse algo meramente negativo. En su esencia —y con esto no nos comprometemos con ningún adelanto de nada— la crítica a la religión es la exhibición de la experiencia religiosa como modo y momento del despliegue propio de la autoconciencia humana, y en caso particular, la centralidad del Cristianismo en esta experiencia vital. Aquello que es relevante para nosotros es que la *crítica a la religión* es una *premis*a conceptual de toda crítica, es decir, de la crítica de la lógica de la cosa, de la lógica de lo político. Warren Breckman indica: *From this perspective, the concerns of the nascent Hegelian left during the 1830s emerge as deeply political, though in a manner that is appropriate to the overlapping theological and political concerns of the time* (Ibidem, p. 8).

Esta vertebración ideal de la lógica de la cosa política con la cuestión religiosa y la teológico-política se decantó en un debate intenso en torno al concepto de *personalidad*, cifrado en una controversia sobre el personalismo. Parece desconcertante la introducción de una noción como la de la personalidad en esta polémica; y aún más, que dicha categoría concentre y sea el atravesamiento de toda una discusión al interior del pensamiento filosófico-político alemán. Únicamente solicitamos a nuestro lector que mantenga en mente que la fundamentación racional, la justificación de la legitimidad del deber de obediencia hacia la *personalidad* del monarca o del príncipe, aun del constitucional, tenía una fuerte vinculación teórico-práctica con la fundamentación teológica de la personalidad de Dios (Ibidem, p. 10). Veremos dos efectos estructurados

orgánicamente, pues, del lado de la radicalización de la izquierda hegeliana, la crítica de la teología política que fundamentaba la vida estatal prusiana tenía por objeto la *disolución de la idea cristiana de la personalidad*; y sin embargo, en el otro extremo, la crítica *terapéutica y práctica* tiene por finalidad la ex-posición del núcleo radical de la experiencia cristiana, con la develación y radicalización del principio del Cristianismo. Feuerbach entendió la cosa a la perfección: *la personalidad es la simple expresión abstracta, moderna, que designa la dominación*; y aquí dominación, significa para Feuerbach, Soberanía (Feuerbach, p. 375, 2013).

Montado en la analogía de Dios y del monarca, la personalidad era el centro del debate neohegeliano sobre la soberanía, por tanto, en torno a la dominación. Como núcleo radical de esta controversia, el objeto era definir un concepto otro de lo político frente a la filosofía moderna, a la síntesis de Hegel y al Estado prusiano-germánico. La teología política atravesaba la relación misma de las esferas de la vida política. El personalismo se condensaba en la idea del Dios personal, el restauracionismo ambiguo, y no obstante, presente en Hegel, se constituyó en la vía para la fundamentación de una teología política que definía, al unísono, el carácter constitucional y autoritario de la monarquía, junto al atomismo individualista de la sociedad civil, y por ende, producía y reproducía la abulia y la obsecuencia políticas en el nexo entre sociedad civil y el Estado político (Op. cit, p. 15, 2001).

La comprensión de la centralidad y el sentido efectivo de este debate sobre la personalidad es lo único que posibilita allegarse a un entendimiento sobre la lógica subyacente a la mayoría de los trabajos neohegelianos de la época. Como en el caso de Feuerbach, obras esencialmente teológicas, y empero, con una estructuración discursivo-metafórica de una materialidad política asombrosa, y con un sentido crítico y contra-teológico-político sin parangón.

El secreto de este trabajo de crítica radicó en exhibir el nacimiento de un ateísmo interno a la cosa. La localización ateísta del neohegelianismo de izquierda, y en específico, de Feuerbach y Marx, se enfocó en la ex-posición del fermento ateísta en el espíritu del dogma cristiano. Parcialmente, es en esta cuestión que se cifraba el interés especulativo sobre el Cristianismo. Desde luego, la crítica terapéutica del Cristianismo y sus dogmas fundamentales tiene una función positiva, un objeto para la razón práctica: localizar el núcleo crítico del cristianismo en la inmanencia de sus dogmas. La crítica reivindica y dignifica la infinitud de la personalidad humana en su proceso de formación racional e inmanente, en tanto formador de formas de formación de la vida social y comunitaria; en su esencia, como formadores de la realidad efectiva, de la historia, que es el acto de nacimiento de la existencia empírica (Ibídem, p. 15).

Nada parece más errado y unilateral que afirmar que el ateísmo del neohegelianismo de izquierda condujo a estos filósofos a fugarse del debate teológico y de la densidad religiosa de la política de su tiempo. La crítica ex-puso la inmanencia *negativa* del discurso cristiano, y lo ubicó en el centro de su análisis para vindicar una forma otra, inédita, de conceptualización del proceso de totalización humana de lo real. La crítica del discurso teológico cristiano permitió operar un tránsito, de la actualización del absoluto, a la actualización de la inmanencia del ser humano, de la corporización del elemento trascendente a la inmanencia de la auto-formación de la subjetividad humana entendida en términos de una realización concreta de su naturaleza histórica inmanente (Toews, p. 1, 2003).

El neohegelianismo de izquierda buscó con su debate exhibir un sentido de inmanencia, bajo un compromiso radical por conquistar una vía normativa de formación autónoma y de autodeterminación racional. La izquierda neohegeliana formó un

programa filosófico que tuvo por premisa la idea desarrollada del nexo conceptual entre la realización histórica inmanente y el proyecto de liberación humana en total (Ibídem, p.2). La vocación de esta agenda neohegeliana de izquierda, su vocación radical, tuvo por definición la configuración de un proyecto civilizatorio de construcción secular de la comunidad racional con fundamento en la libertad humana (Ibídem, p.2).

Leamos con un ojo más atento la versión de la izquierda neohegeliana, y ayudados por las investigaciones recientes, avancemos en el develamiento de la voz del llamado de la voz, de su vocación política inmanentista radical.

La crítica especulativa de la religión fue esencial en la confrontación contra la teología política de Hegel y el Estado prusiano-germánico. Este fue el punto donde comenzó la autodefinición de la izquierda hegeliana. La figura de Jesús exhibía la unidad entre lo infinito y lo finito en la figura de un único sujeto humano e histórico. Strauss fue el primero en sacar las conclusiones de esta mirada y las radicalizó, exhibiendo, a través de la disección entre *representación* y *concepto*, que la unidad de lo finito con lo infinito era la *realidad efectiva* que correspondía al concepto de la humanidad como totalidad y de conjunto, y *no a un individuo singular* (Ibídem, p. 272). La disolución del nexo entre la verdad especulativa del Cristianismo y su aparente carácter histórico, la conversión de éste en una dimensión mítica, y la recuperación del concepto, permitió comprender la verdad de la esencia religiosa y delinear la semántica de la izquierda radical neohegeliana.

Este escorzo crítico de Strauss se convertirá en una impronta en la filosofía de la izquierda hegeliana, y delinea posicionamientos hacia y en contra del propio Hegel, recuperando elementos esenciales del sistema. El reconocimiento, saludado por Hegel mismo, de que la matriz histórica de la figura de Jesús era una parte sustancial de la materia de la verdad religiosa del Cristianismo, tenía implicaciones políticas fundamentales. En el terreno de la filosofía de la religión, como en el de la filosofía del derecho, Hegel es definido más como un filósofo de la restauración que de la revolución. Strauss estableció la premisa conceptual de trabajo para todo el neohegelianismo de izquierda por venir. No existe ninguna determinación objetiva que se presente como un obstáculo para la formación de la voluntad moderna. En la voluntad subyace la autoridad y el *derecho*, la pretensión de validez y el poder racional para disolver todas las formas externas de coerción, dominio y autoridad. La vocación radical del neohegelianismo nació del espíritu mismo de la filosofía de Hegel. La izquierda neohegeliana vindicó los elementos más críticos del momento negativo en el proceso de formación de la razón práctica. La ambigüedad de las tensiones era una presencia que determinaba la filosofía del maestro. Restauración y revolución son dos alas de un mismo vuelo en la filosofía de Hegel, en general. Strauss comenzó con el desarrollo del fermento crítico de la filosofía especulativa de Hegel, y esta fue la línea que definió su apuesta, pues se trata de que la verdad especulativa de la fe y de la moral estén fundamentados por el proceso de formación de la autoconciencia, de la voluntad libre. La fundamentación racional de la verdad especulativa de esos órdenes normativos se cifra en el proceso de formación subjetivo de la razón práctica. En este programa está el valor de la filosofía y de su actualización racional, pues la finalidad es que el saber real devenga una cultura nacida del propio espíritu y su despliegue inmanente, donde la subjetividad humana no puede jamás reconocer nada que no sea creación racional, por ser autónoma y libre (ibídem, p. 284).

La filosofía neohegeliana de izquierda constituyó un programa de actualización de los principios de la filosofía especulativa en un proyecto cultural de civilización radical de formación de la modernidad (Ibídem, p. 287). El objeto central de su análisis es, por tanto,

la teología política que sustenta al proyecto moderno, y el combate a la *autoalienación* a la trascendencia del fundamento de vida comunitario, inmanencia que es posible construir en la modernidad alternativa.

Si la revolución para los alemanes es cosa que se ha operado en la teoría, tenemos que entender que la filosofía neohegeliana, su vocación de izquierda, es el espacio normativo dentro del cual la filosofía del propio Marx, un neohegeliano a la sazón, desarrolló el ejercicio de legitimación y justificación de su agenda filosófica. El neohegelianismo de izquierda es una formación intelectual emergida del centro de la filosofía de Hegel, y ubicado por una redefinición del nexo conceptual entre teoría y práctica en la izquierda filosófica, como política. El problema yace en la localización de lugar teórico-práctico del giro neohegeliano hacia la izquierda. Este problema de topología política se ha enfrentado usualmente a la recriminación, dentro de los estudios hegelianos actuales, sobre que el neohegelianismo de izquierda comportó una división total e interior de la filosofía de Hegel.

El neohegelianismo de izquierda fue una determinación interior y conceptual de la filosofía de Hegel y de su programa de razón-práctica, de la identificación entre lo racional y lo real como proyecto de civilización, clave para la modernidad y su inteligibilidad. La ubicación del giro neohegeliano hacia la izquierda podemos captarla en la ex-posición del nexo interno, ideal y esencial entre el principio del Cristianismo, tematizado por Hegel, y la comprensión crítica de la razón práctica y su rol en la formación de la modernidad, en tanto programa de civilización política y filosófica.

El neohegelianismo se autodefinió dentro del discurso político y filosófico, creado y heredado por la Revolución francesa, y cuya presencia la incorporó Hegel. El neohegelianismo es la radicalización de un aspecto central de la filosofía del propio Hegel. La autoconciencia crítica de su adherencia a la izquierda política elaborado y estructurado como programa filosófico se debe a la comprensión original del concepto hegeliano de razón práctico y del principio del Cristianismo. Su originalidad, en parte, es debido a la radicalización de esa pareja conceptual. Esta comprensión radical estuvo definida por el reconocimiento de que la filosofía hegeliana, la misma filosofía práctica de Hegel, era el eje de realización del proyecto de revolución comunista, contra-teológico político.

Señalado por Toews, el debate sobre el personalismo abierto con la fundación del programa filosófico neohegeliano de izquierda, vertebró un eje de realización común entre humanismo y ateísmo. La vertebración de este eje tuvo como centro operativo una conceptualización fuerte del momento negativo de la razón práctica como proceso de autodeterminación racional. Hemos indicado el modo en que la inversión ejecutada sobre el mensaje conceptual cristiano no es una operación ajena a la cosa. En realidad, las bases de la inversión se fundamentan en la exhibición interior y esencial de la radicalidad del contenido especulativo del propio Cristianismo. La inversión de la inversión, eso sí, no tiene el interés de dejar las cosas en pie. Su máximo interés es desmontarlo todo, de raíz y por su fundamento; por tanto, abolir las pretensiones de legitimidad de la teología política para develar la realidad efectiva del fundamento de vida comunitario. La consigna de la filosofía del neohegelianismo de izquierda, y que Marx sintetizó a la perfección, es definida por Feuerbach tras declarar que el sujeto humano es el ser supremo para el sujeto humano. Únicamente esta vía permite proclamar una impugnación taxativa de Dios, como fundamento incondicionado e infinito, trascendente al ser humano y a su vida comunitaria, y quien al final es el único y efectivo fundamento incondicionado e infinito de la vida política en comunidad (Ibídem, p. 359).

Aquello que se argumenta sobre Marx también se argumenta, o casi en el mismo sentido, de la filosofía neohegeliana de izquierda. Hacemos referencia al aparente

vaciamiento de los contenidos conceptuales, para el caso de los neohegelianos, imprescindibles y más entrañables de la filosofía especulativa de Hegel. Pero la cosa es un desierto rotundo. Los neohegelianos de izquierda, claro, entre ellos Marx también, nunca renunciaron al concepto de la razón práctica. En su realidad, Strauss, Bauer, Ruge, y sin faltar, Feuerbach, radicalizaron y explotaron al máximo las tendencias revolucionarias en la naturaleza conceptual de la razón práctica. Éste es el concepto de la inteligibilidad del proyecto de civilización que la modernidad tiene de sí y de su proyecto de liberación. No únicamente la razón práctica es la razón inteligible de la modernidad como proyecto de liberación, sino que es este proyecto inteligible a sí mismo desde su ser proceso de formación racional y práctico. Los conceptos de autoconciencia, *ser genérico* y la *verdadera democracia* son síntesis del fundamento sustancial de la razón práctica. Los esfuerzos del compromiso teórico-práctico neohegeliano se encaminaron a la construcción de un programa filosófico de actualización y realización de una *nueva cultura* secular. La subjetividad humana que es el principio y el fundamento de la forma de formación de lo real, la libertad como fundamento de la realización civilizatoria de lo real.

Un concepto como el de eticidad en la filosofía práctica de Hegel, claro que existe y tiene un rol fundamental en la filosofía de la izquierda neohegeliana. Incluso pueden rastrearse los elementos de dicha conceptualización de la vida práctica y del fundamento de vida comunitario que define su idea desarrollada en la filosofía del propio Marx. La incorporación y trans-formación de una conceptualización como la de la eticidad únicamente fue posible por el entendimiento que se comprometió con una radicalización inmanente de las estructuras normativas de la razón práctica. El neohegelianismo de izquierda emergió al interior del debate sobre el personalismo, la soberanía y las formas modernas de dominio inscritas en su código teológico-político, y la clave de su decodificación son los conceptos hegelianos del principio de la subjetividad, la realidad efectiva y el principio del Cristianismo. Es la radicalización extrema de estos principios normativos conceptuales de justificación del código ético y político que vuelve inteligible a la modernidad como programa de realización civilizatoria de lo real, aquello que permitió someter a juicio racional y exhibir las estructuras no superadas, incorporadas y autogeneradas del dominio, dentro de esta forma de vida y de su realización contradictoria, del fundamento social y comunitario.

Esta presencia del concepto de eticidad en la filosofía neohegeliana de izquierda comporta una reevaluación del aparente vaciamiento de los contenidos normativos de la filosofía política para el caso de esta filosofía, como del programa filosófico inaugurado por Marx en el año de 1843 con su crítica a la filosofía hegeliana del derecho. La más alta forma de inmanentización de lo político se llevó a cabo en la crítica de Marx a su filosofía del Estado; ahora, esta operación no concluyó con una pretendida desaparición de la esfera estatal, ni de la sociedad civil y los nexos normativos recíprocos. Inmanentizar lo político no significa desaparecer la esfera estatal, sino reconducir al origen y al fundamento, volver inteligible el proceso que vuelve racional al proceso de formación de la vida política como acto de totalización de la vida social. Todavía la filosofía neohegeliana de izquierda hasta Feuerbach y Ruge contempló al Estado como dimensión ética de la vida efectiva de una comunidad humana racional. Esto tiene el sentido de que aun para esa filosofía la inmanentización no se ha ejecutado de modo radical, y los resabios teológico-políticos están presentes, o la radicalización no cobrado el coraje de declarar otra forma de formación de lo político y su sentido universal.

Ya no es el Estado por sí la dimensión normativa de realización del fundamento de la vida comunitaria, sino el Estado donde se realiza el acto político incondicionado e infinito en que el sujeto humano se tiene a sí mismo como objeto de su realización, la esfera donde se afirma la libertad positiva, fundamental de la vida ética y política de la



humanidad. El Estado no es más la realización de la des-realización de la vida comunitaria de la subjetividad, su comportamiento sustancial hacia el fundamento de vida, sino el Estado como realización en la inmanencia de la libertad racional del fundamento de vida comunitario de los individuos. Marx entiende y radicaliza la cosa, exhibiendo la inmanencia absoluta del fundamento absoluto e incondicionado. La filosofía de los neohegelianos de izquierda, por ende, llevaron a sus últimas consecuencias la idea filosófico-política de una religión civil, totalmente secular, actividad en la cual lo político deviene en el acto de realización de la esencia propia del sujeto humano, y donde este elemento esencial recibe su más perfecta actualización, *in this sense, politics was the historical form of the new religion of anthropotheism* (Ibídem, p. 361).

Invertir la inversión es desaparecer la desaparición de lo político en la teología política del Estado moderno. Toews lo presenta de manera excelente, el programa filosófico político neohegeliano, la vocación de esta izquierda se define por una reconceptuación del núcleo radical de la filosofía práctica de Hegel. La inversión de la hipóstasis de la especulación metafísica del sistema hegeliano, y su exhibición como método de formación de un humanismo revolucionario implica la ex-posición del contenido inmanente que define y caracteriza la criticidad de esa filosofía. Existe en esta filosofía una formación teórico-práctica que concibe a la realidad como el acto de totalización humana de lo real, la realidad efectiva que somete a su existencia empírica a la inteligibilidad de su fundamentación y a la fundamentación de su inteligibilidad en acto. No es gratuito que para esta agenda filosófica de civilización una categoría como la de la autoconciencia haya sido tan valorada en el proceso de formación y realización de la vida social; y que además, sea esta la noción, tanto para Strauss, Feuerbach como para Bauer, la piedra de toque para la abolición positiva de la autoalienación de la esencia humana, de su identidad política.

Debemos insistir que la filosofía de los neohegelianos de izquierda es un programa de realización afirmativa de la razón práctica como modo de autofundamentación racional de la modernidad en la codificación de su programa de realización civilizatoria de lo real (Ibídem, p. 370-373). Excepcional en sus modos y en su estilo, la nota radical, su vocación de izquierda define la formación de una filosofía pública orientada a la configuración de una vida civil y de un nuevo programa cultural moderno de fundamentación racional del principio de realización de la vida humana y comunitaria inmanente.

Ahondemos en las determinaciones sobre las que hemos caído en cuenta para explorar su vinculación conceptual.

El caso de Feuerbach es paradigmático para entender la trabazón del debate sobre la soberanía y el personalismo con la formación propia del neohegelianismo de izquierda; la afirmación de su vocación radical. La fundamentación metafísica de algún nexo conceptual entre filosofía y teología daba como resultado una vinculación perversa, con derivaciones filosófico-políticas en la vida práctica de Alemania (Op. cit. 120, 2001). ¿A qué se refiere esta vinculación en lo particular? Una fundamentación así daba con la relación entre religión y razón que tanto ocupaba a la filosofía clásica alemana. Si bien esta relación prosperó, y en el caso específico de la vida ética y la filosofía práctica llevó a la idea desarrollada de una religión cívica, la formación de una eticidad auténtica en el proceso de formación de la subjetividad humana y su articulación sustancial con la vida de la comunidad, también tuvo consecuencias desastrosas, ya que fue la vía de la fundamentación metafísica del nexo entre razón y religión el que devino en la mediación para la consignación restauradora de la vida política prusiano-germánica.

La izquierda neohegeliana se formó en el centro de un pacto interior e inmanente con la filosofía del maestro. *Su filosofía está enteramente construida con el metal de la libertad*, epítome extenso con que Eduard Gans describió la filosofía de Hegel, hoy es un lema de los estudios hegelianos; sin embargo, era una cosa viva, una presencia que se transpiraba por la piel y que los neohegelianos actualizaron en su verdad con su vocación de izquierda. La filosofía neohegeliana, en realidad, no es una traición a la obra filosófica del maestro. Fue una contribución al metal que forma los núcleos radicales, hoy por hoy presentes en la filosofía de Hegel. Estos neohegelianos radicales eran perfectamente conscientes que el metal se escoria, y que la herrumbre de la restauración era un elemento constitutivo del material con que está constituida la filosofía de este esplendente filósofo.

La filosofía neohegeliana de izquierda se centró en la comprensión y exhibición del nexo conceptual entre la voluntad y el pensamiento. No en rededor, pero sí en el núcleo de la conceptualización, existen dos conceptos que estos filósofos van a explotar como ideas que estructuran la racionalidad propia de la vida moderna: la libertad y la praxis. Dicho de manera exacta, la libertad como un concepto de la praxis y la praxis como un concepto de la libertad. Visto en su conjunto, un concepto de razón práctica que es la unidad ideal de praxis y libertad como una actividad en acto de liberación del fundamento de vida comunitario. Ruge, quien es un punto de partida y de quiebre interior en la vida de Marx, lidera el movimiento neohegeliano con la radicalización de la inmanencia conceptual entre voluntad y pensamiento.<sup>58</sup> Para este filósofo, *la nueva tendencia crítica [...] se presenta como la unidad de la voluntad y del pensamiento y se propone sustituir una filosofía del espíritu por una filosofía de la voluntad y de la acción* (Abensour, p. 30, 1998).

Lo interesante es que la prueba que verifica la centralidad de lo político, del programa de una radical inmanentización y su imbricación al interior del debate teológico-político se da y se presenta, más y aun más clara, en los textos que no son políticos en principio. En el caso de Feuerbach, es relevante el que una *reforma* de la filosofía comporta una trans-formación inmanentista de lo político y de su comprensión racional. Veremos que la cosa logra des-envolverse en un sentido más ordenado en la crítica y comprensión del mensaje cristiano y de su interés especulativo. Sin embargo, en un texto de 1842, de acuerdo con Abensour, Feuerbach tiene la convicción de que: *desde el punto de vista de su génesis, de acuerdo con Feuerbach, el Estado se deduce de la negación de la religión: es cuando el lazo religioso se quiebra o se disuelve que puede surgir la comunidad política, es cuando la relación con Dios se esfuma que puede instaurarse el lazo interhumano* (Ibídem, p. 33). La madurez del pensamiento de Feuerbach se presenta cuando en el proceso de interiorización del programa crítico de Hegel, logre concebir en su tematización de la religión cristiana y de su esencia, *la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma* (Op. cit., § 7, p. 86, 1999) y por tanto devenga inteligible que el mensaje cristiano comporta de manera esencial el comportamiento sustancial del sujeto humano para sí, y el que la comunidad política es la libertad fundamental de la subjetividad humana en la unidad del nexo orgánico entre el sujeto y la comunidad.

En ese texto feuerbachiano abordado por Abensour, el mismo Feuerbach declara esto que es de relevancia para la comprensión del lugar de la *Crítica*:

---

<sup>58</sup> Abensour nos cita un pasaje escrito por Ruge, y contenido en la única edición que tuvieron los *Deutsche Jahrbücher* que sintetiza la trabazón de este vínculo entre el debate teológico-político y la formación del movimiento neohegeliano de izquierda con su conceptualización de la razón práctica. Ahí Ruge declara: *Nuestro tiempo es político y nuestra política se da por objetivo la libertad de este mundo. En adelante no se tratará ya de establecer los cimientos del Estado eclesiástico, sino los del Estado secular; a cada respiración de los hombres crece el interés por la cuestión pública de la libertad en el Estado* (Ibídem, p. 29).

The essential differences within philosophy are the essential differences within mankind. The place of belief has been taken by unbelief and that of the Bible by reason. Similarly, religion and the Church have been replaced by **politics**, the heaven by the earth, prayer by work, hell by material need, and the **Christian by man**. Those who are not divided between a lord in heaven and a lord on earth—that is, those who embrace reality with undivided soul—are quite different from those who live in discord. That which is the result of the mediating process of thought in philosophy is immediate certainty for us. Accordingly, we need a principle that conforms to this immediacy. **If man has now taken over the place of the Christian in practice, then in theory, too, the human essence must take over the place of the divine.** In short, we must concentrate into one ultimate principle, one ultimate word what we wish to be. Only thus can we sanctify our life and determine its direction. Only thus can we free ourselves from the contradiction that is at present poisoning our innermost being—the contradiction between our life and thought on the one hand, and a religion that is fundamentally opposed to them on the other. For religious we must once again become if politics is to be our religion. **But this can be achieved only if we possess the highest point of reference within ourselves as the condition for making politics our religion.** (Feuerbach, p. 85, 2012) Énfasis nuestro.

La reforma de la filosofía se implica con la tematización inmanentista de lo político, y con la radicalización de la inmanencia entre voluntad y pensamiento que la razón práctica es y desarrolla como acto de autodeterminación racional. Veamos cómo se desarrolla esto en la *Esencia del Cristianismo*, y así dejar una localización del texto de la crítica y del debate teológico político en que está inscrito su problema teórico-práctico: la lógica de lo político; la idea desarrollada de la verdadera democracia.

De acuerdo con Feuerbach, la religión descansa sobre la diferencia que existe entre el hombre y el animal. La religión descansa sobre esta diferencia específica, y esto comporta que su identidad radica en lo que hace a la subjetividad humana, subjetividad humana. De aquí se sigue fácilmente que, si la religión descansa sobre la esencia del hombre, y dado que el fundamento de la religión es la esencia humana misma, así, pues, la esencia del sujeto humano es ya de por sí la esencia de la religión, el objeto de la esencia religiosa.

Feuerbach nos argumenta que, la esencia del ser humano, frente y contra la del animal, es su conciencia. No una conciencia unilateral o judicativa, sino la conciencia que tiene por objeto en la conciencia de ese ser, su propia esencia. La conciencia humana es la conciencia que tiene por objeto su esencia, su ser genérico. Como conciencia de su esencia, la conciencia se tiene a sí por objeto de su reflexión y su saber. Sólo pensemos en esto. Si la conciencia se define por la conciencia de la esencia, pero la esencia ya es de por sí una forma de conciencia, la conciencia como el ser consciente de la esencia del sujeto humano, tenemos que concluir, por tanto, que la conciencia de la esencia es la esencia consciente. La esencia que tiene conciencia no en aquella conciencia, sino la esencia que es consciente como esencia consciente, como una esencia que es consciente y como una conciencia que sólo es en identidad consigo misma en tanto conciencia de lo que ella misma es, y eso es su esencia consciente.

Inmediatamente después, Feuerbach declara: *Pero la religión es la conciencia del infinito; es por lo tanto, la conciencia que tiene el hombre, de su esencia no finita, no limitada, sino infinita* (Op. cit., p. 16, 1971). Dicho de otro modo, si la religión descansa sobre la diferencia entre la subjetividad humana y el animal, esa diferencia es la conciencia como una conciencia determinada. Esa determinación es la conciencia de su esencia como esencia genérica. La religión que descansa sobre esa conciencia también es una conciencia, es la conciencia del infinito, como la conciencia de la esencia del sujeto humano en tanto una esencia no finita, sino infinita. Lo central es que la conciencia

religiosa, como conciencia de lo infinito, del ser infinito, incondicionado de la subjetividad humana, es la conciencia que vuelve consciente lo infinito, pero lo ha consciente en otro que no es el sujeto mismo.

Así define, Feuerbach, el nexo conceptual entre esencia y conciencia, idea desarrollada de la razón práctica, de la unidad entre voluntad y pensamiento que comienza en su unidad como una certeza, elevada a la verdad, de lo dicha unificación es de manera esencial: *La conciencia, en el sentido riguroso o propio de la palabra, es inseparable de la conciencia del infinito; la conciencia limitada no es ninguna conciencia; la conciencia es esencialmente universal e infinita. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la propia infinitud. En otras palabras, en la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia* (Idem).

El sujeto humano, frente y contra el animal, se distingue por su conciencia. La conciencia del sujeto, frente y contra toda forma de conciencia es una conciencia determinada, que se distingue por su modo de ser específico. La determinación que distingue a la conciencia humana es la conciencia del infinito, que es como la conciencia de la infinitud, la infinitud consciente de la infinitud consciente de la conciencia humana. La conciencia de la infinitud de la conciencia es conciencia de la esencia infinita del ser humano. Dado que la religión descansa sobre la diferencia específica del sujeto humano frente al animal, esto es, en su esencia, que es la conciencia, conciencia de la infinitud de la conciencia humana, es la conciencia de que la subjetividad humana es ella misma, en cuanto sujeto humano, un sujeto humano infinito.

Por lo dicho anteriormente, podríamos decir que Feuerbach sólo dice que la conciencia es la esencia del sujeto humano; sin embargo, recordemos que dice la conciencia de esencia, esto es, la conciencia, más la conciencia de su esencia, más la esencia consciente que es la conciencia de que su esencia es la especie, el género humano. Sólo una conciencia infinita es propia y lo más propio de un ser infinito, y el sujeto humano, en cuanto sujeto humano individual es su género. Por tanto, so conciencia individual finita es la conciencia individual infinita de la especie. La esencia de la subjetividad humana recae en su ser consciente de la especie. En la especie recae la esencia del hombre, y en el ser sujeto humano de la especie, como duplicación, en la realidad como en la conciencia, o en el ser consciente en la realidad que su realidad es ser genérico.

Feuerbach define la unidad entre conciencia y esencia, la conciencia de la esencia que es la esencia consciente, conciencia y esencia que no existen como cosas en bolsillos separados, si no son el ser sí mismo de otro modo del sí mismo: *pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual esté es consciente o en qué consiste la especie, la humanidad propiamente dicha en el hombre? Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la fuerza de raciocinio, la fuerza de la voluntad, y la fuerza del corazón. [...] La razón, la voluntad y el amor son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la energía absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero, ¿cuál es el objeto de la razón? La razón ¿cuál es el objeto del amor? El amor ¿y el de la voluntad? Es la libertad de la voluntad. Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, esto es, para ser libres* (Idem).

El saber, el amor y la voluntad son perfecciones. Es decir, modos de ser que denotan la existencia consumada de un ser por sí mismo y que es la actualización de la sí mismidad de la existencia para sí y por sí en tanto una perfección del ser. El saber, el

amor y la voluntad son fuerzas, pasiones, impulsos. El saber, el amor y la voluntad son la esencia incondicionada del sujeto humano en la identidad consigo mismo, o son las fuerzas, las perfecciones que denotan lo incondicionado de la esencia incondicionada, absoluta, infinita, del sujeto humano como sujeto humano, o del sujeto como incondicionado, absoluto e infinito, se tiene a sí mismo por objeto de su realización. Son las fuerzas más altas porque tienen por objeto el más alto objeto: la humanidad del sujeto, la si mismidad del sujeto, la subjetividad del sujeto, el ser genérico de la subjetividad humana.

El saber, el amor y la voluntad son la esencia del sujeto como sujeto, o del sujeto cuya existencia, cuya objetividad y cuyo objeto, finalidad, es saber, amar y querer. ¿Pero qué?, si no saber el saber, amar el amor, querer el querer, o lo que es lo mismo, en tanto que fuerzas, esencia propia del sujeto, saber, amar y querer la subjetividad humana, al sujeto en identidad consigo mismo, a la si mismidad del sujeto, al sujeto que es ya objeto de su voluntad y de su realización. En síntesis el saber, el amor y el querer saben aman y quieren como esencia del sujeto, la esencia del sujeto, que es la realización de la esencia del sujeto, y cuya realización esencial es su libertad para ser libres y un ser para la libertad.

Cuando Feuerbach pregunta, *Pero, ¿cuál es el objeto de la razón? La razón ¿cuál es el objeto del amor? El amor ¿y el de la voluntad? Es la libertad de la voluntad. Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, esto es, para ser libres* (Idem), recordemos, que antes de esto dijo que el saber, el amor y la voluntad son fuerzas, las fuerzas más altas. Siendo las fuerzas más altas son la esencia propia y absoluta del sujeto humano. Ahora bien, si la esencia del sujeto, o lo que el sujeto es lo es cada una de ellas, entonces estamos frente a un trío de igualdades. Razón = esencia humana; amor = esencia humana; voluntad = esencia humana.

Ahora queda la pregunta, y ¿cuál es, o qué es; o en qué consiste la esencia humana? Podríamos pensar que Feuerbach está diciendo que conocemos para conocer el conocimiento, amamos para amar el amor y queremos para querer la voluntad. Pero todo esto no tiene sentido si entendemos lo que nos ha venido argumentando. Conocemos para conocer para ser libres, esto es conocemos para conocer y con el conocimiento conquistarnos a nosotros mismos, y en la conquista permanecer siendo nosotros mismos. Es el conocimiento que puede sus propios contenidos y es capaz de subsumir toda otra determinación haciendo la suya. Conocemos, amamos y queremos en la identidad porque el objeto central es la mismidad de la esencia, esto es, la propia libertad como esencia humana, la libertad como el tenerse a sí misma de la esencia como objeto y fin de su realización en cuanto forma de formación de lo real.

Inmediatamente después, Feuerbach nos dice lo siguiente: *la esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere* (ídem). Esta es una afirmación totalmente metafísica. La esencia verdadera es un ser, o un ser para ser verdaderamente, para existir y ser el fundamento de sí mismo, tiene que ser un ser que por ser, por esencia, su ser tenga fundamento en su esencia y su esencia misma sea el fundamento de la realización de lo real. Un ser que tiene por ser su esencia, y sus esencia es el fundamento, es decir, algo así como un ser que tenga por ser su propio ser como su esencia y su esencia ser el fundamento, sólo así un ser así, es un ser incondicionado.

Un ser que tenga por ser su esencia y el ser de su esencia sea igual al fundamento, o un ser que tenga por ser el fundamento, donde el fundamento es la inmanencia intrínseca de su esencia, es un ser autofundamentado. Un ser así, que tiene por ser su propio fundamento, cuyo ser es la esencia del fundamento y el fundamento de la esencia, o cuya esencia es ser el fundamento y ese ser tiene por ser o por esencia el fundamento

mismo, ese ser, por tanto, es un ser absoluto, incondicionado, libre. Ahora sí, la esencia verdadera es la esencia que tiene por esencia el fundamento, y su verdad es su ser una esencia absoluta, incondicionada: Inclusive, Feuerbach remata sosteniendo: *verdadero, perfecto y divino es solamente lo que existe por sí mismo* (Idem).

Feuerbach declara lo siguiente: *Sin tener un objeto, el hombre es una nada. Grandes hombres ejemplares, hombres que nos revelaron la esencia del hombre, confirman esta verdad con su vida. Ellos tenían sólo una pasión predominante y fundamental: la realización del objeto cuyo principal fin era lo más esencial de su actividad. Pero el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto no es otra cosa que la esencia objetivada de ese sujeto* (Ibídem, p. 17).

Recordemos que Feuerbach nos ha venido hablando del objeto, del conocer que tiene por objeto el conocer, y dado que el saber es esencial al sujeto humano, es saber conoce a la esencia del ser humano, y en suma, el conocer que tiene por objeto el conocer, como esencia humana tiene por objeto la libertad, que es la verdadera esencia del sujeto humano, o aquello que hace del sujeto humano un ser verdadero. El sujeto humano puede ser el objeto de su propia realización, y en tanto objeto para sí, estar en lo otro y permanecer en sí. Aun así, el sujeto humano, para ser sí mismo y para conquistarse, debe de ser un ser mediado, ser objeto para sí como objeto para otros, y ser objeto para otros como para sí. El sujeto humano, para hacer valer su esencia libre y su fundamento, debe de poner a prueba el fundamento y mediarse con la objetividad, pues tiene que ser un sujeto real, objetivo.

El caso de los sujetos ejemplares, los genios del romanticismo, confirman para Feuerbach que el sujeto puede actuar en cuanto sujeto, y que esta actividad subjetiva es la actividad en identidad consigo mismo. Estos hombres, sujeto en realidad, tenían una sola pasión predominante y fundamental. Tomemos las palabras en su sentido original. Fundamental implica que esos hombres tenían por pasión, que calaba en el fundamento; es fundamental porque iba al fundamento. Cuál es ese fundamento, *la realización del objeto cuyo principal fin era lo más esencial de su actividad* (Idem). Ir al fundamento, o que esos genios realicen la esencia de lo humano, o que su pasión fundamental acuda al fundamento significa que su pasión realiza o es la actualización de un objeto cuyo *principal fin es lo más esencial de su actividad* (Idem). Esa pasión es fundamental porque va al fundamento mismo. Ir al fundamento significa que esa actividad o esa pasión es la actualización o realización de un objeto, cuyo principal fin es lo más esencial de su actividad.

¿Qué clase de objeto coincide con la actividad del sujeto, y en particular, con lo más esencial de la actividad del sujeto, que no es otra cosa que la esencia propia de la actividad, la actividad como esencia y la esencia como actividad? Si existe un objeto cuya actualización o realización objetiva tiene por fin la actualización de lo más esencial de la actividad subjetiva, la actualización del objeto tiene por realidad la inmanencia del fin, que es la actividad subjetiva, pero en realidad, lo más esencial de su actividad. La actualización del objeto es, por tanto, la realización más esencial de la actividad. Estamos frente a un círculo virtuoso, en realidad, una argumentación muy interesante por parte de Feuerbach. La actualización del objeto cuyo principal fin es la esencia misma de la actividad, esto es, no un momento de la esencia de la actividad ni un esto o aquello de la actividad, y sí lo superlativo esencial de la actividad, y por ende, la actividad como actividad es el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto y que no es otro objeto *que la propia esencia objetivada del sujeto*. La actualización del objeto es la actualización de la esencia superlativa de la actividad del sujeto. Pero este objeto, que con su realización realiza la esencia del objeto, no es un objeto cualquiera. Es un objeto

determinado. La determinación de ese objeto es esencial y necesaria. Ese objeto es esencial y necesario, porque es un objeto que es momento de la esencia y de la necesidad, objetividad propia del sujeto. Ese objeto determinado, que es esencial y necesario, y que es esencial debido a que es la esencia propia del sujeto, no es otra cosa que el objeto como esencia objetivada del sujeto, o la esencia del sujeto como esencia objetivada devenida necesidad.

Este objeto, cuya actualización es la realización de la esencia de la actividad es actualización de esta actividad porque es actualización del sujeto como sujeto, de la esencia del sujeto, de la esencia objetiva del sujeto, de la objetividad del sujeto y la esencia del sujeto, de su objetividad, es el sujeto como actividad, el sujeto como sujeto, la actividad como actividad y la esencia superlativa de la actividad, que es la esencia superlativa del sujeto, que como sujeto es esta subjetividad como actividad, el sujeto como sujeto, la actividad como actividad y la esencia superlativa de la actividad, que es la esencia superlativa del sujeto, es el sujeto como sujeto, el sujeto como actividad, la actividad como sujeto, la actividad como actividad, la actividad como sujeto, el sujeto como libertad. Por tanto, la libertad es la actividad del sujeto.

De ahí que Feuerbach remate con esta declaración: *de ahí que el hombre sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es para el hombre la conciencia de sí mismo* (Ibídem, p. 17). Desde la perspectiva de la mediación, donde efectivamente se realiza el ser relacionado del sujeto con el objeto, el objeto, no únicamente está frente al sujeto, o peor aún, en contra-posición al sujeto, sino por la mediación y en el interior de ella, el objeto es el sí mismo de otro modo del sujeto, pues el objeto no es sino un modo de ser del sujeto, de su actividad, o es ya sólo el modo de ser objetivo del sujeto: es el sujeto como objetivado y como objetivación. De ahí que, es cierto, el hombre sea consciente de sí mismo debido al objeto; y no únicamente sea consciente de sí mismo debido al objeto, sino que sea en sí mismo, para sí, debido al objeto y su mediación. Que la esencia objetiva del sujeto, o que la esencia objetivada del sujeto sea la subjetividad objetiva del sujeto, su subjetividad, como subjetividad, y su subjetividad como actividad, como libertad, sea el objeto del cual no sólo es consciente, sino que es el objeto de su realización, y que por ende, su disposición, frente a todo objeto sea, como el comportamiento de un ser objetivo libre y esencial, no únicamente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, sino la realidad del propio sujeto humano ha conquistado para sí con su objetividad.

Sólo hasta ahora se puede comprender que, el ser absoluto, el Dios del hombre, de su propia esencia, dado que lo que el sujeto tiene por Dios, es su propia esencia absoluta, su esencia como sujeto humano incondicionado y absoluto. El hombre es un Dios para el hombre. Podría pensarse, pues, para el sujeto humano, que no existe ningún ser divino. Ni en él ni fuera de él, *pues el hombre es el mundo de los hombres*, y el mundo es un mundo humano, no divino. Es como subjetividad y en tanto subjetividad, como sujeto, frente a otros sujetos, y como sujeto, sujeto a la objetividad del mundo objetivo, que el sujeto debe hacer valer como un ser absoluto e incondicionado, un ser total y en total.

## CAPÍTULO 4

### LA VERDADERA DEMOCRACIA COMO *VIRKLICHE VERHÄLTNIS* Y AUTODETERMINACIÓN RACIONAL

La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia. Bacon de Verulamio declaró que la física teológica era una virgen consagrada a Dio, condenada a la esterilidad, emancipó a la física de la teología y logró así, hacerla fecunda. De mismo modo que no preguntáis a nuestro médico si es creyente, no tenéis que preguntárselo al político. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo y, a la par que los diferentes gobiernos europeos trataban de aplicar este resultado, con la primera superficialidad de la práctica, en el sistema del equilibrio de los Estados, Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología, del mismo modo que Copérnico no se dejó detener porque se dijera que Josué había ordenado que el sol se parara sobre la cabeza de Gedeón y mandando detener el curso de la luna en el valle de Ajalón. La filosofía no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles. Vuestra polémica no va dirigida, por tanto, contra la razón de la filosofía novísima, sino contra la filosofía siempre nueva de la razón. Cierto es que la ignorancia, que ha descubierto tal vez ayer o anteayer, por vez primera, en la Gaceta Renana o en la Gaceta de Königsberg, las antiquísimas ideas acerca del Estado, considera las ideas de la historia como ocurrencias que ha brotado de la noche a la mañana en la mente de tales o cuales individuo, porque estas ideas son nuevas para ella y ha aparecido para ella de pronto; no se da cuenta de que asume ella misma el viejo papel de aquel doctor de la Sorbona que se consideraba obligado a atacar a Montesquieu porque éste era tan frívolo como para declarar que la cualidad suprema del Estado era la cualidad política, en vez de las virtudes de la Iglesia; no se da cuenta de que asume el papel de Joachim Lange cuando denunciaba a Wolff porque su teoría de la predestinación provocaría la desertión de los soldados y, con ella, el relajamiento de la disciplina militar y, por último, la disolución del Estado; pierde de vista, finalmente, que el derecho nacional prusiano nació precisamente de la escuela filosófica nació de este mismo Wolff y del código francés de Napoléon; no nació del Antiguo testamento, sino de la escuela de las ideas de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu y de la Revolución francesa. La ignorancia es un demonio, y mucho nos tememos que urda todavía no pocos dramas; no en vano los más grandes poetas griegos la representaron como un destino trágico en aquellas espantosas tragedias de las casas reinantes de Micenas y Tebas.

K a r l M a r x

Sustancia, realidad abstracta, sustancialidad, necesidad, diferencias conceptuales de su actividad y espíritu son *las categorías lógico-abstractas* que ordenan el plano normativo de justificación de la *Filosofía del derecho*. Así sintetiza Marx la evaluación del misticismo lógico de Hegel: *la esencia de las determinaciones estatales no está en ser determinaciones del Estado, sino en que se las puede considerar, bajo su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas*. Su verdadero interés no reside en la filosofía del derecho, sino en la lógica. La **labor filosófica**, aquí, no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos. El



*elemento filosófico aquí, no es la **lógica de la cosa**, sino la **cosa de la lógica**. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que es el Estado el que sirve para probar la lógica* (Op. cit., p. 331, 1982).

Interesante. La totalidad del pensamiento filosófico-político contemporáneo ha adjudicado a Marx, a la totalidad de su proyecto de filosofía, y en lo específico, al Marx más joven del año de 1843-1844, el vaciamiento de los elementos fundamentales de la filosofía política con el desfondamiento de los fundamentos elementales de la esfera normativa de lo político. En esencia, la denuncia argumenta que Marx ha operado en la conceptualización de lo político su determinación en tanto su **heterodeterminación**. Esta determinación como una subordinación y sujeción de lo político a una determinación otra, a la determinación propia de lo político a lo económico, o si utilizamos las categorías del Marx de madurez, la subsunción en la forma como en la realidad de lo político a lo económico. Al menos, una lectura así se testimonia, y la consigna contenida en el prólogo del 59, **al parecer**<sup>59</sup>, lo refrenda.<sup>60</sup> Todo lo que hemos analizado en el capítulo anterior, y

---

<sup>59</sup> La cosa no es tan sencilla, y este prólogo no es la excepción; la cosa no es menos fácil. Estamos actualmente en un punto en que es necesario hacer un balance crítico con el objeto de perfilar la autocrítica de nosotros mismos. Tenemos la convicción de que ahora es necesario hacer un ejercicio de revisión de las lecturas, las des-lecturas y las sin-lecturas en torno a la obra del propio Marx. Uno de los muchos elementos enredados entre las lecturas las des-lecturas y las sin-lecturas es una especie de convencimiento generalizado de que las nociones, concepciones e ideas al interior de la filosofía marxiana son de una filosofía popular o de una certeza propia de la conciencia ordinaria. Se piensa así, que economía, valor, valor de uso y de cambio, ideología, enajenación, producción, crítica, praxis y muchas otras más de un catálogo semejante son como monedas de uso corriente. Se afirma contundentemente que Marx es un economista, que operó el viraje de la política a la economía y que su filosofía es una Filosofía de la economía sin más, sin reparar que un, al menos, 50 % del esfuerzo teórico, práctico y de vida del propio Marx estuvo encaminado a mostrar una cosa esencial: a hacer la crítica de la economía política. En esta tarea inicial de la crítica, que no agota la semántica de este concepto que contiene en su interior una tradición vasta y complicadísima, el objeto de Marx es criticar, [esto es], describir los presupuestos que organizan las afirmaciones contenidas en esas teorías, mostrando lo que sus premisas tienen de contingentes (Op. cit., p. 226, 1989). El itinerario de Marx es de por sí un objeto de estudio y de interés esencial para la historia intelectual y para la filosofía, porque en realidad, fue un sujeto que logró una autoconciencia de su propia actividad precisa, en realidad, exacta. Marx fue un sujeto esencialmente crítico porque fue consustancialmente autocrítico, toda crítica de otro fue una crítica de sí. En los manuscritos del 44, en el inicio del apartado sobre el trabajo enajenado, él nos indica cuál es su relación con la economía política de su tiempo: hemos partido de las premisas de la Economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos dado por **supuestas** la propiedad privada, la separación del trabajo, el capital y la tierra, el salario, la ganancia del capital y la renta del suelo, la división del trabajo, la competencia, el concepto del valor de cambio, etc. (Op. cit., p. 62, 1962). El objeto y el sentido, digámoslo así, la materialidad trascendental del interés filosófico ha sido y es crítico, es decir, **Criticar** es sencillamente —y estamos viendo que ni tan sencillamente— exhibir el proceso de conjunto al que pertenecen, en el cual cada uno ocupa un sitio y adquiere un sentido, **no de fundamento**, sino de momento de la vida comunitaria (Op. cit., p. 227, 1989). En este trabajo hemos insistido en la vinculación que Feuerbach con Marx, de la influencia poderosa del autor de La esencia en el autor de nuestros esfuerzos y complacencias. Marx es en el año de 1843 al 1845 un neohegeliano radical de izquierda, un feuerbachiano, ateo filosófico y comunista especulativo; pero Marx no es Feuerbach. Feuerbach terminó siendo un empirista pedestre y siempre fue un activista impotente, un hombre político timorato. Feuerbach terminó recusando con el logicismo el más alto triunfo especulativo de criticismo, la dialéctica y la esencia especulativa de la unidad mediada entre realidad y pensamiento. Marx, para el periodo 1843 a 1844 casi cae en el error de Feuerbach desechando la teoría del valor por el trabajo por ser “acientífica”. Una vez más, Marx no es Feuerbach, y él sí experimentó en cabeza ajena. Para el año de 1844, Marx había reconocido la cientificidad de la teoría del valor; lo único que hizo con su crítica de la economía política fue exhibir que esa teoría del valor, que la economía política es verdadera, pero que esa verdad es limitada, exhibir que su cientificidad es unilateral y es sólo, únicamente un momento. Marx es un hegeliano formado que aprendió esto: Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. **No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción** (Hegel, p. 8, 2007). Para Marx, y no únicamente para el Marx joven, sino para el Marx viejo, la economía política es sólo un momento del despliegue de la verdad

lo que haremos en el presente es que Hegel, en la filosofía del derecho —cumbre inmanentista de lo político— no hace sino **subsumir, subordinar y sujetar lo político a la heterodeterminación sistemática de la lógica**, a la determinación lógica del sistema<sup>61</sup>. Lo que tenemos que entender, según nosotros, es que el vaciamiento normativo del concepto de lo político, o sea, su heterodeterminación a un elemento ajeno, otro, no es, ni aun en el caso de Hegel, una cuestión lógica, sino política y de la comprensión normativa de lo político; de lo político como movimiento, así como del movimiento concebido de lo político y de su conciencia pensante. Se ha pensado que la autonomía de lo político frente a cualquier otra esfera es la virtud de lo político como su cualidad ideal, su idealidad. Pero la autonomía de lo político no es la inmanencia de lo político. Autonomía e inmanencia son dos virtudes diferentes. La autonomía de lo político como concepto de lo político siempre ha estado enlazada en una unión inextricable con la **teología de lo político**, con su **teología política**. La inmanencia de lo político siempre ha estado ligada con lo político mismo como determinación de lo real. La autonomía de lo político como **teología política** es la **heterodeterminación** de lo político en el seno de lo político mismo, es el centro fuera de su centro, aquello que es el fin inmanente es el fin trascendente. La inmanencia del fin es la inmanentización de la trascendencia. Se trata de la trascendencia en el seno de la inmanencia. No es la trascendencia que ha nacido de la inmanencia. Es la inmanencia que ha hecho nacer en la inmanencia de su espíritu el

---

a la cual se le debe de exhibir y ex-poner eso, que sólo es un momento, y en esa ex-posición, exhibírsele la necesidad y la objetividad de su ser momentáneo y la razón, esto es, el fundamento, tanto de su particularidad como de la hipóstasis abstracta de su particularidad como la totalidad absoluta. Marx no es un economista político ni su filosofía es una filosofía de la economía. El mayor acierto de la filosofía marxista latinoamericana ha sido reconocer y exhibir que la categoría que articula el sentido totalizador de la filosofía marxiana es la praxis, y no la producción o la economía o el economicismo. A una filosofía de la praxis podría objetársele de manera simple que el concepto de praxis en Marx es totalmente artificial, cuando en su filosofía ya está el mero concepto de producción, consumo, distribución, intercambio y los conceptos básicos de la economía política. Esta crítica sería acertada si no fuera porque la filosofía de Marx no es una filosofía de la economía, y sí una filosofía de la praxis. Este concepto de praxis, que no es de corta prosapia, le vino bien cuando se le concibió como la idea desarrollada de un proceso humano de formación. Como hemos intentado en este trabajo de investigación, una genealogía de este concepto tiene que acudir a las fuentes propias de la filosofía clásica alemana para elucidarlo, y hallar y comprender que la filosofía marxiana de la praxis elabora con el concepto de filosofía de la praxis, en esencia, con la idea de praxis, el concepto que la filosofía clásica alemana buscó articular con la idea de la autodeterminación y autofundamentación racional. Si es necesario ahondar en los hontanares de la filosofía que va de Kant a Hegel pasando por todos los que están en los intersticios del criticismo-romanticismo, es también necesario ahondar en la comprensión que esa tradición de pensamiento tuvo acerca de los griegos, y en lo esencial, de Aristóteles. El concepto de praxis es kantiano-fichteano-schilleriano-schellingeano-hegeliano por vía alemana; pero el concepto de praxis es aristotélico por vía griega, y en este sentido, debe explorarse cómo la praxis es **enérgeia**, actividad en acto y forma de formación.

<sup>60</sup> Señala Marx: En la producción social de su existencia, los hombres establecen relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio —Uberbau— jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, p. 4, 2008).

<sup>61</sup> En la Enciclopedia de las ciencias filosóficas Hegel declara: In logic we deal with **pure thought or pure thought-determinations**. [...] In logic, thoughts are considered in such a way that they have no other **content** than that which belongs to and is generated by thought itself. In this way, **the thoughts are pure thoughts**. Thus spirit relates purely to itself and is therefore free, for freedom is precisely this: to be at home with oneself in one's other, to be dependent upon oneself, to be the determining factor for oneself. [...] Freedom exists only where there is no other for me that I am not myself. [...] If, in keeping with what has been said up to now, we look at **logic as a system of pure thought-determinations**, then by contrast **the other philosophical sciences**, the philosophy of nature and **the philosophy of spirit**, appear as a kind of **applied logic**, for **logic is their animating soul**. In this respect, **these other sciences are concerned simply with recognizing the logical forms in the formations of nature and of spirit, formations that are merely a particular manner of expression of the forms of pure thinking** (Op. cit., § 24, Z 2. Pp. 61-61, 2010). Énfasis nuestros.

espíritu de la trascendencia. El fin inmanente es la trascendencia del fin. La inmanencia del fin es el fin de la trascendencia. Es este el sentido que comporta la unidad en el seno de la enajenación. El objeto central del presente trabajo de investigación, en lo específico, de este cuarto capítulo, es exhibir el concepto de lo político elaborado por Marx, su crítica a la *heterodeterminación de lo político* en Hegel, y la tematización de la *idea desarrollada de la verdadera democracia*, el acto de autodeterminación y autofundamentación racional que es la democracia como acto inmanentista de institución, constitución y autodeterminación racional de lo político en la inmanencia absoluta de lo político como actividad en acto de autofundamentación.

Exhibir que la cosa de la lógica es la falsificación a la ex-posición de la lógica de la cosa, *que la lógica no sirve para probar el Estado* (Idem), *que el alma propia del contenido [es] lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos* (Op. cit., § 31, p. 109, 1999) significa que, para la *Filosofía del derecho* el que *el alma de los objetos, que aquí es el alma del Estado, existe ya, predestinada, antes de que exista su cuerpo, el cual no es, [...] más que una pura apariencia* (Op. cit., p. 328, 1982). Esto se halla inextricablemente unido a la falsificación del lugar normativo de justificación racional y legitimación objetiva del concepto de lo político, a la tran-sustanciación de lo político como inversión de la *wirkliche verhältnis* y de la *idea desarrollada de la verdadera democracia*. Para ex-poner la cosa en su articulación conceptual, la mistificación lógica y la tran-sustanciación o inversión del plano normativo del concepto de lo político es un mismo acto de falsificación de la lógica de la cosa política por un único acto de inversión que se desarrolla en la unidad de la mistificación lógica y en la constitución de lo político en el plano normativo de la esfera estatal, y cuya mistificación real o efectiva no es ni esta ni aquella, sino la unidad de ese acto de inversión o mistificación y la conciencia pensante del movimiento concebido de ese acto de inversión, que es *la cosa de la lógica* (Ibídem, p. 331).

Como en toda relación de dominio, el elemento dominado ve en la esencia del dominio la conveniencia de su relación. En la filosofía hegeliana, el Estado, la idea del derecho, y su ciencia filosófica, la filosofía del derecho, **sólo son un solamente** frente a la Lógica. El Estado y la idea del derecho sólo es un **ser-para-otro** frente a la realidad absoluta, esto es, incondicionada de la Lógica en tanto **ser-para-sí**. La filosofía del derecho de Hegel condensa que ella es **sólo un solamente** en el compromiso sistemático. *Toda la filosofía del derecho no es, aquí, más que un paréntesis de la lógica* (Idem). El misticismo lógico es el acto de mistificación del *espíritu real* —*wirklichen geist*—, de la *wirkliche verhältnis* como concepto de lo político. Pero el misticismo lógico no es la mistificación en acto. Esta mistificación en acto, que es el acto de la mistificación, es sólo la unidad de la imbricación en que el **empirismo político** —*politischen empirie*—, *las determinaciones políticas existentes se volatilizan en pensamientos abstractos* (Idem) y *el Estado [...] sirve para probar la lógica*. El **empirismo político** (Ibídem, p. 331) —*politischen empirie*— es el **idealismo del Estado** (Ibídem, p. 336) —*staatsidealismus*— y el **idealismo del Estado** es el único *empirismo político*. *El que las determinaciones políticas existentes volaticen en pensamientos abstractos* (Ibídem, p. 331), el que la *Filosofía del derecho* sea **sólo un solamente** en el compromiso sistemático de la Lógica.

Dos cosas son ciertas en su vinculación conceptual. La *soberanía* es el **idealismo del Estado**, el idealismo es la soberanía del empirismo político. Marx hereda dos tesis esenciales y articuladas por un lazo conceptual. La soberanía es el acto arbitrario del empirismo político sancionado por el misticismo lógico, mientras el misticismo lógico es la soberanía del acto arbitrario del logicismo en su compromiso sistemático. En otro manuscrito redactado unos meses después, Marx habrá declarado: *ya en la Fenomenología del espíritu [...] yace latente como germen, como potencia, como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo no menos acrítico de las obras posteriores*

de Hegel, esta **disolución y restauración filosóficas del empirismo existente** (Op. cit., pp. 112-113, 1962) Énfasis nuestro.

Marx parte de dos nociones que Feuerbach elaboró como atisbos en el debate teológico-político contra la filosofía positiva de Schelling, y contra la filosofía de la identidad especulativa de Hegel.<sup>62</sup> Este acto de autodeterminación racional de la lógica, de la idea absoluta es un acto arbitrario, despótico, cuyo único equivalente se localiza en el principio monárquico constitucional. En *Hacia una crítica de la filosofía de Hegel*, Feuerbach logra por primera vez pensar la articulación entre el acto de autodeterminación racional estatuido por la lógica y el modo sistemático de des-envolvimiento de la filosofía especulativa como un único acto arbitrario fundado en una arbitrariedad absoluta.

Señala Feuerbach, en las antípodas del *orientalismo* de la filosofía positiva de Schelling, el pensamiento hegeliano es el de una filosofía de la determinación, de la diferencia (Feuerbach, p. 15, 2012). No es objeto de nuestra investigación actual, pero sí es necesario recordar que el modelo heurístico de la filosofía clásica alemana, a partir de la *Crítica del juicio* es la biología, cuya vocación es el que *la facultad de juzgar tiene también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo desde el punto de vista subjetivo, en sí, con lo cual no prescribe a la naturaleza, sino a sí misma para la reflexión sobre aquélla [...]* (Kant, p. 29, 2005). En especial, con base en este planteamiento, *Schelling develops an argument for the necessity of a philosophy that explores the possibility of nature as the realm of experience, demonstrating why this idea*<sup>63</sup> *shows itself to be necessary for the very idea of philosophy* (Ng, p. 42, 2013).

Aquello que estaba en juego en estas disquisiciones tan agudas no era otra cosa, sino la concepción de un **concepto** que dotara, en la determinación de la idea, de necesidad y objetividad como **acto de autodeterminación racional**, a la propia filosofía como sistema del saber en el acto de conceptualización de lo real y de su proceso de formación consciente. En realidad, lo que estaba en juego en este tratamiento era la disolución del carácter nouménico de lo real y el programa filosófico de esa disolución<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Con relación al debate teológico-político sobre el personalismo en la vanguardia neohegeliana de izquierda, léase: Feuerbach's critique of Hegel thereby opened the path toward the complete identification of Hegel with the theologizing mode of philosophy that he had first criticized in Positive Philosophy. In 1839, Feuerbach associated Hegel with this mystifying philosophical style primarily in terms of form—that is, in the deep structure of projection and objectification. However, as Feuerbach clarified his theory of projection in relation to the origin of religious concepts, he came increasingly to recognize in Hegel the same content and goal as those of speculative Theism and theology. [...] and in his essays of 1842 and 1843, Feuerbach completed his assimilation of Hegel and his critics by reducing Hegelian philosophy to theology in its former goal as the "last magnificent attempt to restore Christianity ... through philosophy. By 1843, Feuerbach was firmly committed to the belief that what made Hegel's philosophy irredeemably theological was its reliance on an abstract dialectic that reconciled thought and being one-sidedly in thought. While Feuerbach acknowledged the tendency of modern philosophy to reconceptualize the absolute being of "God" as universal subjectivity, consciousness, or thought itself, he maintained that this "negation" of theology in fact reproduces the theological notion of God as the being whose essence contains existence (Op. cit., p. 125, 2001).

<sup>63</sup> Es decir, la idea de la naturaleza, pero en esencia, la idea de **vida** tan cara a Schelling, pero en esencia, a Hegel, el propio Feuerbach, y desde luego, Marx.

<sup>64</sup> En este tenor se sostiene: En la Crítica del juicio comienzan a develarse las limitaciones de la inmanencia kantiana, asentada sobre el modelo mecanicista de la física. Este modelo garantizaba la expulsión de toda instancia trascendente del campo natural, al precio, a todas luces aceptable programática y teóricamente en esta etapa histórica, de la antinomización entre el sistema de la naturaleza —la ciencia, la necesidad, el entendimiento— y el sistema ético —el mundo de la práctica, la libertad, la razón. Ambos universos eran pensados como mutuamente exteriores, sin comunicación entre sí, de modo tal que si por una parte se garantizaba la inmanencia al precio del agnosticismo, —relativo a la materialidad del mundo, a la totalidad y a la singularidad—, por el otro se sostenía el espacio de la posibilidad de la totalidad, al tiempo que de la libertad, al costo del formalismo —toda vez que este universo suponía la autodisolución del mundo

Únicamente el concepto de vida dota de estas cualidades tan caras para una concepción racional de algo que es autodeterminación racional. *When faced with an **organic product**, Schelling defines living organization precisely as Kant does: an **organism is something that produces itself, is the cause and effect of itself, and expresses a self-organising, necessary relation between part and whole, individual and species [...]** That is, the kind of unity and organization at stake must be internal, **immanent**, **intrinsic**, and **objective*** (Ibídem, p. 43).

Mencionamos esto, porque justo la conceptualización de la autodeterminación y autofundamentación como un acto racional de autoformación, siendo lo que es, el más grande triunfo del criticismo contra y frente a la hipóstasis de toda la filosofía precedente es, por su dislocación y obturación sistemática, su más grande fracaso. Para Feuerbach queda claro que la tematización hegeliana de la idea es la determinación lógica, el espíritu en cuanto lógico, el acto de autodeterminación y autofundamentación racional en cuanto el *espíritu entomológico* (Ibídem, p. 16). Es genial la manera en que Feuerbach plantea la cosa: *the form of both Hegel's **conception and method** is that of exclusive time alone [...]; his **system** knows only **subordination** and **succession**; co-ordination and coexistence are unknown to it. [...]but since it itself is a definite temporal existence and hence bears the character of particularity, it cannot incorporate into itself other existences without **sucking out the very marrow of their independent lives and without robbing them of the meaning which they can have only in complete freedom*** (Ibídem).

Existe una diferencia esencial entre Feuerbach y Marx, y entre éste y toda la filosofía neohegeliana de izquierda. No podemos ni siquiera extendernos demasiado en esto porque es y será producto de una investigación aparte, empero, todo tiene que ver con la ubicación del lugar teórico práctico desde donde está partiendo la formación de la vocación neohegeliana. Feuerbach, junto al resto de neohegelianos de izquierda, se ubica en los textos metafísicos de Hegel, ya sea en la *Ciencia de la lógica*, algunos en la fenomenología del Espíritu, y todos o la mayoría, en las *Lecciones* sobre la filosofía de la religión, a las cuales ellos mismos asistieron en vida. Para Marx, en cambio, *la Crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su culminación y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica* (Op. cit., p. 95, 2008). La pregunta por la localización marxiana de la crítica a Hegel en su *Crítica a la filosofía del derecho*, no es cosa superflua, sino es la pregunta por la necesidad y la objetividad de esa crítica y del lugar de esa crítica, como crítica y como punto de partida matricial en el itinerario filosófico-político de Marx. Feuerbach avizoraba lo que para Marx ya no es un barrunto, sino una confirmación: la filosofía hegeliana tiene en el tuétano liberador de su código, dicho con Gans, en el metal de la libertad con que se forja la filosofía de Hegel, hay una escoria restauracionista, arbitraria, muy densa, que no es la superficie de su pensamiento. La escoria gravita en el peso específico del metal de la libertad con que se forja la filosofía hegeliana en general. Para Marx, y de un modo limitado también para Feuerbach, el acto de autodeterminación y autofundamentación de la idea lógica es tan arbitrario como el acto de autofundamentación y autodeterminación que sostiene el núcleo trascendente del Estado moderno como unidad y organización racional de una comunidad política humana en la propia trascendencia arbitraria de la monarquía constitucional. Son dos modalidades de teología política.

Feuerbach elabora una idea propia del romanticismo, que reviste un sentido fundamental, crítico, no sólo para esa filosofía sino incluso para el porvenir, incluyendo varias versiones positivistas del marxismo y de ciertas lecturas de la propia obra de Marx.

---

fenoménico. En el contexto del kantismo, por tanto, las contraposiciones entre necesidad y libertad, universalidad y particularidad, en última instancia entre subjetividad y objetividad no son rebasables. Esta irrebasabilidad es más bien parte constitutiva del sistema [...]. (Op. cit., p. 30, 1989).

La relación sujeto-objeto, la mediación se funda y tiene que fundarse en una relación de liberación mutua. No es disparatada esta idea, en absoluto. La matriz liberadora de la filosofía hegeliana, de la tematización del acto de autodeterminación de la idea y de la comprensión sustancial, de una forma de realización de lo real que ésta comporta también carga en su seno con una matriz despótica fundada en la arbitrariedad que transmite la razón despótica de la total forma de formación a la cual esa forma de conciencia pertenece. El autor de *Hacia la crítica* sostiene:

*Granted, nature has made man the **master** of animals, but it has given him not only hands to tame animals but also eyes and ears to admire them. The **independence of the animal**, which the cruel hand robs, is given back to it by sympathetic ears and eyes. The love of art breaks the chains that the **self-interest** of manual work puts around the animal. The horse that is weighed down under the groom's behind is elevated to an object of art by the painter, and the sable that is slain by the furrier for the purpose of turning its fur into a momentary ornament of human vanity is preserved by natural science so that it can be studied as a whole organism. Nature always combines the **monarchical tendency** of time with the **liberalism** of space. Naturally, the flower cancels the leaf, but would the plant be perfect if the flower only sat brightly on a leafless stem? True, some plants do shed their leaves in order to put all their energy into bringing forth the blossom, but there are other plants in which the leaf either appears later than the flower or simultaneously with it, which proves that any presentation of the totality of the plant requires the leaf as well as the flower. It is true that man is the truth of the animal, but would the life of nature, would the life of man itself be perfect if animals did not exist independently? Is man's relationship with animals only a **despotic one**? (Ibidem)*

El núcleo del acto de autodeterminación racional —del acto de autofundamentación que es la antonomasia del acto racional— objetivo y necesario de la praxis en tanto forma de formación sustancial, carga en su codificación una densidad irracional de la que no puede desembarazarse. Esto resultará central para nuestro análisis, porque ya como lo veremos unos párrafos adelante, la falsa mediación operada por la Idea lógica, dicho de otro modo, la falsificación de la mediación que la idea lógica comporta, tiene en su seno una **condensación irracional**, un dejo de **empirismo irracionalista** que la Idea en su falsa y falsificada mediación no elabora, y por tanto, tiene que incorporar y presentar. Es un acto de autodeterminación racional, como tal, que no es un acto de autodeterminación racional, y sí un acto irracional de autodeterminación, **la autofundamentación fantasmática de un espectro irreductible**<sup>65</sup>. Dicho en términos políticos, no es ni la

---

<sup>65</sup> En el § 21 de los Principios de la filosofía del futuro, Feuerbach define algo que es esencial para entender este proceso y su falsificación: La contradicción de la filosofía moderna y del panteísmo en particular, a saber, **que es la negación de la teología desde el punto de vista de la teología o la negación de la teología** que es, a su vez, **teología**: esta contradicción caracteriza en particular a la filosofía hegeliana. La materia es puesta, en efecto, en Dios, es decir, en tanto que Dios, y poner la materia en tanto que Dios es como decir: **no hay Dios**; equivale, pues, a la **supresión de la teología**, a reconocer la verdad del materialismo. Pero, a su vez, se sigue **presuponiendo la verdad del ser de la teología**. Por tanto, el ateísmo, la **negación de la teología**, es **negado de nuevo**, es decir, **la teología es repuesta por la filosofía**. Dios sólo es Dios en la medida en que supera, niega la materia, la negación de Dios. **Y sólo la negación de la negación es, para Hegel, la posición verdadera**. Al final, por consiguiente, nos encontramos una vez más en el punto de donde habíamos partido al principio: en el regazo de la teología cristiana. De esta suerte, en el principio supremo de la filosofía hegeliana ya tenemos el principio y el resultado de su filosofía —**de la religión, según la cual la filosofía no suprime los dogmas de la teología, sino que solamente los restablece, los mediatiza, a partir de la negación del racionalismo**—. **El misterio de la dialéctica hegeliana reside en último análisis en que niega la teología a través de la filosofía, para negar luego una vez más la filosofía a través de la teología**. El comienzo y el fin lo constituye la teología; en medio se halla la filosofía en tanto que negación de la primera posición; pero la **negación de la negación es la teología**. Primero se echa todo abajo, luego se coloca todo en su antiguo lugar, como en Descartes. La filosofía hegeliana es la última gran tentativa de restablecer a través de la filosofía el perdido, sucumbido cristianismo, y precisamente, como sucede en general en la época moderna, identificando la negación del cristianismo con el cristianismo mismo. **La muy predicada identidad especulativa del espíritu y la materia, de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano no es más que**

trascendencia de viejo cuño; pero tampoco es la inmanencia lograda que el sistema promete y codifica en su interior como su producto coesencial. Estamos ante una trascendencia inédita. La falsa mediación y la falsificación del acto de autodeterminación es la configuración de una trascendencia inmanentemente producida, puesta en el seno de la inmanencia y como la inmanencia de su ser. La consistencia de la idea lógica es su estructuración crítica, su esencia contra-empírica como su matriz contra-pre-subposicional. No obstante, *the Absolute Idea —the Idea of the Absolute— is its own indubitable certainty as the Absolute Truth. It posits itself in advance as true; that which the Idea posits as the other, again presupposes the Idea according to its essence. In this way, the proof remains only a formal one [...] this contradiction is the process of the Absolute Idea which presupposes being and essence, but in such a way that these on their part already presuppose the Idea.* (Ibídem).

Feuerbach nos permite pensar que, en efecto, no únicamente todo elemento para la Idea lógica es, como elemento, sólo un elemento del acto de autodeterminación racional; que *la aplicación de [las] categorías lógicas merece una atención muy especial* (Op. cit., p. 329, 1982), porque sólo *merece una atención muy especial la aplicación de las categorías lógicas*. Dicho por Hegel, el que *las otras ciencias filosóficas simplemente están ocupadas en las formas lógicas, [los momentos de la razón] en las formaciones de la naturaleza y el espíritu, formaciones y determinaciones que son solamente una manera particular de expresión de las formas puras del pensar* (Op. cit., § 24, Z2, p. 61, 2010). Pero la cosa es aun más compleja justo porque la contradicción está llevada a su clímax. Es cierto, podemos decir, y lo hemos hecho, que todo elemento frente a la Idea lógica es meramente un elemento, sólo un solamente frente a la Idea lógica, que la realización como des-realización es la realización como solamente un elemento, y su des-realización como la realización de su **ser-para-meramente-solamente-otro**. Pero la realización como des-realización no es solo un solamente de la Idea lógica, no es solamente la *técnica de sí*<sup>66</sup> de la idea lógica. La **contradicción** es la realización como des-realización, *is the process of the Absolute Idea which presupposes being and essence, but in such a way that these on their part already presuppose the Idea*<sup>67</sup> (Op. cit., p. 15.), donde la realización de la presuposición es la des-realización de la presuposición, pero donde la presuposición de la realización es la presuposición de la des-realización. Feuerbach lo define de modo taxativo, pero podemos adelantarnos. Realización como

---

**la funesta contradicción de la época moderna: la identidad de la fe y la incredulidad, de la teología y la filosofía, de la religión y el ateísmo, del cristianismo y el paganismo, en su cima más elevada, en la cima de la metafísica.** En Hegel, esta contradicción sólo se oculta a la mirada, se oscurece, porque convierte la negación de Dios, el ateísmo, en una determinación objetiva de Dios —Dios es determinado como un proceso y el ateísmo, como un momento de este proceso—. Pero, ni la fe restablecida a partir de la incredulidad es verdadera, pues siempre será una fe ligada a su contrario, ni el Dios restablecido a partir de su negación es un **Dios verdadero**, sino más bien un **Dios que se contradice consigo mismo, un Dios ateo**. (Feuerbach, p. 30, 1976). Énfasis nuestros.

<sup>66</sup> Expresión de Sergio Pérez Cortes.

<sup>67</sup> En esta misma línea: En Kant, paladín de la irreductibilidad de la materia, está, no obstante, también, planteado el problema. Para pensar, algo me tiene que ser dado. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento implica la necesidad de que las representaciones sean, en principio mías: la conciencia del objeto es por medio de la autoconciencia. Tal como afirma Hegel, si el conocimiento no quiere ser fe —intuición—, ha de ser producido. Pero para ello ha de presuponer lo que ha de resultar: de ahí, para el hegelianismo, que la filosofía no pueda ser materialista. Si la totalidad debe ser producida, se hace necesaria una primera mediación, a través de la empiria y la particularidad. pero para que pueda preservarse como totalidad, es imprescindible un segundo acto, la superación de la primera mediación. La afirmación de la idealidad de la materia. Contra la totalidad inmediata Hegel reivindica al entendimiento y a la particularidad. pero el sostenimiento final de la totalidad producida por el Saber produce la negación del entendimiento y la aniquilación de lo concreto. El tránsito de lo finito a lo infinito resulta un movimiento que comienza y termina en lo infinito, que no puede sustraerse a su índole formal, y acaba por sucumbir al logicismo (Op. cit, p. 59, 1989).

des-realización es la inmanencia que pone de modo inmanente y como la inmanencia de su ser la realización inmanente de su des-realización, la des-realización como el ser inmanente de su ser inmanente, su ser inmanente como la trascendencia de su ser, la trascendencia de su ser como el ser de su inmanencia, la inmanencia que pone como inmanencia de su ser la trascendencia como su ser inmanente y la fija, la realización como des-realización es la razón des-realizada, la realización de la irracionalidad que es la irracionalidad realizada o la des-realización de la razón. Nos argumenta Feuerbach:

[...] *to repeat myself, the proof or the mediation of the Absolute Idea is only a **formal affair**. The Idea neither creates nor proves itself through a **real other**—that could only be the empirical and concrete perception of the intellect. Rather, it creates itself out of a formal and apparent antithesis. Being is in itself the Idea. [...].” The Other of pure thought, however, is the sensuous intellect in general. In the field of philosophy, proof therefore consists only in the fact that the contradiction between sensuous intellect and pure thought is disposed, so that thought is true not only for itself but also for its opposite. For even if every true thought is true only through itself, the fact remains that in the case of a thought that expresses an antithesis, its credibility will remain subjective, one-sided, and doubtful so long as it relies only on itself. Now, logical being is in direct, unmediated, and abhorrent contradiction with the being of the intellect’s empirical and concrete perception. In addition, logical being is only an indulgence, a condescension on the part of the Idea, and, consequently, already that which it must prove itself to be. This means that I enter the **Logic** as well as **intellectual perception** only through a **violent act**, through a **transcendent act**, or through an **immediate break with real perception**. The Hegelian philosophy is therefore open to the same accusation as the whole of modern philosophy from Descartes and Spinoza onward—the accusation of an unmediated break with sensuous perception<sup>3</sup> and of philosophy’s immediate taking itself for granted.*

Parafraseando a Feuerbach, la filosofía hegeliana, la cumbre del criticismo, está por tanto abierta a la misma acusación que el conjunto de la filosofía política moderna, de Hobbes a Kant en adelante. El desarrollo, despliegue y racionalización inmanente de lo político como el quiebre y el vaciamiento de esta inmanencia en el seno de la inmanencia misma y de la racionalidad, y como el desarrollo inmanente de una trascendencia inmanentemente producida, el concepto de lo político como la teología política de lo político, un remanente irreductible e indisoluble.

Veamos cómo Marx abona a la cosa y a su comprensión crítica.

Marx retoma la glosa en el § 272, luego de dar lectura a los §§ 270 y 271. Estamos en la sección de la *constitución*, y más precisamente, en un apartado que el manuscrito marxiano se lee *La constitución interna para sí*. Veamos primero lo que arguye en el § 272, para luego pasar al propio Marx.

En el § 272 se declara que *la constitución es racional en la medida en que el Estado determina y diferencia en sí su actividad de acuerdo con la naturaleza del concepto [...]* (Op. cit., § 272, p. 409, 1999). Como en uno de los postulados de la teoría celular, así como la totalidad de las funciones vitales son funciones de la célula —el que la célula es la unidad fisiológica de la vida— de igual modo, el Estado es racional, *su constitución*, esto es, su articulación, su modo de ser orgánico que es su ser orgánico, racional, en cuanto y por cuanto **sólo y solamente es la naturaleza del concepto**<sup>68</sup> —**la unidad lógica = la unidad ontológica del sistema**<sup>69</sup>. La constitución es el ser sí mismo

<sup>68</sup> Naturaleza que, como hemos analizado en el capítulo uno, es la doctrina hegeliana de la voluntad como acto y actividad en acto de autodeterminación, autodiferenciación y retorno del sí de la determinación y diferenciación.

<sup>69</sup> Feuerbach declara esto en el § 18: La filosofía moderna ha realizado y superado el ser divino **separado** y **distinguido** de la **sensibilidad, del mundo, del hombre**; pero sólo en el **pensar, en la razón** y, más



de otro modo del Estado, no únicamente porque la constitución —*verfassung*— es su articulación, sino porque siendo esta articulación es el Estado como autodeterminación y autodiferenciación, la constitución como la **autoarticulación del Estado**. La constitución en tanto la autoconstitución del Estado como artrópodo racional.

Peperzak indica: *The state is the community's (universal) will, which, through particularization, gathers all citizens' will into the unity of its encompassing singularity; it is the idea of freedom as a hierarchical institution of institutions* (§ 272) (Op. cit., p. 508, 2001). La constitución es racional si y únicamente si es racional como el Estado, si es este acto de autodeterminación racional, si es capaz de diferenciarse en los poderes del Estado —legislativo, monárquico y judicial— y estos poderes de la vida estatal son en ellos mismos y en cada uno de ellos la totalidad. Sólo y solamente si *se mantienen en su idealidad y constituyen un todo individual*, o sea, únicamente si son la **necesidad en la idealidad, la verdad de la necesidad que es la libertad** del Estado, el Estado como autofundamentación libre, son no la división de poderes<sup>70</sup>, sino el poder del Estado que se divide y es capaz de recuperarse de esa división, porque dentro del Estado, si es racional, no puede haber nunca división.<sup>71</sup>

La hipóstasis domina esta comprensión de la cosa. La constitución es el Estado en cuanto es su articulación. El Estado tiene una naturaleza, que además de ser la naturaleza del concepto, es su naturaleza artropódica, pues su articulación es la constitución del Estado. Hegel indica, digámoslo así, la *constitución es racional* en cuanto el Estado es racional, en cuanto éste *determina y diferencia en sí su actividad*. Dicho así, la constitución es racional en cuanto el Estado es racional, pero éste es racional en cuanto es *autodeterminación racional, autofundamentación*, y únicamente así la constitución es lo que es; racional porque es *autodeterminación, autofundamentación racional*.

La constitución es racional, o sea, el Estado es su articulación y esta constitución es racional, empero, no gracias a su razón. Es racional, es decir, la constitución es el acto

---

exactamente, en una **razón asimismo separada y distinguida** de la sensibilidad, del mundo, del hombre. Eso quiere decir que la filosofía moderna sólo ha probado la divinidad del entendimiento: sólo ha reconocido, en efecto, el entendimiento abstracto como lo divino, como ser (Wesen) absoluto. La definición de Descartes de sí mismo como Espíritu —mi ser consiste únicamente en que yo pienso— es la definición de la filosofía moderna de sí misma. La misma voluntad del idealismo kantiano y fichteano es un puro ser del entendimiento, y la intuición que Schelling, en oposición a Fichte, vinculó al entendimiento, sólo es fantasía y ninguna verdad, y por tanto no entra en consideración.

**La filosofía moderna ha partido de la teología; no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía. La esencia abstracta y trascendente de Dios sólo podía, pues, realizarse y superarse de una manera abstracta y trascendente.** Para poder convertir a Dios en razón, la razón misma tenía que adoptar la condición de la abstracta esencia divina. Los sentidos, dice Descartes, no proporcionan ninguna realidad verdadera, ninguna esencia, ninguna certidumbre —sólo el entendimiento sustraído a los sentidos proporciona la verdad—. ¿De dónde proviene esta escisión entre el entendimiento y los sentidos? **No proviene más que de la teología** (Op. cit., p. 12, 1976).

<sup>70</sup> En la observación a este § 272 Hegel juzga así la cosa: En general, poner como punto de partida lo negativo, y convertir la tendencia la mal y la desconfianza frente a él en lo primero, y a partir de esta suposición imaginar de un modo astuto barreras de contención, y concebir la unidad únicamente como un efecto de estas barreras recíprocas, caracteriza, en lo que respecta al pensamiento, al entendimiento negativo, y en lo que respecta a la disposición de ánimo, a la perspectiva de la plebe (Op. cit., § 272, obs., p. 411, 1999).

<sup>71</sup> En este tenor es destacable: Thus Hegel's spousal of social organicism is designed to block conceptions of the state as aggregations or mechanical constructions of the power of individual persons. It is also to be contrasted with the conceptions of the state as a balance of separate competing social powers, whether these separations be the feudal division of ranks [...] or the modern doctrines of the necessary division of powers associated with Locke, Montesquieu, the Federalists, Kant, and Fichte. Such later doctrines are "purely mechanical" (§268R) rather than organic, so it should not be surprising if they perpetuate the social conflict or friction they are designed to avoid (Knowles, p. 325, 2002).

de autodeterminación racional, no en cuanto es el acto de autodeterminación del Estado, sino únicamente por cuanto **sólo** es el acto de autodeterminación del concepto, por cuanto es *la naturaleza del concepto* la que se autodetermina y autofundamenta. En lo esencial, es cierto, la constitución es racional y el Estado lo es; pero no lo es gracias a su razón, sino sólo como **expresión**, como **manifestación** o como el **efluvio** racional de otra razón. La irreductible autonomía del Estado, de su constitución y de su racionalidad es reductible ante los fueros de la idea lógica. Marx declara: *el Estado no tiene que distinguir y determinar su acción con arreglo a su naturaleza específica; sino según la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto* (Op. cit., p. 332, 1982).

Es como si con el bajo continuo se introdujera el tema principal. Marx señala, primero, una cosa de una relevancia tremebunda. *La razón de la constitución es, por tanto, la lógica abstracta, y no el concepto del Estado* (Idem).<sup>72</sup> No es una cosa superflua de la que aquí se está tratando. Si nos ponemos a pensar, de por sí el § de Hegel, —nos referimos al § 272— versa sobre que la racionalidad de la constitución —*Verfassung*— reposa sobre el concepto de racionalidad que el Estado encarna o corporiza como acción, en tanto acto de autodeterminación racional, que en cuanto tal acto o actividad, es sólo el acto de autodeterminación y autofundamentación propio y natural de la idea lógica, de la **naturaleza del concepto** —*Natur des Begriffs*—, o dicho con Hegel, de la **naturaleza**, o sea, del **concepto del concepto**<sup>73</sup>.

Leído así el §, luego, podemos traducirlo de este modo: *la constitución es racional en la medida en que el Estado determina y diferencia en sí su actividad*. En cuanto el Estado, que determina y diferencia, por cuanto el Estado es acto de autodeterminación, sólo **en sí** —*in sich*— su acto de autodeterminación —determinación y diferenciación— como su actividad —*wirksamkeit*— es este acto de autodeterminación sólo como **concepto del concepto** —*Natur des Begriffs*. Sólo en tanto concepto del concepto, sólo como el concepto de la autodeterminación racional, o solamente como la **autodeterminación racional de la autodeterminación racional**, en esencia, no tanto en cuanto concepto, sino como la idea, es que el Estado, en realidad, la constitución, su articulación racional, es racional.

Ahora sí, *la razón de la constitución es, por tanto, la lógica abstracta, y no el concepto del Estado; Die Vernunft der Verfassung*, la autodeterminación racional de la constitución, la articulación del Estado como su autodeterminación racional no es la autodeterminación del Estado, no es su articulación, o en lo esencial, no es la constitución racional del Estado. *Die Vernunft der Verfassung es die Verfassung die Vernunft*. Tiene toda la razón Marx. **En vez del concepto de la constitución, obtenemos así la constitución del concepto**<sup>74</sup>. *No es el pensamiento el que se ajusta a la naturaleza del*

---

<sup>72</sup> Die Vernunft der Verfassung ist also die abstrakte Logik und nicht der Staatsbegriff (Marx, p. 11, 2014).

<sup>73</sup> Mantengamos en mente que, es cierto: afortunadamente, hay otra forma de entender el término “natural” que no refiere al mundo selvático: por “naturaleza” cabe igualmente entender “la esencia de la cosa”, “su naturaleza esencial” o su “**concepto**” (Op. cit., p. 126, 2014); but nature can be understood differently, viz., as synonymous with the “nature of the thing” [...] its essence or—in Hegelian terminology— its concept (Op. cit., p. 3, 1987).

<sup>74</sup> Peperzak nos ayuda a comprender la cosa: the introductory sections and remarks in Hegel’s treatise on the state (§§ 260-274) sketch the following task for his political philosophy: since the rational state has the structure of an idea, it must actualize the differentiated unity of a concept—or rather, as we will see, a concept of a concept, i.e., a syllogism (Op. cit., p. 527, 2001).

*Estado, sino el Estado el que debe ajustarse a un pensamiento ya establecido*<sup>75</sup> (Op. cit., p. 332, 1982).

El manuscrito de la crítica es la crítica de un enigma. Crítica es un concepto exacto de la filosofía. Es un concepto aun más exacto exacto de la filosofía clásica alemana. Efectivamente, toda la filosofía es crítica. En el concepto de la filosofía se incluye el concepto de la crítica; sólo que es hasta la emergencia del criticismo que la filosofía deviene consciente de que ella es esencialmente crítica y en qué sentido esto es así. No nos comprometemos aquí con una elaboración de este concepto, porque eso no únicamente nos arroja fuera del trabajo actual, sino nos compromete con la elaboración de otro trabajo.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* es la exhibición del enigma de la verdadera democracia. Es la exhibición, o la ex-posición —*Darstellung*— del acto de autodeterminación y autofundamentación racional que la verdadera democracia es, o si se prefiere, de la relación efectiva, esto es, la *wirkliche verhältnis*, que es la verdadera democracia como acto y actividad en acto. La verdadera democracia como naturaleza conceptual de la praxis, en tanto idea desarrollada de la praxis o *enérgeia* de lo político. Marx introduce aquí, una vez más, el barrunto de la idea desarrollada de la verdadera democracia. El concepto de la constitución no es el concepto de la constitución; es la constitución del concepto. Hemos citado en el alemán del manuscrito, debido a que es ahí donde se vuelve legible el sentido de lo que Marx está expresando. Seamos cautos y precisos. Marx **jamás** dimite del concepto de constitución de Hegel.

Para nuestro filósofo, Hegel está en lo cierto. Constitución es articulación, la determinación como la articulación del Estado racional, la cualidad artrósica del Estado. Un Estado sin constitución es la anquilosis de la vida estatal. La constitución es la articulación de la vida del Estado, y esta articulación son los poderes estatales. Qué otra cosa son los poderes, que una automediación autoarticuladora de la vida estatal, el modo autoarticulado en que el Estado media la autorealización de su poder inmanente, la oscilación inercial devenida balance según un principio de razón<sup>76</sup>. Hegel tiene razón en una cosa esencial de su concepto de constitución —*Verfassung*.

La constitución del Estado, su articulación, es su autoconstitución, su autoarticulación. El concepto de la constitución —el concepto de la constitución del Estado— es el concepto de la autoconstitución del Estado. El concepto de la constitución del Estado es el concepto del poder constituyente del Estado. El poder constituyente del Estado como el concepto de la constitución, la autodeterminación de la constitución, la autodeterminación racional de la autodeterminación racional. Esta autodeterminación racional como tautología; pero no *de acuerdo a la naturaleza del concepto* (Idem), sino según la autodeterminación racional del concepto de lo político que es el poder constituyente. El concepto de la constitución como el concepto de la autoconstitución. La

---

<sup>75</sup> Véase esto en un autor como Peperzak: the modern state results from the historical unfolding of **conceptual moments** whose interdependence forms a synthesis [...] The above has important consequences for the division of powers. **If the logic of the idea must command the political structure**, how then must the public powers relate to one another and the whole? [...] (Op. cit., p. 549, 2001). Nuestro énfasis.

<sup>76</sup> En este tenor, leamos que: En otras palabras, la idea de la separación funcional de los poderes se proponía justamente para contrapesar y moderar el poder monocrático de los reyes mediante otros dos poderes: un Poder Legislativo a cargo de un Parlamento representativo del pueblo y un poder judicial independiente. Lo sorprendente de esta evolución teórico-política es, entonces, que el “dogma de la separación de los poderes” [...] nació para limitar y sujetar a derecho a los órganos monocráticos, esto es, al poder de los reyes, atribuyendo el poder de legislar al Parlamento, esto es, a un poder colegiado representativo del “pueblo”, y el llamado poder “ejecutivo” a los monarcas (Carrión, p. 256, 2014).

autoarticulación de los poderes del Estado como la articulación del poder del Estado en el poder constituyente. El poder constituyente como la articulación del poder del Estado y su *begriffs der Verfassung*. Así, pues, *die Begriffs der Verfassung* es el poder constituyente como el concepto de la constitución. La articulación del Estado, su determinación racional, como el poder constituyente.

Había dicho: *la razón de la constitución es, por tanto, la lógica abstracta, y no el concepto del Estado* (Idem). Hagamos la glosa afirmativa de esta sentencia, para así consignar, que la razón de la constitución es el concepto del Estado, el poder constituyente como la razón de la constitución, *Die Vernunft der Verfassung* como el concepto del Estado, la autodeterminación racional del Estado como el poder constituyente del Estado, el poder constituyente del Estado como la razón de la constitución, esta razón como la autofundamentación racional de la constitución, que es la autofundamentación racional del Estado.

Unamos los segmentos de la filosofía del derecho para continuar. En el § 272 se dice: *la constitución es racional en la medida en que el Estado determina y diferencia en sí su actividad [...]* (Op. cit., § 272, p. 409, 1999), y *el Estado político se divide entonces<sup>77</sup> en las siguientes diferencias sustanciales [...]* (Ibídem, § 273, p. 413). Hegel define de otro modo lo mismo. La constitución es el ser sí mismo de otro modo del Estado político. Decir que *el Estado político se divide* es decir que *el Estado político se constituye*. La división del Estado es la constitución del Estado. La constitución del Estado es la articulación del Estado. La división del Estado es la articulación del Estado. Luego, es lo mismo, pues la división del Estado como la constitución del Estado es la articulación del Estado como la autoconstitución del Estado. El *entonces —somit—* no tiene mucho sentido aquí. Únicamente guarda un sentido con el conjunto, si se entiende tal y como lo hemos presentado al inicio. *La constitución es racional sólo en cuanto el Estado determina y diferencia en sí su actividad sólo de acuerdo con la naturaleza del concepto* (Idem). Dicho de otro modo, *el Estado político se divide entonces* sólo en cuanto y por cuanto *la constitución, la autoarticulación del Estado es de acuerdo con la naturaleza del concepto<sup>78</sup>* (Idem).

La cosa es de por sí compleja, y estos dos filósofos, Hegel y Marx, nos la tornan más compleja. Lo que Hegel define en el § 273, que *el Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales* (Idem), implica que *el Estado político se constituye entonces en las siguientes diferencias sustanciales*, que *el Estado político es la constitución política*, que como articulación orgánica el Estado político es la articulación de las siguientes diferencias sustanciales, y estas diferencias sustanciales son la *autoconstitución del Estado político*. Lo hemos dicho ya, pero debemos recalcarlo. *El Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales. Entonces, el entonces de esta esta división, debido a que el Estado político en tanto constitución política es racional* (Ibídem, § 272, p. 409) *de acuerdo a la naturaleza del concepto*, esto es, por cuanto es acto de autodeterminación racional de la idea, de manera esencial, uno de *las siguientes* diferencias sustanciales, reproduce y amplía esta **determinación como heterodeterminación**.

---

<sup>77</sup> Énfasis nuestro.

<sup>78</sup> Peperzak sostiene en torno a esto: A whole, according to Hegel, can only be actualized as a singular unity that determines itself by embracing, through self-particularization, all of its singular instances, which, as members of this encompassing unity, constitute a perfect totality. Thus, Hegel's conception of the state follows directly from his onto-logic: actuality is rational insofar as it is a conceptual actuality, i.e., an idea (Op. cit., p. 550, 2001).

La constitución política es la articulación de la vida estatal, es el Estado autoarticulado en la constitución racional de sus poderes. Es Estado racional en cuanto acto de autofundamentación y autodeterminación racional. Las *diferencias sustanciales* son la articulación del Estado, son la constitución política del Estado político y son los poderes políticos como la autoconstitución política en sus diferencias sustanciales. Queremos poner el acento y centrar toda nuestra atención en la tercera diferencia sustancial que es la *monarquía constitucional*. Hegel nos indica y lo citamos:

*La subjetividad como **decisión última** de la **voluntad**: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad **individual**, que es por tanto **la culminación y el comienzo de todo**, y constituye la monarquía constitucional (Ibídem, § 273, p. 413).*

No ha sido en vano el uso de la repetición para la ex-posición y el desarrollo de la cosa. Vayamos paso a paso porque todo es esencial aquí. Hegel define: *La subjetividad como decisión —entscheidung— última de la voluntad [...]* (Idem). Hay varias preguntas que hacer. ¿Cuál subjetividad? ¿Cuál decisión? ¿Cuál voluntad? ¿Por qué última y no primera? Se ha establecido que el Estado es la constitución política. La constitución política es la articulación racional del Estado, éste en cuanto es autodeterminación autofundante de su racionalidad. La constitución es la articulación del Estado. El Estado, en cuanto político, es lo político en cuanto constitución: su articulación como su autodeterminación. Pero el Estado político es esto y no sólo esto; es además esto otro: el Estado político es el principio realizado de la subjetividad.

El Estado político es la realización adecuada de este principio, es este principio como realización efectiva, en tanto su *realidad efectiva*. Rememoremos. *El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe* (Ibídem, § 257, p. 370). No únicamente esto, sino que el Estado, *en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí* (Ibídem, § 258, p. 370).

Es menester retrotraernos a un par de premisas previamente elucidadas. El concepto de la *realidad efectiva* en esta filosofía del derecho es el concepto de la voluntad libre. Esto significa que la voluntad libre es el concepto de la *realidad efectiva*. La tesis básica de la *Filosofía del derecho* es, *la voluntad libre que quiere la voluntad libre* (Ibídem, §27, p. 106), *la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, [...] que la libertad quiere la libertad* (Ibídem, §21, p. 101), o que *la voluntad existente en y por sí es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma, o sea que no un otro ni un límite, sino que en él ella misma ha retornado a sí* (Ibídem, §22, p. 101), condensan la idea desarrollada de la voluntad libre como *realidad efectiva* del derecho. No es que también, sino que estas nociones condensan el núcleo básico de la idea del Estado y de éste como des-envolvimiento de la *idea ética*. El Estado como *realidad efectiva y voluntad sustancial*<sup>79</sup> son dos cosas unificadas por un vínculo conceptual. El Estado es sustancia, y es sustancia en tanto es el proceso de que vuelve

---

<sup>79</sup> Esto resulta importante para elucidar la cuestión: según el concepto, la voluntad es sustancia activa que debe constituirse, alcanzarse, y no presuponerse. Ella es pura actividad de mediación, el mecanismo por el cual el individuo en su práctica infinita rechaza sin cesar la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo [...] La voluntad es el principio activo de alteración de lo inmediato, de exteriorización de ciertos fines que para lograrse se arriesgan en lo efectivo a un cierto retorno a sí; para preservarse a sí misma, ella combate desde la finalidad subjetiva hasta la objetividad del mundo. [...] La voluntad es convertida así en principio del derecho y del estado; es ella quien tiene la tarea de crear sus normas fundamentales, pero entendida como un simple acto: el acto por el cual las relaciones humanas aspiran a darse en cada paso una nueva forma de existencia (Op. cit., pp. 230-231).

inteligible su realidad sustancial como proceso de formación, de autodeterminación racional.

Nótese lo esencial que estamos argumentando. *La subjetividad como decisión —entscheidung— última de la voluntad es la subjetividad como decisión última del Estado.* La decisión última es que el Estado, en tanto voluntad sustancial y realización o realidad efectiva de la idea ética, en cuanto constitución política es —como autoarticulación y autodeterminación racional autofundante— la articulación del poder del príncipe en que el poder del príncipe es la condensación de la autoarticulación del Estado. El poder del príncipe es el poder soberano, *the sovereign is a constitutional monarch, constitutional monarchy being the culmination of the development of ethical life in universal world history* (Op. cit., p. 328, 2002). Premisa 1: el Estado es la constitución política. Premisa 2: la constitución política es la articulación de los poderes del Estado. Premisa 3: el Estado es la constitución política, o el Estado político es la constitución política en cuanto la autoarticulación política del Estado, es la autodeterminación racional-política del Estado. Premisa 4: la constitución política es la autoarticulación en poderes, del poder político del Estado. Premisa 5: el poder del príncipe es un poder del Estado político que no es un poder del Estado político. Premisa 6: el poder del príncipe es la constitución del Estado, es la autoarticulación del poder político del poder del Estado político; no es un poder del Estado. Conclusión: el poder del príncipe es la autoconstitución del Estado, su autoarticulación como su autodeterminación racional y autofundamentación. El poder del príncipe es el poder soberano, el poder trascendental de la constitución política como el poder trascendental del Estado político como su autoconstitución soberana.

El § 273 encierra más de lo que a primera vista puede observarse. No nos queda más que reconocerle a Hegel su absoluta genialidad. Es necesario que copiemos por completo el § —aun cuando ya lo hayamos hecho en parte— para poder ir desglosando los sentidos y exhibir la articulación del conjunto. Sólo así podremos destacar su papel en la disquisición marxiana de la *Crítica*. Hegel sostiene:

*El Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales:*

- a) El poder de **determinar** y establecer lo **universal**: el poder legislativo;
- b) La **subsunción** de las esferas **particulares** y los casos **individuales** bajo lo universal: el poder gubernativo;
- c) La **subjetividad** como **decisión** última de la **voluntad**: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una **unidad individual**, que es por tanto, la culminación y el **comienzo de todo**, y constituye la monarquía constitucional (Op. cit., § 273, 413, 1999). Énfasis nuestro.

El Estado político se **divide** —*dirimiert*. Cuando se habla de la **división** del Estado político se está tratando del Estado político que opera un acto de autodeterminación racional. Acto que, por cierto, no es ajeno a lo que el Estado político es, sino es la propia identidad del Estado político. Es este Estado que como acto y en su acto es el acto de autodeterminación racional, y siendo este acto, se divide. El Estado político se **divide** y esta división es el propio acto, la actividad en acto del Estado político. **División** que, además, no es una ajenidad externa al Estado sino que en cuanto acto político del Estado es la mismísima identidad política del Estado político. Si se pone atención en este punto, cuando Hegel declara que el Estado político se **divide**, dice dos cosas inextricablemente unidas por un lazo conceptual. El Estado se divide en cuanto se autodetermina. Se autodetermina en cuanto se articula. El Estado se divide y esta división es en cuanto su autodeterminación racional, su articulación o su autoarticulación. La **división** del Estado político es la articulación de este Estado. Esta articulación es la autodeterminación racional del Estado. El Estado político que se **divide** es el Estado político que se

autodetermina y en este acto se autoarticula. El Estado político se **divide**, y la división del Estado es la constitución del Estado político. El Estado político que se divide es el Estado político que se constituye, y este Estado político es la constitución política, la articulación política y racional del Estado que es el Estado político: el Estado político es la constitución política. Puede expresarse perfectamente, que el Estado político o la constitución política se divide, porque la división es la constitución política, y ésta es la identidad política del Estado: el Estado político es la constitución política del Estado, y la constitución política del Estado es el Estado político.

La división del Estado es la constitución política del Estado. La constitución política del Estado es la autodeterminación racional del Estado. La constitución política del Estado es la identidad política del Estado. El Estado es político en cuanto es constitución política, esto es, autoarticulación racional del poder del Estado, *Verfassung, or normative structure of the state* (Op. cit., p. 214, 1994). No estamos errados si afirmamos que, de manera semejante a este §, **la constitución política se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales** [...] (Idem). Hay algo aun más interesante. La constitución política es el acto de autodeterminación racional del Estado **en identidad consigo mismo, es la propia identidad del Estado**. Pero lo central es esto, y lo adelantamos. Una de las *diferencias sustanciales* —poder legislativo, gubernamental, y poder monárquico—, uno de los poderes políticos **no es un poder político, es la constitución política. Es un poder político** que es el Estado político como la constitución política en identidad consigo misma, **la realización de la voluntad en identidad consigo misma como realización de la decisión última de la voluntad**.

En este § 273 se contiene esto, que *la esencia del Estado es lo universal en y para sí, lo racional de la voluntad* [...] (Op. cit., § 537, p. 551), que *el Estado, como espíritu simplemente viviente [procede]<sup>80</sup> del concepto único de la voluntad racional* [...] (Ibidem, § 539, p. 552). El Estado político, *simplemente*, es acto de autodeterminación racional, acto de autofundamentación, y la *esencia del Estado que es lo universal en y para sí* es la esencia que es este acto autodeterminante de autofundamentación racional, que de un lado es el mismo Estado político, y que de otro es la voluntad racional, pero que de modo efectivo, y en lo esencial, de **manera concreta es el Estado moderno racional**. Que el Estado político sea el *concepto único de la voluntad racional*, que la lógica que estructura al Estado sea la de la voluntad racional no es, y no puede ser tomado por algo baladí.

¿Qué debemos entender de todo esto? Si analizamos la estructura del § que estamos revisando, junto con las identificaciones que hemos exhibido y podido distinguir, resulta imperioso reconocer una cuestión fundamental. La estructura del § transparenta la construcción de la arquitectónica de la filosofía del derecho, en lo específico, del tratado sobre la voluntad racional que introduce la totalidad del texto. Así, pues, el Estado político se divide, y su división es su autodiferenciación en diferencias sustanciales, propias de un proceso sustancial de autofundamentación racional, de un acto vivo<sup>81</sup> de formación y configuración racional. La división del Estado político, como acto de diferenciación o en tanto acto de autoescisión racional, es también como división la diferenciación del Estado en cuanto un principio racional. Ese principio no es un elemento ajeno al Estado; no es, y no puede ser un metaprincipio. Se trata de un principio que el Estado político en cuanto Estado político es como tal, y eso es ser voluntad racional, acto de autodeterminación

---

<sup>80</sup> Añadido nuestro.

<sup>81</sup> Mantengamos presente lo que hemos mencionado sobre el concepto de vida elaborada por la tradición del pensamiento clásico alemán en el programa de superación de la noumenicidad de lo real. Cuando Hegel dice **viviente** pertrechando su discurso con ninguna forma retórica de argumentación, sino es la ex-posición de una categoría, senda categoría, que informa la arquitectónica de la filosofía especulativa.

autofundante de su sí misma. Esto significa que *el Estado político se divide*, y su división es su autodiferenciación en *diferencias sustanciales* en cuanto acto sustancial de autodeterminación. El Estado político es voluntad racional, y siendo esto es la voluntad en su acto de autodiferenciación, la vida propia de la voluntad. Por tanto, eso que es el Estado político es la voluntad racional. Cuidado aquí, porque eso que es la voluntad racional es su vida como su proceso de vida. El proceso de vida de la voluntad racional como su proceso de vida real. Este proceso de vida real de la voluntad son, no otros, más que los **momentos de la voluntad: universalidad, particularidad, singularidad**.<sup>82</sup>

Las cosas son tan confusas, que universalidad, particularidad, singularidad son los *alias* del **poder legislativo, poder gubernativo y poder del príncipe**; o no sabemos si poder legislativo, poder gubernativo y poder del príncipe son los verdaderos y únicos *alias* de universalidad, particularidad, singularidad.<sup>83</sup> Lo que sí sabemos y expresamos con certeza es que, cada uno de estos momentos es sólo un momento de un único proceso y acto de autofundamentación racional que es el acto del Estado político en tanto tal voluntad racional.

Vayámonos del otro lado de la relación, al extremo que nos interesa de la relación. El poder legislativo, *el poder de determinar y establecer lo universal* (Op. cit., § 273, p. 413, 1999), o sea, el poder o la capacidad de *abstraer de todo lo otro y estar así solamente consigo mismo* (Op. cit., p. 22, 2011); el poder gubernativo, *la subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal* (Op. cit., § 273, p. 413, 1999), el pasaje *de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner un contenido, y un objeto [...] la voluntad [que] adquiere propiamente existencia en cuanto quiere algo determinado* (Op. cit., p. 27, 2011); el poder del príncipe, *la subjetividad como decisión última de la voluntad* (Op. cit., § 273, p. 413, 1999), o el momento en que en *la voluntad están presentes ambos momentos, pero no uno al lado del otro, sino como la actividad unificadora en que la voluntad permanece como universal al particularizarse; este particularizarse sin dejar de ser universal [...]* (Op. cit., p. 34, 2011).<sup>84</sup>

El truco está justo en la comprensión de la monarquía constitucional, o sea, en el *poder del príncipe*. Debemos de partir de tres premisas ya conocidas. Sólo aquí podemos mostrar que nuestra elaboración no ha sido fútil. Que el Estado es la constitución política; que la constitución política es la articulación orgánica del Estado político en los poderes; que la articulación orgánica del Estado político es su autodeterminación racional y ésta es la constitución política como articulación racional del Estado político, la identidad propia del Estado como constitución política; en síntesis, que el Estado político en cuanto

---

<sup>82</sup> Importante para entender esto: Hegel inicia su análisis de la libertad con lo que llama los momentos de la voluntad: universalidad, particularidad y singularidad. Pretende con esto establecer y explicitar los diferentes pero interconectados momentos inmanentes a la voluntad del yo. [...] El desarrollo de los momentos y las formas de la voluntad libre es fundamental, pues sólo mediante él se comprende por qué y cómo la voluntad es verdaderamente libre y racional; se trata con ello de la conceptualización, filosófica, de la voluntad libre racional (OP. cit., p. 21, 2011).

<sup>83</sup> Marx sostiene: El único interés está en volverse a encontrar con "la idea" pura y simple, con la "idea lógica" en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la constitución política, se convierten simplemente en sus **nombres** [...] (Op. cit., p. 326, 1982).

<sup>84</sup> Bernard Bourgeois señala: Los tres momentos de la voluntad en su concepto abstracto: la universalidad o identidad en sí; la particularidad o determinación, y la singularidad o autodeterminación, se diferencian, pues, realmente en los tres poderes: legislativo (establecer lo universal), gubernamental (aplicar lo universal a lo particular, particularizarlo), del príncipe (autodeterminarse o decidir) [...] (Bourgeois, p. 294, 1989).



constitución política es voluntad racional, acto de autodeterminación racional. En la *Enciclopedia Hegel* define así la cuestión:

*El Estado como [...] viviente [que es], tan solo es siendo un todo organizado y diferenciado en las distintas actuaciones eficaces particulares que, procediendo del concepto único de la voluntad racional [...], producen continuamente el Estado como resultado suyo. La constitución es esta articulación del poder político [en miembros diferenciados]. La constitución contiene las determinaciones [propias] del modo cómo la voluntad racional, en tanto que en los individuos es universal solamente en sí, llega por una parte a la conciencia y comprensión de sí misma y es encontrada, mientras por otra parte, mediante la actuación eficaz del gobierno y sus sectores particulares se pone en la realidad efectiva, en ella se sostiene, y se protege también frente a la subjetividad contingente de estos sectores y contra la subjetividad de los singulares. La constitución es la Justicia existente como realidad efectiva de la libertad en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales (Op. cit., § 539, pp. 552-553).*

Quizá pase desapercibida la conclusión, pero no debemos dejar sólo entrevista la deducción que se ha venido desplegando hasta aquí. Expresado en una sola presentación, el Estado político es la constitución política, y siendo esto, articulación o división orgánica es voluntad racional autodeterminante. La clave es esta. El Estado político, la constitución política es voluntad racional. En esencia, la **identidad** entre el correlato, Estado político-constitución política, y la voluntad racional, implica lo siguiente, que sólo vamos a describir porque es cosa tratada:

1. *En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, **no es voluntad libre en sí sino también por sí**, es verdadera idea (Op. cit., § 21, p. 99, 1999).*
2. *La voluntad existente **en y por sí es verdaderamente infinita**, porque su objeto es ella misma, o sea que no es otro ni un límite, **sino que en él ella ha retornado a sí** (Ibídem, § 22, p. 101).*
3. *Sólo en esta libertad está la voluntad consigo misma, porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de **dependencia con algo otro** (Ibídem, § 23, p. 102).*
4. *La voluntad es universal porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular (Ibídem, § 24, p. 102). Y continúa Hegel en la observación: las diferentes determinaciones de la universalidad aparecen en la lógica [...]. Ante esta expresión, lo primero que se le ocurre a la representación es la universalidad abstracta y exterior. Pero con la **universalidad existente en y por sí**, tal como se la ha determinado aquí, no hay que pensar en la universalidad de la reflexión [...] ni en la universalidad abstracta que está en otro lado, fuera de lo individual, y que es en realidad la identidad abstracta del entendimiento. [...]. Es la universalidad abstracta, existente por sí, la que constituye la sustancia, el género inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia. **Es el concepto de la voluntad libre como lo universal que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntico consigo mismo** (Ibídem, § 23, obs., p. 103).*
5. *La absoluta determinación, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre [...] de tener su libertad como objeto [...] de ser por sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí, el concepto abstracto de la idea de la voluntad, **es la voluntad libre que quiere la voluntad libre** (Ibídem, § 27, p. 106).*

**Finalmente:**

6. *El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la **autoconciencia particular elevada a su universalidad**, es lo racional en y por*

***sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado*** (Ibídem, § 258, p. 370).

Existe un poder del Estado, que en cuanto poder del Estado es un momento articulado de la constitución política y un momento de la voluntad racional, y sin embargo, no es un poder del Estado, ni un momento articulado de la constitución política, y mucho menos un momento en la determinación autodeterminante de la voluntad racional. Ese poder es el *poder del príncipe, y constituye la monarquía constitucional*.<sup>85</sup>

Cómo podemos afirmar cosa tal. Todo el tiempo hemos tenido de nuestro lado la carga de la prueba. Esta carga informa la presentación y elaboración del expediente. Por esta razón insistimos en poner atención todo el tiempo a la identidad entre el Estado político, la constitución política y la voluntad racional, porque justamente el tercer momento de la constitución política, el poder del príncipe, es este poder en identidad con el Estado político, por tanto, en identidad con la constitución política. Luego, la monarquía constitucional o el príncipe constitucional no es un poder particular. **La monarquía constitucional es la constitución política, es el Estado político, y es esto como la voluntad libre que quiere la voluntad libre** (Ibídem, § 27, p. 106), o **la subjetividad como decisión última de la voluntad** (Ibídem, §273, p. 413). Estamos seguros de que nuestra argumentación causa suspicacias, y es normal, pero tenemos la convicción de que no es errada, y que su falta de error es positivamente nuestro estar en el acierto.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> La identidad entre el Estado político y la constitución política es en la afirmación del poder del príncipe la identidad de la monarquía constitucional, de uno de uno de los poderes, en esencia, del poder del príncipe, con el Estado político y con la constitución política misma. El príncipe constitucional, cosa interesante, es la constitución política. Constitucional era el predicado que calificaba de un modo al príncipe frente y en oposición a las otras formas de la monarquía; pero ahora, por retruécano metafísico casi imperceptible a la vista, el príncipe constitucional es la constitución política, de accidente constitucional de la constitución como sustancia ha pasado la constitución a ser el accidente de la sustancia monárquica. Véase esto: la afirmación de la voluntad estatal como identificación consigo misma, en su diferencia o determinación, es decir, como autodeterminación, la identifica —en su forma— con una de sus determinaciones, con aquella que precisamente constituye el poder de la autodeterminación del príncipe (Op. cit., p. 294, 1989). Autodeterminación que es la autoarticulación del Estado político, y que siendo esto es la constitución política del Estado, el Estado político como la constitución política, y siendo esto es el poder del príncipe como la monarquía constitucional.

<sup>86</sup> Una cuestión interesante. Pongamos dos posiciones dentro del debate de los estudios neohegelianos más recientes para analizar el caso del compromiso sistemático y el príncipe constitucional. Axel Honneth declara lo siguiente: Si retomo este esbozo hegeliano hoy, doscientos años después, lo hago con conciencia de que no sólo las circunstancias de la sociedad sino también las condiciones de la argumentación filosófica se han transformado enormemente. Una simple reactivación de la intención y del razonamiento de la Filosofía del derecho es algo imposible hoy. Por un lado, la realidad social de entre cuyas instituciones y prácticas habría que mostrar cuáles gozan del estatus de facticidad moral es radicalmente distinta a la de la sociedad industrial incipiente, monárquica constitucional del siglo XIX; todas las condiciones institucionales, en cuya estabilidad normativa Hegel aun podía confiar sin reparo, ha perdido su forma original como consecuencia de una modernización acelerada, llamada “reflexiva”, y, en gran parte, han sido reemplazadas por aparatos y organizaciones nuevas, mucho más flexibles [...] Por otro lado, las premias teóricas de la discusión, las condiciones marco de lo que es en definitiva concebible, se han desplazado enormemente respecto de la época de Hegel: el requisito de un monismo ontológico al que aferró su concepto dialéctico de espíritu es para nosotros, hijos de una era materialista ilustrada, algo que no podemos imaginar, de modo que para su idea de un espíritu objetivo que se realiza en las instituciones sociales se debe buscar otro fundamento (Honneth, pp. 15-16, 2014). En la contra-parte se indica: nos mueve el deseo de confrontar una corriente filosófica que considera posible posible examinar el pensamiento político de Hegel en lo que tiene de valioso, dejando de lado su metafísica que, ella, es considerada insalvable. Un cierto número de notables comentaristas [...] estiman que Hegel puede ser rescatado de sí mismo, separando aquellas tesis que merecen ser debatidas actualmente, de aquello que

Para empezar resolviendo las dudas que nos asaltan, sólo pongamos atención en lo que el propio Hegel estatuye en ese §: *en él* —esto es, en el poder del príncipe— **se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual** [...] (Ibídem, § 273, p. 413). En contra-posición a otras filosofías políticas, antiguas o modernas, Hegel no desarrolla ninguna **teoría de las formas de gobierno**. La introducción de la concepción de la monarquía constitucional, y dentro del tratado de la filosofía del derecho, la posterior tematización de la democracia, no es la codificación de un apartado sobre la idealidad del régimen gubernamental. Seamos taxativos. Hegel no elabora una teoría de las formas de gobierno. La monarquía constitucional está al interior de una **teoría del Estado**, y si somos estrictos y precavidos, tendremos que afirmar, sin reparo, que la teoría contenida en la monarquía constitucional es una **teoría del Estado**. **La monarquía constitucional es la teoría del Estado de Hegel; pero esto no es lo esencial. Lo esencial radica en que la tematización de la monarquía constitucional es la teoría del Estado.**

---

está irremediablemente perdido. Al confrontar esta idea, nuestro propósito no es negar el interés intrínseco que pueden conservar algunas tesis políticas: la Filosofía del derecho, sin duda, uno de los grandes monumentos filosóficos erigidos en torno a la libertad, individual y colectiva [...]. Pero creemos que la importancia de la Filosofía del derecho no concluye ahí. [...] la obra sólo puede ser comprendida cabalmente si se la pone en relación con los principios lógicos y epistemológicos que animan todo el sistema. Lo que se ha dado en llamar la “metafísica” de Hegel no es, en nuestra opinión, una reliquia intelectual de la que podamos prescindir sin lamentar grandes pérdidas: ella forma de tal manera parte de su pensamiento que es posible defender que la política de Hegel y su sistema se salvan o se pierden juntas (Op. cit., p. 118, 2014). El tema de la monarquía constitucional, del poder del príncipe en la filosofía del derecho, igualmente ex-puesto en otros sendos trabajos de la filosofía hegeliana, es cosa que incomoda y siempre ha causado esta incomodidad en los estudios hegelianos. No únicamente nos referimos a los estudios contemporáneos o más recientes, sino también a una incomodidad sufrida por los propios neohegelianos de izquierda. Esta es una de las cuestiones, y de las causas de la división interna al propio programa filosófico. Sin embargo, la cosa es más interesante para los estudios neohegelianos contemporáneos, y en esto, a los más recientes, pues el tema genera división entre los que interpretan a un monarca constitucional sujeto y subsumido a la ley y a ser un mero y simple elemento subyugado y rebajado, él mismo, a colocar los puntos sobre las “íes”. Otro grupo de interpretaciones tiende a poner las cosas en su lugar, a medir la dimensión en su justo término. El primer grupo, interesante, comparte una doble tendencia esencial. Mientras propugnan por la recuperación de la estructuración sistemática y metafísica de la obra y la filosofía hegeliana en general, es decir, que para el caso de la filosofía del derecho, la estructuración metafísica y lógica, o como ellos le llaman, la lógica subyacente a la filosofía del derecho, es cosa de la cual las tesis políticas no pueden ser separadas, no por un prurito academicista, sino con base en una pretensión de validez normativa, donde la unidad de las tesis políticas y las lógicas es una unidad que dota de sentido y de materialidad, incluso en ellas reside el valor político-normativo del orden político, y por tanto, luchan contra todas las formas amilanadas de separación didascálica de lo político-ético-normativo, de su determinación al centro de masa y su gravitación lógico-metafísica, cuyo máximo representante actual puede encontrarse en Honneth, al mismo tiempo y del mismo modo, pierden de vista que o su recusación del príncipe constitucional, o su misma presentación amilanada de la monarquía constitucional, o su propia versión según la cual eso de la monarquía y el poder del príncipe es cosa de la circunstancia y la contingencia política, o el que en su interpretación se concibe el que el príncipe sólo tiene el poder de usar un lápiz con que pone los puntos donde estos hacen falta. Todo esto comporta, en lo esencial, el olvido de lo que ellos mismos defienden, la unidad sistemática, estructural y conceptual en Hegel, entre las tesis políticas y las lógicas metafísicas, de las cuales la tesis del príncipe y el poder de la monarquía constitucional es la actualización sistemática de esa unidad. Al respecto, Bernard Bourgeois define así la cuestión: contrariamente a una opinión bastante extendida, apoyada en una lectura de Hegel rápida en este punto debido a preferencias ideológicas, nosotros intentaremos mostrar que el príncipe del Estado hegeliano juega aquí un papel políticamente preponderante. Ciertamente se trata del príncipe constitucional, es decir, de un príncipe cuyo poder tiene lugar en un Estado que no es sino lo que debe ser, una totalidad ética racional, en el que por ello intervienen otros poderes igualmente indispensables, y que todos estos poderes se actualizan como momentos orgánicos de la vida profundamente una del Estado verdadero. Sin embargo, el reconocimiento de la unidad concreta de la vida de la monarquía constitucional no es de ningún modo incompatible con la afirmación de que el juego coherente de los poderes políticos exige precisamente que uno entre ellos, **para poder asumir plenamente le función que la asigna la especulación como momento determinado del Estado**, sea de hecho el papel preponderante (Op. cit., p. 291, 1989).

La comprensión de esta situación en la filosofía hegeliana del Estado debe entenderse a través de las dos vías que encausan, en este punto, a este pensamiento filosófico-político. En primer lugar, el Estado político es la constitución política. La constitución política es el Estado político. La teoría de las formas de gobierno no tiene lugar aquí y resulta, en su esencia, **superflua**, no compatible con la idealidad normativa consustancial al sistema, porque la teoría del Estado en Hegel es la conceptualización del Estado político en su acto y como actividad en acto de autofundamentación y autodeterminación racional. La autodeterminación racional del Estado político es su articulación, o si se prefiere, su autoarticulación. La autoarticulación del Estado político es la constitución política del Estado. La constitución política, el régimen para algunos, no es la forma de gobierno, y sí el Estado en proceso de vida autodeterminante. **La teoría de la monarquía constitucional es la teoría del Estado en Hegel, y la teoría del Estado es la Teoría de la monarquía constitucional.**

Carecemos del tiempo necesario para desarrollar el asunto. No obstante, no puede pasar inadvertido el desprecio que muestra Hegel por las otras “*formas de gobierno*”, desde un punto de vista teórico político, como por las otras formas de constitución política de lo político, desde otras tradiciones teóricas de la constitución de lo político.<sup>87</sup> Pero el desdén no es ajeno a la consideración teórica de Hegel, tal y como podemos cerciorarlo en la cita que abajo hemos copiado. El desprecio no sólo tiene un dejo de desaire subjetivo. En lo esencial, es una comprensión normativa, en el seno propio de la teoría del Estado de Hegel, por lo tanto, de su teoría de la constitución, y de manera coesencial y correlativa, en su teoría de la monarquía constitucional, que toda otra conceptualización teórico-práctica de lo político, como forma de gobierno o en tanto teoría constitucional, es no únicamente apolítica o contra-política, sino de manera sustancial, una des-realización del concepto de lo político.

La segunda vía que encausa el pensamiento filosófico-político de Hegel es la vía antigua. Hegel en este punto, como en casi todos, es un aristotélico portentoso<sup>88</sup>. Sigue elementos sustanciales de la argumentación contenida, por ejemplo, en el libro de las formas de gobierno de la *Política* de Aristóteles. No tenemos que irnos demasiado lejos, la concepción hegeliana de la constitución política es de raíz aristotélica. Su raíz se hunde en el suelo de la filosofía política antigua; no de la moderna. No creemos ser exagerados

---

<sup>87</sup> Hegel declara: La pregunta de a quién hay que atribuir el poder de hacer una constitución, qué autoridad ha de hacerla y cómo ha de estar organizada tal autoridad, es equivalente a quién tiene que hacer el espíritu de un pueblo. Si se separa la representación de un pueblo de la representación del espíritu, como si ésta existiera o hubiera EXISTIDO [alguna vez] sin poseer una constitución que le fuera adecuada, la opinión [que así se expresa] solamente demuestra la superficialidad de un pensamiento [que no conoce] la interdependencia del espíritu, o sea, la conexión entre la conciencia de sí mismo y su realidad efectiva. Lo que se llama así, “hacer una constitución”, no ha sucedido jamás en la historia, por causa de esta inseparabilidad, , como tampoco ha sucedido hacer un código; una constitución sólo se ha desarrollado desde el espíritu en identidad con el propio desarrollo de éste y ha emanado al mismo tiempo junto con las fases de la configuración [externa] y y con las variaciones que son necesarias en virtud del concepto. El espíritu que habita interiormente y la historia (historia que sólo es precisamente su historia) son lo que ha hecho las constituciones y las hace (Op. cit., § 541, obs, pp. 556-557).

<sup>88</sup> En un excelente texto sobre la relación Aristóteles-Hegel, Ferrarin expresa: Aristotle is such a recurrent figure in Hegel’s mature work that sometimes it is difficult not to be misled by Hegel’s praise. Hegel’s panegyrics of Aristotle sometimes tend to obscure the fact that his references must be understood in their polemical function as directed to contemporary topics, or in their pedagogical role; elsewhere they may have the character of historical remarks externally supporting points that had already been independently established. At other times, though, the impression is that Aristotle is not quoted where Hegel develops his own thoughts, that is, where Aristotle’s philosophy has a decisive influence on Hegel, whether as an antecedent to theories developed by Hegel, a foil to his own thought, or anyway as an alternative model to keep in mind in relevant contexts (Ferrarin, p. 3, 2001).

si decimos que, de un modo u otro, Hegel exhibe la lógica especulativa comprendida en el pasaje de las formas de gobierno de la *Política* aristotélica. Una especie de doctrina de las esencialidades contenida, desarrollada y, si se nos permite, **aplicada** en ese pasaje.

Brevísimamente, analicemos la cuestión para fundamentar nuestro punto. Desde el libro III, Aristóteles nos describió una tipología de las constituciones políticas. La tipología aristotélica es muy básica. Son 6 formas de gobierno, donde la primera es la monarquía, la segunda la aristocracia, como tercer lugar es la república, y sus respectivas degeneraciones, donde la monarquía degenera en la tiranía, la aristocracia en la oligarquía y, finalmente, la república puede degenerar en la democracia.

Sabemos que Aristóteles no sólo era un gran lógico, sino que fue el genio que sistematizó a la lógica como método y disciplina filosófica. La clasificación es una de las operaciones lógicas del pensamiento, y Aristóteles pareciera ser uno de los grandes de la clasificación. La tipología de las formas de gobierno es una clasificación de los regímenes y sus formas concretas. Esta tipología, como clasificación, exige la división a partir de un **criterio**, y lo que Aristóteles nos deja ver, en un primer momento, es que la tipología de las formas de gobierno tiene **un único criterio de clasificación**. Esta tipología **parte** de un primer principio clasificatorio que es **relativo**. ¿Relativo a qué? Relativo a los sujetos que gobiernan y a los sujetos a que va dirigido el gobierno; relativo con relación a lo mejor, y como tal, al mejor fin, a los mejores objetivos. Pero si somos analíticos, podremos ver que el término de mejor es, ya de por sí, un término relativo. Mejor siempre es con relación a algo peor. Mejor es siempre con relación a algo que es menos bueno que lo que es mejor. Mejor siempre es mejor para alguien. En este sentido, mejor para alguien, mientras para otro, algo otro puede ser mejor. Incluso, esta primera clasificación también se remite a que el gobierno mejor es con relación a deseos, objetivos, planes normativos, formas de definir la vida y los valores de ciertos grupos y para ciertos grupos.

La relatividad de esta tipología es apenas un primer momento de su principio clasificatorio y de su articulación. Existe otro criterio de clasificación de la tipología aristotélica de las formas de gobierno. Así como el primer criterio es relativo, el segundo es **absoluto**. Aristóteles, no únicamente se interroga por el mejor régimen, sino por el **perfecto**, y en este sentido, por el **absoluto**. Lo perfecto, a diferencia de lo mejor, para ser perfecto, o en cuanto su concepto, **no acepta ni el más ni el menos**. Se es perfecto o no se es. Pero no queda aquí este segundo principio clasificatorio. El primer principio de la división, como dijimos ya, está definido esencialmente por el quién de la pregunta, es decir, por quién gobierna y para quién se gobierna. El segundo criterio no sólo interroga por el perfecto. El principio que articula al propio criterio de clasificación es cuál régimen no únicamente es mejor para “x” o “y” sujeto o situación concreta, sino **cuál régimen de gobierno actualiza de modo perfecto el ser mismo del régimen de gobierno**. Así, pues, **perfecto** significa aquí cuál régimen es aquél que **actualiza** no éste o aquél régimen sino **todo régimen**, el **régimen total, absoluto** —*alias*, **incondicionado**. Como tal, al más perfecto de todos, o cuál régimen actualiza la **esencia de la constitución política como constitución política**.

Pareciera que aquí estamos diciendo nada o que sólo le estamos dando vueltas a un elemento que, a primera vista, se presenta como muy simple, pero veremos que es muy importante y relevante para la teoría aristotélica de las formas de gobierno. Existen, como hemos dicho, dos principios que articulan la clasificación aristotélica de las formas de gobierno. Mientras uno es relativo y se pregunta por cuál régimen es el mejor con relación a, el otro principio es absoluto y se pregunta por cuál régimen actualiza de modo perfecto el ser mismo de lo que es régimen. **Dicho de otro modo, mientras que el primer principio se plantea las cosas en términos del mejor régimen con relación a**

“X”, “Y” ó “Z”, el segundo criterio se define por el régimen que actualiza perfectamente al propio régimen, o sea, el régimen como régimen.

Es interesante analizar la función que juega la **tautología**, no en términos lógicos para este caso, sino en términos **especulativos**, pues mientras que el primer criterio de la tipología es de esencia lógico-formal, el segundo es de **naturaleza especulativa**, y como tal, **la tautología juega el rol de especificar la universalidad en el seno de la universalidad de la forma de gobierno, o la esencia y la forma misma de la forma de gobierno en cuanto forma, frente a la particularidad o concreción de formas de gobierno particulares y formas de gobierno dentro de estas formas.**

Una prueba que nos permite aducir lo anterior es que en griego, el término que Aristóteles utiliza para nombrar lo que nosotros conocemos como forma de gobierno es *politia*. *Politia* es régimen, **constitución**, forma de gobierno; pero *politia* también es República, y por tanto, *politia* como forma de gobierno o régimen y *politia* como República es la tautología que expresa en su contenido semántico que esa forma de gobierno es la forma cuyo contenido coincide con la actualización misma, no de una forma específica de gobierno, sino con la forma de gobierno en cuanto género. Aun cuando la monarquía sea la mejor forma de gobierno, no es la más perfecta. **La más perfecta es la forma de gobierno cuyo contenido es al unísono la forma de toda forma de gobierno, y aquí, entonces, la forma de gobierno en cuanto género se identifica con una especie de forma de gobierno, pero que en cuanto a su contenido no es especie, sino es género y actualización misma del género de toda forma de gobierno.** Así, pues, podemos adelantar que, si bien es cierto que la mejor forma de gobierno, por el predicado de cualidad, es la monarquía, la más perfecta, en cambio, es la *politia*, esto es, la *politia como politia*, o la república como forma de gobierno, o el régimen —República— como régimen. Otra forma de probar este argumento es que, si bien la monarquía es la mejor forma de gobierno y la tiranía es la antítesis de la monarquía o se perversión, la tiranía no sólo es la degradación de la monarquía, sino a la par la peor forma de gobierno, o en términos **especulativos** propios, **es una no-forma de gobierno en absoluto.**

Pasemos al comentario de algunas de estas formas de gobierno. Aristóteles es un filósofo político realista. Además de analizar la mejor forma de gobierno, y sobre todo, de descubrir la que es perfecta, es importante estudiar la posibilidad de que dicho régimen sea realizable y para qué pueblos en concreto. La labor del político y del filósofo es establecer, sobre la base del realismo político, no únicamente cuál régimen es posible, sino las posibilidades de que de los regímenes existentes se formen los nuevos gobiernos y sus formas específicas. El político, de acuerdo con el estagirita, ha de conocer las formas de gobierno, esto es, la tipología, pero en lo esencial, las especies y las subespecies de cada uno de los géneros de forma de gobierno, pues dependiendo de las comunidades es el tipo de gobierno que se deberá desarrollar. Por otro lado, existe otra razón central para que el político conozca estas especies y subespecies de las formas de gobierno. Aristóteles es muy claro, pues este realismo político es una técnica de *composición* de las subespecies de formas de gobierno, a partir del conocimiento de las especies de regímenes existentes y posibles. Esta es una característica de la tipología aristotélica. Si bien es cierto que, desde un punto de vista lógico-abstracto la tipología fija a las forma de gobierno, en un campo **especulativo las formas de gobierno son como determinaciones que se reflejan sobre ellas mismas**, y la posibilidad de un régimen depende de esta reflexión de las formas de gobierno en sus mutuas determinaciones, y en suma, de su recíproca y no excluyente composición.

Aristóteles define a las formas de gobierno como la organización de las magistraturas en las ciudades, de acuerdo a una distribución, por medio de la definición

del poder soberano que determina al régimen y por último, esta distribución en un único organismo con fundamento en un poder soberano que persigue un fin de la comunidad en general.

Son tres puntos básicos los que deben tenerse en cuenta para la consideración de las constituciones, regímenes o formas de gobierno. En primer término, no únicamente se debe de definir las formas distintas de gobierno, sino también sus especies, y en este sentido, analizar la com-posición de las distintas subformas y el modo en que mutuamente se reflejan sus propias determinaciones. En segundo término, luego de considerar el mejor régimen, debe analizarse los otros regímenes después del mejor. Y en tercer término, debe analizarse cuál es el régimen más adecuado, para quiénes, bajo cuáles circunstancias y para qué tipo de ciudades.

Aristóteles es muy claro y no deja lugar a confusión. La monarquía es el gobierno de uno, la aristocracia de unos cuantos y la república el gobierno de las mayorías. Sin embargo, no debemos confundir el modo en que se **predica** de cada una de estas formas de gobierno. Cuando se predica sobre el **número** de una de estas formas de gobierno, no es la **categoría de cantidad** la que define la esencia de esa forma, sino la **categoría de cualidad**, pues no es la **unidad** lo que hace que la monarquía sea monarquía, sino lo es el que ese uno esencialmente es: el mejor o el superior y más noble. Lo mismo para el grupo virtuoso y educado de la aristocracia, y a su vez, lo mismo es para la democracia, donde no es la **cantidad** la que hace a este gobierno, sino la **cualidad** de pobres la que hace a la democracia, una constitución política en identidad consigo misma o como tautología.

**Si bien el régimen es una organización de las magistraturas, la ciudad, como todo, es ella misma un organismo, y su constitución orgánica son sus partes**<sup>89</sup>. En la ciudad hay ricos y pobres de manera estructural, también existen familias, hay clases y subclases. Estos elementos cualitativos o sustanciales determinan las diferencias en las formas de gobierno; no obstante, esos elementos por sí solos no explican las diferencias entre las formas de gobierno. ¿Qué lo explica? El estagirita sostiene que la causa de la diferencia entre las formas de gobierno se debe, a que por un lado la diferencia entre formas se **predica a partir de la cualidad**, pero también es resultado de que se **predica** de ellas a partir de la **categoría de relación**. La predicación a partir de la categoría de cualidad significa que las formas de gobierno se distinguen unas de otras debido a que hay diferencias ontológicas en las superioridades de los sujetos o grupos de las comunidades. Por su parte, la predicación a partir de la categoría de relación comporta que, dado a que hay diferencias jerárquicas entre grupos y sujetos por su superioridad ontológica, esta jerarquía establece formas de relación diferenciada entre sujetos y grupos. Por tanto, la causa es tanto la cualidad de las partes de la ciudad, o su superioridad ontológica, como la relación que resulta de esta jerarquía preestablecida.

**Tal y como mencionamos hace unas líneas, una forma de gobierno se predica a partir de la cualidad y no a partir de la cantidad o el número.** La democracia no la hace la multitud, aun cuando la multitud sea una determinación de la democracia. Como dice el estagirita, si una comunidad es de 1000 ciudadanos ricos, y la mayoría gobierna no por eso es democracia, más bien es una oligarquía. Así, pues, la cantidad es, hasta cierto punto, **accidental a la forma de gobierno, mientras que la cualidad le es esencial.**

---

<sup>89</sup> De aquí procede la idea hegeliana de la constitución política como organismo, en tanto articulación de un organismo vivo. Una forma de vida en formación.

Democracia, por tanto, desde el punto de vista de la cualidad es el gobierno de los libres, mientras que una oligarquía es el gobierno ejercido por los ricos. Debemos, sin embargo, precisar que aun cuando las formas de gobierno se predicán a partir de la **cualidad y el número es accidental en su predicación, también debemos aceptar que la cantidad no es esencial, pero es necesaria en la predicación de la forma del gobierno cuando existe en la conjunción con la cualidad**. Es decir, Aristóteles argumenta que la democracia es el gobierno de los libres, mientras que la oligarquía es el gobierno de los ricos. No obstante, como bien sabemos, en Atenas, libres es el conjunto de los libres ricos y los libres pobres, y por ende, la democracia no es el gobierno de los libres, sino el gobierno de la conjunción lógica y sustancial de los libres que son pobres, y la oligarquía es el gobierno de los ricos que son minoría.

Este filósofo realiza una deducción bastante interesante para justificar y describir los diferentes regímenes, así como las composiciones entre regímenes políticos. Comienza argumentando sobre las diferentes clases que componen a la ciudad. Había dicho que la ciudad es un **organismo**, y que como todo **organismo**, la ciudad está **articulada** en partes, o es una forma de totalidad relacionada con sus partes. Dado que hay clases respecto a funciones sociales y económicas bien establecidas, es menester que también haya una clase de ciudadanos dedicados especialmente a la política. Sin embargo, aun cuando existen clases diferenciadas que componen el cuerpo de la comunidad política, Aristóteles es totalmente claro y argumenta que existe una determinación que no puede rebasar el principio de no contradicción. Es un hecho que existen ricos y pobres, que es contra-intuitivo pensar que los ricos sean la mayoría como que los pobres sean minoría. Los ricos y los pobres son clases que componen de manera sustancial a la ciudad, y que sustancialmente frente a sí en la contra-posición. Así, pues, según la superioridad de alguno de estos elementos, o dicho de otro modo, según la superioridad ontológica producto del poder y de su ejercicio en el seno de estas clases es que se determinan los regímenes políticos y sus diferencias.

Como hemos dicho previamente, Aristóteles sostiene que, así como existen diversas formas de regímenes políticos, constituciones o formas de gobierno, también existen diferentes formas de actualización de cada una de estas formas. Estamos aquí ante una especie de **reflexión entre determinaciones** de las formas de gobierno, tal que, la fijación que reciben las formas de gobierno en la tipología inicial, **devienen flexibilizadas en sus formas concretas de actualización**.

Aristóteles argumenta que una primera forma de democracia es aquella que se basa en un principio de igualdad. Recordemos que Aristóteles menciona al inicio que, la forma de gobierno o el régimen determina la ley y no viceversa, por tanto, la ley que emana de esta forma de democracia es también una igualdad y un balance en la participación entre ciudadanos ricos y libres y ciudadanos pobres y libres. Una segunda forma de democracia es la que se basa en la capacidad de pagar tributos para ejercer las magistraturas. Otra forma de democracia es la participación libre en las magistraturas por parte de todos los ciudadanos, al margen del pago de tributos, y en esta democracia la ley, debido lo anterior, es la que tiene el régimen. Pero, como hemos mencionado, existe así como existen formas de democracia de carácter oligárquico, también existen democracias de carácter tiránico. Cuando el pueblo o la mayoría de los libres y pobres manda, pero su mandato se basa a través de decretos, esto es, de decisiones ejecutivas al margen de otros grupos, aquí este pueblo, aun cuando puede ser una multitud es, como tal, un tirano, y esta democracia es una tiranía.

Aristóteles es muy claro con relación a este tema de la tiranía. La tiranía puede ser la antítesis de la monarquía por cuanto aquélla es la negación del gobierno del más



superior y de la virtud. Pero esta es la objeción vista desde el criterio relativo de la tipología de las formas de gobierno. En realidad, si la tiranía es la antítesis de una forma de gobierno, y es la degradación o perversión de una forma de gobierno esa es de la república. La tiranía es el gobierno unipersonal y despótico de uno, sea sujeto o grupo, cuyo gobierno es el **des-gobierno** a partir de decretos y decisiones ejecutivas corporativas. La tiranía no únicamente **niega el ser** de la monarquía **como una forma de gobierno o de manera relativa**, sino que, de manera esencial, **la tiranía niega el ser mismo de todo régimen en su universalidad, o es la negación de la forma de gobierno en cuanto forma de gobierno justo porque su gobierno es el gobierno de lo particular con lo particular, y no conquista, de ninguna manera, una universalidad en su seno**. Así, pues, la tiranía es la negación misma de la República, que es el gobierno de la ley.

Hegel, por su parte, un aristotélico de cepa, tiene un propósito normativo similar, y acude al mismo, decimos nosotros, recurso del método. La tiranía es una forma de gobierno, una constitución política, que no es una forma de gobierno. Es la negación absoluta de toda constitución política porque es la recusación total de las fuentes normativas de lo político, como de la fuente política de lo normativo. Para Hegel es claro, y según la racionalidad normativa del acto de autodeterminación racional, la monarquía constitucional es la constitución política perfecta, la constitución política o, en su esencia, el Estado político **absoluto** o **incondicionado** que únicamente siendo absoluto, sustancial, es Estado político.

Queremos plantear de una vez las cosas para no perderlas de vista, y de esto modo continuar con el desarrollo de la cosa. La conceptualización hegeliana de la constitución, podemos decir con justificación y pretensión de validez, su **teoría constitucional** o **teoría del Estado** produce implicaciones políticas y prácticas y en la consideración propia de la cosa, y en lo esencial, en el concepto propio de lo político. La monarquía constitucional es la constitución política, la articulación como la autoarticulación orgánica, racional y autodeterminante del Estado. El poder del príncipe, o el monarca constitucional es el sujeto político donde se realiza y se acaba; en quien se actualiza y se agota el ser y el concepto mismo de lo político. El fuero del monarca constitucional es el fuero de des-aforar el fuero político, el derecho como el deber del ciudadano del Estado y de la comunidad política. El príncipe constitucional es la subjetividad que es la condensación absoluta, total e incondicionada del principio moderno de la subjetividad, o sea, del principio del Cristianismo o de la subjetividad moderna. Esto significa que el monarca constitucional o el príncipe es el único sujeto que en cuanto sujeto único es la **unción** del vínculo entre lo finito y lo infinito. El monarca constitucional es el ciudadano público, la actualización de la publicidad por antonomasia, y la privatización de la publicidad toda, de la total publicidad y es, en un sujeto, en un único individuo, desde luego, el ser de lo público encarnado y excluyente. No es que el monarca sea en cuanto individuo el ser genérico, la unidad de lo singular y lo universal en la mediación con lo particular. El monarca constitucional es el ser genérico en cuanto individuo, la posición de todo el género, de lo más universal de lo universal, en un único individuo, que no es la unidad mediada de lo finito y lo infinito, sino lo infinito puesto sin mediación como la infinitud de la finitud propia e intrínseca del monarca constitucional.<sup>90</sup>

En la observación a este § 273, Hegel declara lo que recién hemos visto con Aristóteles, y añade algo más que termina siendo relevante:

---

<sup>90</sup> Desde otra posición se dice:

*La antigua división de las **constituciones** en monarquía, aristocracia y democracia tiene como fundamento la **unidad sustancial aún indivisa**, que no ha llegado todavía a su **diferenciación interior (a una organización desarrollada en sí misma)** y por tanto, a la profundidad de la racionalidad concreta. Para la perspectiva del mundo antiguo, esta división es sin embargo la correcta; en efecto, la **diferencia**, al referirse a aquella unidad aún sustancial que no ha alcanzado el absoluto despliegue, es esencialmente exterior y aparece ante todo como **diferencia en el número** [...], de aquellos en que la unidad debe **ser inmanente**. Estas formas, que pertenecen de tal manera a **diferentes totalidades, son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoría de momentos**; el monarca es uno, en el poder gubernativo participan algunos y en el poder legislativo la multitud. Pero estas diferencias cuantitativas son, como ya se ha dicho, solamente superficiales y **no proporcionan el concepto de la cosa** (Op. cit., § 273, obs, p. 414, 1999). Énfasis nuestros.*

La diferencia entre la antigüedad y la modernidad resulta ser esencial para la comprensión misma de la cosa, del concepto de lo político. Hegel expresa las cosas con un claro propósito. *La antigua división de las constituciones* (Idem) es la antigua conceptualización según la cual, la **división es exterior** a la naturaleza de la cosa. Atención aquí, porque Hegel señala algo sin señalarlo. No volveremos a todo lo dicho hasta aquí, pero reconozcamos que para Hegel, —y esto lo toma Hegel de la filosofía política antigua— **constitución es división, articulación orgánica, racional**. *La antigua división de las constituciones* (Idem) es la división de la constitución donde esta división, articulación u organicidad es **exterior** a la naturaleza constitucional, y por tanto, la naturaleza constitucional es **exterior** a la mismísima constitución. **La constitución es exterior a la constitución**, por tener el principio de la articulación en el mero y unilateral **cuanto** del número. La modernidad no es **la unidad sustancial aún indivisa** (Idem). El secreto de la modernidad política, para Hegel, es haber interiorizado la división, la escisión y la separación en la formación de la unidad. La modernidad política, el Estado político moderno es la **unidad sustancial divisa** que tiene la división, la constitución o la articulación como acto y actividad en acto, acto de autodeterminación y autoarticulación racional de su ser político. No es el número lo que permite concebir la racionalidad normativa de la constitución en el mundo político moderno. Pero cuidado aquí, tampoco es, y **mucho menos lo es**, la propia división constitucional. De acuerdo con Hegel, **estas formas**, —se está haciendo referencia a la democracia y a la aristocracia, esencialmente— **que pertenecen de tal manera a diferentes totalidades, son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoría de momentos**.

El secreto de la modernidad política es el de ser una **unidad sustancial que tiene como ser sí mismo esencial la división en tanto la autoarticulación o autodeterminación racional autofundante**. Podemos decirlo de este modo: la modernidad política no le teme a la división esencial, sino que ella misma es esta división puesta como dimensión consustancial y estructurante de lo político. Ha sido objeto de otro capítulo, pero podemos referirlo, no es la **unidad que es la forma de la escisión, sino la escisión la que es la forma de la unidad**. Hegel está reconociendo que aun cuando él está escribiendo, y en su narrativa, está incorporando elementos de la vida política conceptual de la modernidad, y así lo está subsumiendo a un única comprensión en un único acto de subsunción formal y real, decimos, él sabe y está perfectamente consciente de que son elementos reales con un peso específico real, que pesan, y pesan demasiado en las contingencias del propio proceso concreto de formación de la vida política real. Tan lo sabe, que en su narrativa tiene que incorporar a esos elementos, nos referimos a los poderes políticos reales, tal que puedan ser manejados y elaborados, pues por sí mismos ni en sí mismos está esa posibilidad conceptual. La pregunta aquí es, bueno, y cómo los elementos democrático, aristocrático, el poder gubernativo o ejecutivo, el poder legislativo

y todos los otros poderes que no son momentos de la constitución del Estado estrictamente político **son, primero, tematizadas en cuanto formas que pertenecen de tal manera a diferentes totalidades, y después son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoría de momentos.**

La pregunta es, y cómo es que son rebajados. En capítulos previos habíamos apuntado esto, pero Hegel, cosa interesante, vuelve al punto en el mismo § donde surge esta interrogante. Primero, Hegel declara taxativamente: **la culminación del Estado en la monarquía constitucional es la obra el mundo moderno, en el cual la idea ha alcanzado su forma infinita** (Idem). Enseguida adiciona lo esencial: **la historia de esta profundización en sí mismo del espíritu** —interiorización—<sup>91</sup> **del mundo, o lo que es lo mismo, de este libre desarrollo en que la idea emancipa como totalidades a sus momentos —y sólo son momentos suyos—, y precisamente de ese modo los contiene en la unidad ideal del concepto, que es donde reside la racionalidad real, esta historia de las verdaderas configuraciones de la vida ética, es el objeto de la historia universal en general** (Idem). En el § 185, específicamente hallamos en su observación, el desarrollo de este principio en toda su complejidad. En la observación a ese §, Hegel introduce la contra-posición y la diferencia existente entre la **antigua unidad sustancial indivisa** y la **moderna unidad sustancial divisa**. Hegel argumenta que justo el despliegue y des-envolvimiento de la división, en lo específico, de la particularidad como forma de división es el momento que señala en los antiguos Estados el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de la decadencia (Ibídem, § 185, obs., p. 306). La naturaleza de estos Estados, de esta forma esencial de **unidad sustancial** es espiritual, pero su unidad subyace a **un principio de una eticidad espiritual pero simple** (Idem). Si conjuntamos ambos enunciados, podemos ver que la **antigua unidad sustancial** es una **eticidad espiritual simple**, mas en lo esencial, su simpleza radica en que su **sustancia** es una **unidad simple**, en la **simpleza de su unidad**, o si se quiere, en que aquella **unidad sustancial** no se opera en la **mediación**, sino en la **inmediación de la unidad sustancial inmediata**.

La unidad sustancial moderna o la moderna unidad sustancial **divisa** tiene su diferencia específica en su **división**, esto es, en la mediación, que es la propia e interior autoarticulación racional autodeterminante y la autofundamentación racional que esa autodivisión articulada constituye como sustancia de la unidad. Hegel sostiene, a la **antigua unidad sustancial**, **a su principio todavía simple le faltaba la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la contraposición de la razón se separe con toda su fuerza para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo la conserva intacta** (Idem). A la **unidad sustancial antigua** le falta el principio orgánico de la división, de la escisión. Para esta forma de la eticidad, **la escisión es su escisión como forma de formación de lo real**. El secreto de la **unidad sustancial moderna** es que la **división es la propia constitución política de la unidad sustancial**, que la **escisión es la sustancia de su unidad sustancial**, y el principio complejo de su composición orgánica. Para los efectos de nuestro interés fundamental, la unidad sustancial orgánica moderna es la estructuración de este principio complejo, orgánico, cuyo enigma revelado es que la realización del principio sea la **realización como des-realización** de los momentos del principio. La **subjetividad** es el poder del príncipe, **la infinita reflexión de la autoconciencia** (Ibídem, § 185, obs., p. 306); en su realidad, el principio de la subjetividad, la unidad realizada de lo finito y lo infinito que sólo es como la **realización que des-realiza**<sup>92</sup> **la**

<sup>91</sup> Añadido nuestro.

<sup>92</sup> Al respecto, Bourgeois define de este modo este acto: La monarquía constitucional —cuyo desarrollo es el objeto de la historia universal— es, como se sabe, la verdadera realización, es decir, concreta, del concepto de la voluntad en su estadio ético. [...] En el ser de cada poder se reflejan los momentos

**unidad** sustancial de lo finito y lo infinito en todas las demás esferas de lo social y lo político, que como sólo siendo momentos son **rebajados** y **subyugados** al poder del príncipe, **con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo la conserva intacta** a la monarquía constitucional.<sup>93</sup>

Queremos cerrar este punto con algo que abona totalmente a nuestra analítica. Recién hemos desarrollado y concluido que la identidad misma y más propia del Estado político es la constitución política. El Estado es *constitución del Estado, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella* (Ibídem, § 157, p. 276). Que el Estado, como constitución política, y según la lógica analizada, acto de autodeterminación racional autofundante, y por tanto, en la interioridad conceptual de esta actividad en acto, el poder monárquico constitucional, el poder del príncipe, es un poder constitucional que no es un poder constitucional, es el poder constitucional como el poder de la constitución, el poder monárquico como la constitución política misma, y así, el Estado político mismo. *L'État, c'est moi*<sup>94</sup>; sin embargo, no es que **sólo** el Estado **sólo** sea

---

realizados principalmente en los otros poderes (cada poder tiene el todo en sí mismo), y cada poder manifiesta su no-ser —**se irrealiza o se idealiza**— concibiéndose como un momento del todo [...]. La idealidad de los poderes, como simples momentos de la totalidad estatal, constituye la soberanía política. Ésta no se realiza en la monarquía patriarcal —soberanía no política— ni en la monarquía feudal —política sin soberanía—sino solamente en la monarquía constitucional, ya que la ley subordina al fin universal las esferas y actividades particulares (Op. cit., p. 294, 1989).

<sup>93</sup> Esto es lo esencial: Si la soberanía existe en y como el poder del príncipe, éste no es sino su mediador. Pero no es menos cierto que sólo él es su mediador. Este papel privilegiado del poder del príncipe de la autodeterminación de la subjetividad cierta de sí es entonces inmediatamente el **privilegio** del sujeto que es su único detentador, es decir, del individuo real o príncipe. [...] la soberanía del Estado no puede existir más que como el poder soberano de un individuo, es decir, por y en el príncipe. El príncipe, como realidad del poder principesco, es pues “la cumbre y la base de todo, a saber de la monarquía constitucional”. Es la efectividad de “la decisión final a la que remite todo lo demás, y de la que lo demás obtiene el comienzo de su realidad”. O también es [...], “la voluntad del Estado en tanto que ella lo mantiene todo y lo decide todo, la cima suprema del Estado, la unidad que lo penetra todo”. Por ello Hegel puede afirmar directamente del monarca [...] que **no es algo derivado**, sino que tiene **absolutamente su punto de partida en sí mismo**”, en resumen, que en él reside el principio absoluto de la **vida** del Estado (op. cit., p. 296, 1989). Ojo: **vida, que es autodeterminación, o sea, autoarticulación, es decir, constitución. Eso implica, que en el monarca reside el principio absoluto de la constitución del Estado. Siendo la constitución = al Estado, luego, aquél hombre es el Estado. Énfasis nuestros.**

<sup>94</sup> No es una exageración vincular la monarquía absoluta con la monarquía constitucional. La elaboración de este vínculo debe ser objeto de todo un trabajo de investigación, y Hegel, en un trabajo así, es un pensador determinante en el asunto. La permanencia, desarrollo y re-producción ampliada del principio monárquico en la figura propia de la monarquía constitucional, este es el tema esencial. La continuidad del principio monárquico dentro de la monarquía constitucional, y su des-envolvimiento histórico, desde la monarquía hasta la presidencia, y el desarrollo en ésta, de las formas cesarista, dictatorial, carismática, e imperial es cosa de máximo interés para el saber filosófico-político contemporáneo, las teorías de la soberanía, la des-colocación y la relocalización del poder soberano en la globalización neoliberal presente, en las figuras actuales del emplazamiento de lo democrático, en su vaciamiento como en sus alternativas, en la lucha contra todas las formas de corrupción, cuyo fundamento está en el desfondamiento propio de la fuente normativa de lo estatal, en su ser Estado de derecho, y claro está, en la función de las transiciones democráticas. Salazar Carrión nos dice: la otra transición que proponemos consiste en pasar de este Estado débil, fuertemente marcado por rasgos **patrimonialistas** y **clientelares**, a un verdadero Estado social y democrático de derecho. Lo que entre otras cosas exige discutir lo que pocas veces se ha discutido [...] la **naturaleza presidencialista** de nuestro régimen de gobierno [...] En la historia del pensamiento político, la institución presidencial no encuentra un lugar claro y preciso. En tanto poder unipersonal remite a las figuras de los **monarcas, tiranos, emperadores y déspotas**. [...] una “**democracia**” **presidencialista** más bien tendría que denominarse una monarquía o una tiranía **electivas**. Nada más opuesto a la democracia [...] que el gobierno o poder de uno, rey —si por su virtud es superior a todos— o tirano —si detenta el poder de acuerdo a sus pasiones y manipulando, sea al demos, sea a la oligarquía (Op. cit., pp. 252-253, 2014). En un texto bastante interesante de Renato Cristi donde se analiza el peso específico del

el príncipe constitucional, el problema es que —y aquí subyace la problemática teológico-política de nuestro trabajo de investigación y de lo que es nuestro interés principal en la exhibición de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*— el Estado, lo político, el concepto de lo político está subsumido en la forma como en la realidad, a la teología política del Estado político.

---

**principio monárquico** en la filosofía del derecho de Hegel, en lo específico, en la teoría de la constitución que contiene la idea desarrollada de la monarquía constitucional hegeliana, el autor nos ha hecho un gran favor al pensar la cosa de este modo: If Hegel's constitutional monarchy is more **monarchical** than **constitutional**, this is primarily due to his conception of princely power proper (§§276-82). This determines that the **monarch**, and not the people, **is sovereign and subject of constituent power** (Cristi, p. 110, 2005). El inicio del argumento es un gran avance, y en esto está el gran favor que nos hace. Debemos seguir esta línea. El problema está cuando se llega al desenlace del argumento, porque Cristi, no logra ver, siguiendo a Hegel, pero claro, esencialmente siguiendo a Marx, que las cosas son muchísimo más complejas que como el autor de esta cita está expresando el problema. Claro que Hegel es un desarrollador del **principio monárquico**, y en esto, o mejor dicho, con esto, es dentro de la filosofía política moderna el culmen de la **teología política de la modernidad**. Cosa interesante. El culmen del criticismo o de la inmanencia es la culminación de la trascendencia inmanentemente producida. El error en la visión de Cristi es no ver las cosas en su unidad interna, y no exhibir la organicidad contradictoria de la cosa. Cristi delata su yerro cuando señala, que following Hobbes `steps, sovereignty, in Hegel's hands, boils down to the self-determination of an individual person, the monarch (Cristi, p. 616, 1983). Para Cristi esto significa, que la monarquía constitucional **es más bien monárquica, que constitucional** (Op. cit., p. 109, 2005). Cristi expone en Hegel el problema; pero su ex-posición no es hegeliana. Marx ex-pone el problema con Hegel; pero Marx habla el lenguaje de Hegel. Si Cristi tiene la razón, entonces Hegel es, si acaso un Bodin, o a lo mucho, un Hobbes. Pero Hegel no es ninguno de los dos; él es la era de la crítica encumbrada. Marx, en el año de 1843, en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* ha logrado exhibir un elemento central de la teología política hegeliana, y de la teología política propia, o más propia de la modernidad —cosa que roza con la **transición democrática** en el modelo constitucional hacia otras formas no sólo alternativas, sino radicalmente contra-puestas al presidencialismo. Esto es, la monarquía constitucional no es monárquica. La permanencia del **principio monárquico** en la monarquía constitucional es a través de su **re-producción ampliada**. Esto significa que, la monarquía constitucional es **constitucionalmente monárquica**. La permanencia del **principio monárquico** es **constitucional**. No es que el **principio monárquico** dé un golpe de Estado a la constitución y se arrogue pretensiones constitucionales. Que el **principio monárquico** es **constitucional** significa una cosa, y únicamente una cosa puede significar: **es la constitución la que vuelve permanente al principio monárquico reproduciéndolo constitucionalmente de manera ampliada, y constitucional. No existe ningún golpe de Estado en las democracias previas o actuales. El golpe de Estado es el que la propia constitución consigna constitucionalmente como principio constitucional. El golpe de Estado es la constitución que pone el principio monárquico, y que poniendo el principio monárquico constitucionalmente, constitucionalmente pone el golpe de Estado constitucional. El golpe de Estado constitucionalmente puesto es el poner constitucional que en su poner abroga constitucionalmente a la constitución. No es el golpe de Estado el que tumba a la constitución. Es la constitución la que pone al golpe de Estado como principio constitucional. El principio de la constitución en el principio monárquico es la des-realización del principio de la constitución, de la constitución como principio. Una vez más, la realización de la constitución es su des-realización. Este es el paroxismo de la razón, hallar en ella misma el profundo suelo de la irracionalidad.** Un lazo común une al manuscrito de la *Crítica* con un texto olvidado por unos, despreciado por otros, mal leído por otros más como un simple “buen periodismo militante sin pretensión de validez filosófico-política”, nos referimos al 18 Brumario. Para cerrar, Bourgeois señala esto que es de tremenda relevancia para lo dicho: en efecto, en el dominio de las razones [...] se pueden oponer siempre razones a razones, y el Sí mismo decisor es el que “rompe el examen sopesando las razones en pro y las razones en contra, entre las cuales se puede siempre vacilar, y las resuelve por un “yo quiero” iniciando así toda acción y efectividad”. Este acto de la decisión política es un acto trascendente con respecto a los consejos, un acto absoluto que alcanza el absoluto mismo de la vida ética, por lo que el mundo ético de la ciudad antigua debía naturalmente aparecer como tan extraordinario que los antiguos lo confiaban al Fatum. En efecto, en una monarquía bien dispuesta, el aspecto positivo corresponde solamente a la ley, a la universalidad, pero la ley y la universalidad pretendidas reciben [...] un contenido determinado, como tal puesto por una exclusión, es decir, elección, y, si el monarca no hace más que añadir el “yo quiero” a un contenido de todas formas universal, selecciona sin embargo —y esto es políticamente esencial— un contenido universal entre otros. La ley o la razón no es la vida del Estado más que por este acto decisivo y capital del “yo quiero” como tal irreductible y principal (Op. cit., p. 311, 1989).

Unamos dos tesis que tienen una filiación en común, y que reporta consecuencias políticas a la totalidad del desarrollo normativo hegeliano. Nunca olvidemos que el poder del príncipe, como poder particular es un poder general. Sólo como poder general es un poder particular. En esencia, y en Hegel la terminología nunca es un juego, cada término es exacto en su realidad y en su uso, *el poder del príncipe es la **subjetividad** como decisión última de la voluntad, y en el poder constitucional se reúnen los diferentes poderes en una **unidad individual** [...].* La segunda tesis se contiene en el *agregado — Zuzatz—* a este §, donde se define, que *el principio del mundo moderno es la libertad de la **subjetividad**, el que todos los aspectos sustanciales que existen en la totalidad espiritual se desarrollen y alcancen su derecho* (Ibídem, § 273, Z, p. 417).

La subjetividad que define al poder del príncipe como momento de la singularidad del acto de autodeterminación racional de la voluntad, donde la voluntad retorna a sí y se tiene como objeto de su propia realización, la voluntad como tautología, o en sentido estricto, el Estado político que en tanto voluntad racional y este acto racional de autofundamentación es constitución política en identidad consigo mismo es, exactamente, la misma **subjetividad** que la que se menciona en el *agregado*, como *principio del mundo moderno* (Idem). La **subjetividad** que es el poder principesco, y la **subjetividad** que es el propio *principio del mundo moderno*, **subjetividad** que es *la libertad de la subjetividad* como principio de la **moderna unidad sustancial divisa** es el famoso **principio del Cristianismo**. El **principio del Cristianismo** es el **principio del mundo moderno**, de la unidad sustancial divisa de la modernidad.

No es nuestro objeto realizar aquí toda una disquisición en torno a este principio. Una labor así nos sacaría de nuestra investigación principal. Por sí misma, creemos, es un eje conceptual dentro de la filosofía hegeliana en general. Su valor no es menor al de la dialéctica, y por sí mismo este principio es una herencia del pensar, y así fue como lo pensaron los filósofos neohegelianos de izquierda. No es desorbitado afirmar que el principio del Cristianismo es el eje conceptual, que justo el neohegelianismo de izquierda retomó, y justo es punto de inflexión que definió la vocación radical de izquierda de esa filosofía neohegeliana. Sólo basta abrir la *Esencia del Cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, para reconocer el desarrollo radical, no restauracionista, que tuvo ahí el principio del Cristianismo. La *Esencia del Cristianismo*, nos referimos a la **esencia** elaborada y exhibida en ese texto es el mismísimo **principio del Cristianismo** en toda su radicalidad. Pero no únicamente Feuerbach, también David Strauss en su *Vida de Jesús* elaboró el mismo Principio. De una vez lo podemos asentar, y su comprobación debe ser producto de un trabajo de investigación por sí mismo. El concepto feuerbachiano de ser genérico, aun cuando su prosapia se remonta a Schiller y a sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, tiene su punto de partida en la concepción del Principio del Cristianismo. Así, pues, la elaboración marxiana del ser genérico, para los años de 1843-1844, y su des-entrelazamiento a la postre, hunde sus raíces en el concepto hegeliano del principio del Cristianismo.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Véase la contradicción que el principio ya de por sí comportaba. Esto no es un problema del principio, sino de la doble tendencia contenida en la filosofía hegeliana en el des-entrelazamiento del principio: el ser una filosofía radicalmente liberadora, sin ambages lo afirmamos, una filosofía de la liberación, y al mismo tiempo, el ser una filosofía reaccionaria y restauradora hasta la médula. Jaeschke señala lo siguiente: I will not question here whether it was good that Christianity did not claim for its own this unity of the religious and ethical/legal aspects of subjectivity which Hegel sketched in the concept of the Christian principle. It would be hard to deny that any other attempt to conceive the unity of state and religion could only be something like the Christian and political restoration and would therefore provoke insoluble conflicts in the attempt to force a union of the specifically religious moment with a worldliness separated from it. The Hegelian left at the end of the 1830s and the beginning of the 1840s is stamped with the experience of such an opposition

El principio del Cristianismo es, como mencionamos, un eje conceptual de la filosofía hegeliana en general. Tiene su presencia esencial en la *Ciencia de la lógica*. En lo específico, en la comprensión de la *cualidad*. Es uno de los núcleos de la *Doctrina del ser*, y de la comprensión de la dialéctica entre finitud e infinitud en ese pasaje. Decimos que no es un principio subordinado de la argumentación hegeliana, y tampoco de su compromiso sistemático. Hasta cierto punto, el principio del Cristianismo se nos presenta como el caballito de batalla que Hegel empleó para comprender y exhibir la vía conceptual para superar el carácter nouménico de lo real. Al final de cuentas, en la lógica interna entre lo finito y lo infinito, y la ex-posición de la inmanencia de lo infinito a la propia finitud es parte de la demostración conceptual del propio concepto del principio del Cristianismo. Por tanto, el principio del Cristianismo es un entramado conceptual metafísico-práctico, y es en su concepto la idea desarrollada de una unidad sustancial que es sustancial en su proceso de formación real. Para decirlo de modo simple, es un concepto de lo que es la **sustancia**.

Más adelante veremos a detenimiento la cosa y la influencia que esta tematización tuvo con Feuerbach, específicamente. Mientras tanto, el Cristianismo es para Hegel una religión y una forma histórica de desarrollo del mundo (Ibídem, p. 134), en lo esencial, una forma de la autoconciencia, que de modo interesante, es la religión como esencia de la religión, la certeza de la religión puesta como verdad en el Cristianismo. El Cristianismo y su principio comportan en la representación de la autoconciencia en concepto del vínculo conceptual entre la noción de persona y el concepto de libertad (Ibídem, p. 134). Si nos adelantamos, la verdad del Cristianismo como forma religiosa de la autoconciencia y del despliegue del espíritu radica en que, por primera vez, se concibe la unidad inmanente producida y formada como forma de formación en el ser de la inmanencia de lo finito y lo infinito como momentos consustanciales de la formación de la subjetividad humana.

El Cristianismo fue una religión que emergió en el contenido de una representación crítica radical de la forma de realización civilizatoria de lo real de la cual era autoconciencia esencial. Como forma histórica de la autoconciencia, el Cristianismo surgió ligado al mundo romano, y las nociones jurídico-político-religiosas de la personalidad. La radicalidad del Cristianismo no yace en la aparente igualdad metafísica fundada en algún tipo de acto de liberación, esto es, en que todo somos iguales, ya sea en el cielo o en la tierra. Que la igualdad terrena tiene por fundamento la igualdad en la metafísica celeste. En absoluto. Su radicalidad está en el núcleo cristiano de su representación para la autoconciencia, y en esto radica el interés especulativo en torno a esa representación. El Cristianismo se abrió paso entre las concepciones del mundo romano y su forma de realización civilizatoria de lo real. El concepto de persona propio de la época romana era la persona según un concepto de posesión y de propiedad (Ibídem, p. 134). El Cristianismo operó una trans-formación taxativa del concepto de persona y de su representación para la autoconciencia. Para la representación cristiana, el concepto de persona de la tradición romana resulta insuficiente, y la figura de Jesús, para la representación, es una muestra de su deficiencia ideal. Jaeschke lo señala de este modo: *the positive moment in the conception of the personality and freedom of the human lies in the religious knowledge that the absolute Being is a specific self-consciousness, and man has infinite value as man, not just in other respects* (Idem).

---

and of the attempt to overcome it immediately by the Christianization of the world. This is no less true for Feuerbach than for Ruge, who at first still tried to make Hegel's concepts of the Christian and Protestant principles politically effective. But then, in a letter to Rosenkranz, the representative of the Hegelian center, Ruge, admitted disappointment: The swing to dumb Christianity and the support of aristocracy and of insipid, dishonest theology, instead of philosophy and thoroughly protestant education, is dizzyingly fast (Jaeschke, p. 144, 1981).

Será cosa entendida posteriormente por nosotros, pero la situación la debemos entender del siguiente modo: todo tiene que ver y está relacionado con el modo en que la filosofía moderna entendió, hasta cierto punto, a la totalidad. A partir de Descartes, toda la tradición racionalista y empirista —y cuyo quiebre se da con la crítica que la filosofía clásica alemana hace al paradigma ateo ilustrado de razón— la totalidad es la hipóstasis de un concepto, que cumple un rol instrumental. *Descartes no se preocupa por demostrar estratégicamente la realidad de Dios, sino por demostrar la realidad de la Naturaleza, empeño en el cual Dios cumple el papel de una mediación táctica: se trata de descubrir en la conciencia una idea que lleve en sí la garantía de la existencia objetiva de su contenido* (Op. cit., p. 106, 1987). El principio del Cristianismo es ya la crítica taxativa a todo este paradigma. En efecto, en este principio se vertebra el que *el ser humano es objeto del amor infinito de Dios* (Op. cit., p. 135, 1981). Feuerbach será quien radicalice el sentido para la representación de la autoconciencia de esta verdad del saber especulativo cristiano. Como antecedente, y que en esencia, es la misma lógica especulativa la que se exhibe con la ex-posición de ese principio cristiano, esto significa algo esencial dentro de la metafísica y la ontología hegeliana. La representación especulativa de un Dios-sujeto humano, o sea, la naturaleza divina del ser humano comporta la comprensión y la exposición de la unidad entre la subjetividad y la objetividad (Idem).

En las antípodas de Descartes y de toda la tradición moderna e incluso antigua sobre la intuición intelectual de Dios, Dios, en tanto objeto, no es algo opuesto y en oposición taxativa al sujeto, no le es exterior a la subjetividad humana. En la filosofía hegeliana está contenida y desarrollada la tesis donde se concibe que la relación entre el sujeto y el objeto, si bien es una oposición unilateral de manera inicial, este modo inicial de ser de la relación es el carácter unilateral, sólo inicial de ser de la relación sujeto-objeto. **El objeto es el ser sí mismo de otro modo del sujeto**<sup>96</sup>. Dios, en tanto objeto, no es ya un objeto externo a la subjetividad humana, sino que es su objeto, un objeto puesto y en relación, puesto por la relación propia del sujeto con su objeto. El interés especulativo de esta relación subyace al hecho de que Dios, como objeto del sujeto puesto por la relación que guarda con la subjetividad humana, no como otro frente al sujeto, sino como el otro del sujeto, en su otro el sujeto tiene autoconciencia de sí, de su naturaleza esencialmente divina (Idem). El principio del Cristianismo es la condensación especulativa de la autoconciencia de la libertad, esto es, *this concept of the subject as the speculative identity of subjectivity and objectivity, of abstract self-relation and self-relation in the other, that lies at the basis of Hegel's talk of freedom as the principle of the Christian world and therefore as the principle of the true state in distinction form the ancient state* (Idem).<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Karen Ng define esta autorelación producida en el acto de formación y objetivación propio de la autoconciencia, de este modo: [...] speculative identity entails that the subject must be understood as object, that the subject must become objective to itself in self-consciousness. This relation is possible only if the subject is faced with an object that is also a subject, a living object that shows itself as necessary in determining the subjective relation of subject and object characteristic of the self. [...] speculative identity and the Wissen von sich selbst that warrants that description, absolute, entails that the subject and object must have the same form, a form that is itself a relation between subject (or concept) and object. In order to understand what Hegel means by the identity of concept and object, form and content, and ultimately, what he means by the self-determining Concept and the Idea, we must be able to grasp a kind of form that is intrinsically connected with its matter, an internally purposive form that organizes and determines itself (Op. cit., p. 47, 2013).

<sup>97</sup> Jaeschke sostiene con relación al principio del Cristianismo: the metaphysical interpretation attaches in particular to christology, which is viewed as a representational expression for the inner idea of the absolute religion, for the "speculative idea that the self, or what is actual, is thought —essence and being [are] one and the same". This idea is expressed as follows: "that God, the otherworldly absolute being, [has] taken human form, [has] become this actual being" (Jaeschke, p. 183, 1990).



Veamos la cosa más de cerca. [...] *un nuevo espíritu superior [...] fue revelado con la religión cristiana* (Hegel, p. 648, 2010). El lugar de la revelación es la autoconciencia en su acto de autodeterminación; acto de autofundamentación que la propia autoconciencia es. Esta es la oposición realizada: la contra-posición. La revelación contenida en la religión cristiana, revelación que es la verdad del Cristianismo, de acuerdo con Hegel, es que *el objeto absoluto, la verdad es el espíritu* (Idem). De acuerdo con Feuerbach, la revelación contenida en la religión cristiana, revelación que es la verdad revelada del Cristianismo —la verdad que el Cristianismo revela, que es la revelación de la verdad del Cristianismo, el que el Cristianismo es la verdad de la religión o la esencia de la religión— es que ***el objeto absoluto, la verdad del espíritu es el sujeto humano; humanidad en cuanto ser genérico***. No debemos dudar de que en Hegel ya se contiene el fundamento del interés especulativo del Cristianismo. La verdad del Cristianismo es su revelación: la verdad es el espíritu, y el sujeto humano tiene en este objeto, en la religión cristiana, su ser sí mismo de otro modo. La verdad del Cristianismo es la verdad del ser humano: *el hombre mismo es espíritu* (Idem), y lo esencial, en la forma de la autoconciencia cristiana es el sujeto humano, un ser espiritual, que tiene en el ser espiritual, incondicionado y absoluto del objeto de su conciencia la autoconciencia del ser absoluto, incondicionado e infinito de su ser, *con lo cual en su objeto absoluto ha hallado, a la vez, el Ser y su ser*<sup>98</sup> (Idem).

Queremos citar a Bourgeois para poder hacer la conexión entre el desarrollo hegeliano del principio del Cristianismo, la tematización del príncipe hegeliano como subjetividad de la constitución y del Estado, el modo en que el propio Hegel trata el tema del principio del Cristianismo en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, y explorar, así, el vínculo conceptual entre el principio del Cristianismo y el príncipe constitucional como principio normativo de la vida estatal; el príncipe como el hálito vital con que se anima la vida del Estado. El príncipe hegeliano es la estructuración del principio del Cristianismo. Un principio que es tremendamente revolucionario, Hegel lo ha puesto a realizar su des-realización, y con su des-realización lo ha puesto a falsificar su realidad efectiva con la realización de la realidad efectiva del príncipe constitucional. El principio del Cristianismo es un concepto de la inmanencia absoluta de lo político. El príncipe hegeliano, en cuanto carne y sangre del principio del Cristianismo, es la inmanentización producida inmanentemente de la trascendencia, es la teología política en tanto inmanencia de lo político. Leamos a Bourgeois:

*Cuando Hegel habla el gobierno y de su “cima en el príncipe”, cuando dice que el monarca está a la cabeza de los funcionarios, no entiende de ninguna manera hacer del monarca el primer funcionario [...]. En realidad, según la razón, el príncipe no sirve al Estado, lo es; no es, si así puede decirse, el sacerdote del Estado, sino su Cristo. Él lo hace ser en su unidad y, por esto mismo, es el principio de la unidad interior de cada uno de sus momentos, en particular, del poder gubernamental. Es por el príncipe que el poder gubernamental es un poder gubernamental, el poder de un Estado, es decir, simplemente el poder de un Estado* (Op. cit., p. 302, 1989).

No sólo *puede decirse*; el príncipe constitucional es el **cristo**. Llamarle al príncipe hegeliano el **cristo** no es una analogía, ni tampoco una metáfora teológica. Se trata de una comprensión que exhibe la estructuración conceptual del príncipe, de la constitución monárquica y del Estado moderno en el desarrollo y la dislocación del principio del cristianismo. Veamos cómo se desarrolla esta estructuración conceptual en las *Lecciones de la filosofía de la historia*.

---

<sup>98</sup> Énfasis nuestro.

El principio del cristianismo se define así: *la identidad entre el sujeto y Dios [...] la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad* (Op. cit., p. 653, 2010b). El principio del Cristianismo es la médula del programa hegeliano de superación de la noumenicidad de lo real. *Aprender y expresar lo verdadero<sup>99</sup> no como substancia, sino, en la misma medida, como sujeto* (Op. cit., pp. 71-73, 2010a). ¿Qué es el principio del Cristianismo? Este principio es la **conciencia** que es el **conocimiento** de *Dios en su verdad*, el **conocimiento** que es la **conciencia** de que **Dios es el espíritu mismo, el movimiento viviente en sí mismo** (Op, cit., p. 653, 2010b), y es el **conocimiento** que es la **conciencia** de que es el **acto de autodeterminación racional autofundante**. La verdad es una forma de conciencia, y como la conciencia es el **ser consciente**, la verdad, en su forma como en su contenido es una **forma de la autoconciencia**. Entre las formas de la autoconciencia, o entre las religiones, la verdad ha sido revelada en la religión cristiana, y con esta revelación el cristianismo se nos reveló como la verdad de la religión, la religión en tanto la esencia de la religión. La religión cristiana es la patencia de que *Dios es ser puro espíritu* (ídem).

Hegel se pregunta en ese pasaje: *¿Qué es el espíritu?* (Ídem). Sin mayor problema debemos contestar de antemano. El espíritu es *el movimiento viviente en sí mismo*, y siendo esto es el **acto de autodeterminación racional** que se **autofundamenta**. El principio del Cristianismo es el principio que exhibe este movimiento de autodeterminación en su inteligibilidad, y como la inteligibilidad de un movimiento que es propio, consustancial y coesencial a la modernidad y al movimiento que esta forma de realización civilizatoria de lo real es por sí. El espíritu es la universalidad, la determinación y el retorno del sí de este movimiento dentro de este movimiento, pues el espíritu mismo es este movimiento de ponerse su sí mismo como otro y retornar a sí de su finitud y seguir siendo él mismo sí mismo. Recordémoslo. El espíritu es *la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí solamente es intercambio consigo* (Op. cit., § 158, pp. 242-243, 1999).

El espíritu es acto de autodeterminación racional, y así es *el Padre y el hijo, y esta diferencia en su unidad como el espíritu* (Ídem). Esta **diferencia** en su **unidad** es el acto de autodeterminación, la autodiferenciación en tanto la autoarticulación autodeterminante del espíritu. No es que el espíritu comporte la voluntad racional en su acto de autodeterminación racional, es que la voluntad racional comporta el acto de autodeterminación del espíritu como el acto de autodeterminación racional. El espíritu no es sólo un solamente frente a la voluntad racional; la voluntad racional es sólo un solamente frente al espíritu. Volvamos al inicio. El principio del Cristianismo es la **conciencia** que es el **conocimiento** de *Dios en su verdad*. El **conocimiento** que es la **conciencia**. La conciencia que es el **ser consciente**, la verdad, que en su forma como en su contenido es una **forma de la autoconciencia**. La **verdad** del espíritu es ser autodeterminación racional, acto de autofundamentación. El ser sí mismo de esta **verdad** es ser sí mismo en lo otro y retornar a sí. *En esta verdad consta la relación del hombre con esta misma verdad* (Ídem), o sea, es en el acto de autodeterminación racional del espíritu que el sujeto humano, en cuanto sujeto humano, es espíritu, acto de autodeterminación racional que en la autoconciencia de esta verdad se realiza como acto de autodeterminación racional, en esencia, en cuanto espíritu, y se relaciona consigo mismo **sólo** en cuanto se relaciona con el espíritu: el único acto de autodeterminación racional.

---

<sup>99</sup> Énfasis nuestro.

El espíritu es este acto de autodeterminación como la determinación del espíritu. Aquí se define la cosa. *Lo otro, concebido en la idea pura, es el hijo de Dios* (Idem). El Hijo es Hijo del Padre. El Hijo es el Padre con un rostro de Hijo. El Hijo es el ser sí mismo de otro modo del Padre. En el concepto del Hijo está que éste es Hijo del Padre, y que el Hijo, *el hombre es Dios sólo en tanto que anula la natureidad y la finitud de su espíritu que se eleva hasta Dios* (Idem). Si volvemos al inicio, hemos dicho que el principio del cristianismo se define así: *la identidad entre el sujeto y Dios [...] la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad* (Idem). La conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad, pero la conciencia de esta unidad se da, por primera ocasión, de manera inédita, en la religión cristiana. Esta religión, la religión como la esencia religiosa es la autoconciencia, la localización donde se realiza y actualiza la conciencia de esa unidad, que es la identidad entre el sujeto y Dios, donde el sujeto humano opera la identidad como la unidad del sujeto y Dios, el principio del Cristianismo como la unidad de lo finito y lo infinito en esa autoconciencia. Ahora, la **subjetividad** que es el poder principesco, y la **subjetividad** que es el propio principio del mundo moderno, **subjetividad** que es la libertad de la subjetividad como principio de la moderna unidad sustancial divisa es el famoso **principio del Cristianismo**. En lo esencial esto comporta que el príncipe, digámoslo de esta manera, es la cooptación, el fuero que es el poder de desaforar la inmanencia de la unidad inmanente de lo finito y lo infinito, el desafuero de la consistencia inmanente de lo político. El príncipe es la realización realizada. Realización que es la realización desrealizada de lo político como la inmanencia del mundo en su poder constituyente; este poder, en tanto el poder inmanente de lo político.

Hemos arribado, finalmente, al punto donde debe operarse el desenlace de nuestra argumentación. Son muchos los elementos que constituyen y articulan a la *Crítica*. Esta investigación apenas es una primera aproximación a la cosa, y una invitación a leer, estudiar, comprender y exhibir su actualidad y perentoriedad tremebundas. Definitivamente, el texto, o mejor dicho, el manuscrito de la *Crítica* no es y no puede ser una antigualla; un mero interés arqueológico es una mera actividad necrológica. La pregunta es, en efecto: *¿qué interés, fuera de un interés arqueológico, tendría el lector en medirse con la crítica de 1843?* (Abensour, p. 112, 1998). Existen tantas respuestas como intereses y todos ellos absolutamente válidos. A nosotros nos interesan, al menos dos. Para el caso de nuestro presente trabajo de investigación quiero destacar uno en específico.

Aunque el interés y el valor de la *Crítica* no es arqueológico, su relevancia, pertinencia, y nosotros sostenemos, su perentoriedad sí pertenece al terreno de los **principios** —*archein*—, y repetimos, mas no a los principios de la arqueología política, y sí a los fundamentos elementales de la arquitectónica inmanentista del mundo político en tanto orden inmanente-humano, humana e inmanentemente producido con la producción de esta forma de formación de lo real que es el mundo político y su inmanencia. La *Crítica* es la arquitectónica de un principio normativo de la modernidad que toca y se inscribe en el código de encriptación del núcleo de la modernidad misma, y de su inmanencia soterrada, y constantemente vaciada y desfondada. No es casual que Marx haya incluido en su biografía intelectual el momento de la *Crítica* como un momento esencial. El olvido, el desdén o la ignorancia de este texto tiene que ser vista como sintomática. Para los propios marxistas, la comprensión que Marx ha operado en la fundamentación racional de lo político-moderno tiene que ser un elemento sustancial para la fundamentación racional de la política y de lo político, como una urgencia del presente, de su modernidad, transmodernidad o su postmodernidad, y de la secularidad, transecularidad o postsecularidad del proceso.

De acuerdo con Miguel Abensour, la pertinencia de la *Crítica* en la actualidad está en que Marx exhibe que:

La forma Estado se autonomiza, desarrolla su lógica propia (dominación, totalización, apropiación del nombre de Uno) hasta olvidar en su arrogancia la fuente de la que proviene, hasta revelarse contra la vida del pueblo y destruir todas las manifestaciones de esa vida que no compartan su propia perspectiva. En síntesis: un conflicto estructural entre la lógica del Estado por un lado y la lógica de la democracia por el otro (Ibídem, p. 125).

Perfilemos el desenlace para ir concluyendo con el núcleo de nuestra argumentación. Queremos, primero, copiar la base de la discusión, para así proceder a la analítica del problema que más nos interesa. Hegel define así la contra-posición esencial y conceptual, entre la soberanía del príncipe y la del pueblo:

*Se puede hablar de la soberanía de un pueblo para expresar que respecto del exterior es un pueblo independiente y constituye un Estado [...]. También se puede hablar de la soberanía interna que reside en el pueblo cuando se habla en general, en el mismo sentido en que antes se señaló [...] que la soberanía corresponde al Estado. Pero el sentido más usual en que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo, es el que la opone a la soberanía existente del monarca. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del pueblo (Op. cit., §279, obs., pp. 425-426, 1999).*

Marx es algo más que un mero escéptico frente a la tesis de Hegel. Marx es su crítico, y la fuente de su crítica es una pretensión de validez que sustenta la comprensión de lo político, la descolocación de lo político en el plano normativo de la *wirkliche verhältnis* y de la verdadera democracia. Copiemos el otro extremo de la base de la discusión, para dar inicio a la elaboración del tema. Marx no deja de indicar que la confusión y el caos están de parte de Hegel. Si el monarca es la existencia encarnada de la soberanía, ¿para qué contra-ponerle la soberanía del pueblo como soberanía? Si la soberanía existe como **uno**, como la soberanía del príncipe y sólo como esta soberanía, para qué contra-ponerle la soberanía del pueblo. Para Marx, en contra-posición:

- 1) *El problema reside precisamente en saber si no será una ilusión la soberanía absorbida en el monarca. O soberanía del monarca o soberanía del pueblo, tal es el dilema;*
- 2) *Puede hablarse también de una soberanía del pueblo en contraposición a la soberanía existente en el monarca. Pero, en este caso, no se trata de una y la misma soberanía, que haya nacido en dos lados, sino que se trata de dos conceptos de la soberanía totalmente contrapuestos, uno de los cuales sólo puede llegar a existir en un monarca, mientras que el otro sólo puede cobrar existencia en un pueblo. Lo mismo que se pregunta: **¿es Dios el soberano, o el soberano es el hombre? Uno de los dos es una no-verdad, aunque una no-verdad inexistente** (Op. cit., p. 342, 1982). Énfasis nuestro.*

¿Cuál es el contenido de la *Crítica a la filosofía del derecho*? A lo largo de nuestro trabajo de investigación hemos insistido en una cosa, que a nuestro parecer es esencial. *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* no es una operación negativa, ni meramente negativa, ni esencial o radicalmente negativa. Su forma y contenido, o si lo queremos ver como debe ser visto, en tanto acto de autodeterminación racional, la unidad de forma y contenido de la *Crítica* es positiva. Positiva significa aquí el núcleo de la *Crítica* y lo que la *Crítica* es: la densidad afirmativa de la crítica. *Crítica a la filosofía del derecho* es la **idea desarrollada** de la **verdadera democracia**, de un concepto normativo de lo que es la

democracia en su acto y en tanto actividad en acto de autodeterminación y autofundamentación racional.

Las cosas no deben de ser vistas en un sentido laxo o meramente literal. La terminología que Marx está empleando no proviene del terreno de la conciencia ordinaria, y por tanto, no puede ser comprendida o interpretada en ese marco de referencias. Nuestro esfuerzo teórico consiste en, justamente, desentrañar el sentido trascendental, en sentido estricto, la materialidad trascendental de las definiciones que Hegel y Marx nos proveen, cada uno por su lado, y en el caso del último, al interior del entramado en que el propio Hegel es resignificado. Debemos tener atención aquí, porque la mayoría de las lecturas, al menos las que está publicadas en nuestra lengua —lecturas que a su vez se orientaron por las aproximaciones de los marxistas de más renombre en Europa— no leyeron el sentido, el traspasamiento, la estructuración y la razón áurea de la formación arquitectónica de la *Crítica*.

Contra la caracterización hegeliana de la democracia como una **representación confusa y caótica**, Marx le revira: *lo cual es, indudablemente cierto, a condición de que se tenga de la democracia una tal “representación”, y no una idea desarrollada —entwickelte Idee*. Marx se contra-pone a Hegel, y su contra-posición con la *Crítica* es la **Crítica de la filosofía del derecho como una idea desarrollada —entwickelte Idee— de la verdadera democracia**. Así, pues, la **Crítica a la filosofía del derecho es la idea desarrollada de la verdadera democracia**. La pretensión de validez normativa de la *Crítica* es emplazar en otro plano normativo la cuestión del derecho y la configuración del concepto de lo político. Recordemos nuestro primer capítulo. Aquí se muestra la relevancia y pertinencia de todo nuestro trabajo previo, de construir una casa, los muros de una casa con ladrillos. Marx define su *Crítica* como el desarrollo de la idea de la verdadera democracia, la crítica como la idea desarrollada de la verdadera democracia, y haciendo esto se coloca en el mismísimo plano teórico-práctico que Hegel. Marx no echa al niño con el agua sucia de la bañera. Por si se nos ha olvidado luego de 3 capítulos, citemos para recordar:

*La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización (Op. cit., § 1, p. 65, 1999).*

Cuando Marx afirma que la democracia no es una **mera representación**, acepta el reto hegeliano de que *la filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar meros conceptos* (Idem). La democracia, en esencia, la **verdadera democracia**, no es un *mero concepto*, o sea, *una determinación abstracta del entendimiento* (Idem). Así, pues, debemos definir el enunciado que se contiene en el concepto mismo de la *Crítica*, en la conceptualización que Marx tiene de esto que la crítica de por sí es:

**La Crítica a la filosofía del derecho, la ciencia filosófica de lo político tiene por objeto la idea de lo político, es decir, el concepto de lo político y su realización.**

No se trata de una analogía forzada a la naturaleza de la cosa. Marx está operando con el arsenal teórico-metodológico de Hegel, y con su operación está afirmando que ese es el método científicamente correcto. La crítica a la filosofía del derecho es la ciencia filosófica que ex-pone la **idea desarrollada de la verdadera democracia**. Marx está perfilando aquí lo que será el proyecto de su vida político-intelectual, pues se trata de exponer la vinculación interior y orgánica de un proceso de formación de lo real que tiene en su conciencia pensante el pensamiento consciente, la autoconciencia de su devenir. Eso que en el año de 1843 tiene por nombre **verdadera democracia**, a la postre,

transcurridos unos meses, será exhibido en la *Introducción —Einleitung—* a la *Crítica*, como el **proletariado** —*Proletariat*—, en 1848 como la *Asociación Democrática Internacional* y la *Liga de los comunistas*, para 1864 como la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, en el año de 1871 será la *Comuna de París*. Será, en el pasar de los años, desde 1843 con el *comunismo* de los *Manuscritos de París*, hasta el año de 1875 con el **comunismo** y la **revocación de mandato de la Crítica al Programa de Gotha**, y la exhibición de este proceso, **en la unidad interior de este proceso mismo**, será el programa de la filosofía de la praxis, desde el concepto de trabajo enajenado en el año de 1844, con la posterior formulación de la Ciencia de la Historia del año 45 en los textos de la llamada *Ideología alemana*, sin faltar nunca la conceptualización de la praxis como realidad efectiva y *enérgeia* en las tesis sobre Feuerbach, y claro, la localización de la filosofía en ese proceso de formación, la mismísima redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* del año 1848, su conceptualización de la función de la opinión pública y la formación del espacio público en el *18 Brumario de Luis Bonaparte* de 1851, incluyendo las tres redacciones de *El Capital* con el develamiento y la deducción del concepto de plusvalía y el trabajo vivo, los manuscritos del 61-63 con la elaboración del concepto de subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización, los elementos fundamentales de su teoría del valor de uso, sin lugar a dudas, la teoría de la revolución y el resto de conceptos y elaboraciones que nos faltan.<sup>100</sup>

Invitamos a que se acerquen a la lectura y al estudio de la *Crítica*, para que puedan testimoniar que no es necesario esperar a la lectura del cuarto manuscrito sobre Hegel de los *Manuscritos* del 44, o hasta la *Ideología alemana* con sus disquisiciones de teoría del conocimiento, o a las *Tesis ad Feuerbach* y su teoría de la verdad, ni mucho menos desesperar hasta el año de 1857 a la *Introducción a la crítica de la economía política* contenida en los *Grundrisse*, para encontrarse con un Marx que está enfrentándose a densas elaboraciones epistemológicas, heredadas del hegelianismo, con el único objetivo, central, de poder elaborar una conceptualización del lugar, el papel, la función y la nueva localización trans-formadora del saber filosófico en el proceso de formación de lo real.

Para que se entienda. *Crítica a la filosofía del derecho* comporta una vocación esencial, específica y exacta. Por *Crítica a la filosofía del derecho* debe entenderse una teorización que es la **autoconciencia** de lo que la crítica es y de su función. La conciencia que la *Crítica* tiene de sí en su autoconciencia no se limita a un rol epistemológico; como tampoco lo es en el caso de Hegel. Para estos dos autores, el concepto de *Crítica* implica una senda comprensión del vínculo entre ontología y epistemología, y de cómo los enunciados de conocimiento comportan aseveraciones y definición en torno a la realidad de lo real y la realidad de la vinculación interna entre ambas. Marx es un hegeliano a cabalidad, y gracias a esto, en parte, Marx no era un mero comunista francés. La comprensión incluida en el concepto de la *Crítica* como el concepto mismo de la *Crítica* es la **verdadera democracia**, y en este concepto, como en el de la crítica, su espejo conceptual, en el mismo sentido y con la misma vocación que el propio Hegel, la *Crítica* tiene la función de exhibir *la verdad* de una forma de formación que es sustancial, cuya nota de verdad es ser total y absolutamente determinante, digámoslo así, incondicionada.

Eso es la verdadera democracia: el acto de autodeterminación y autofundamentación racional. Pero cuidado aquí. No hemos desarrollado en vano un primer capítulo hablando de estos conceptos. Ha sido ese desarrollo el que nos permite concebir la cosa de este modo, en su naturaleza conceptual, y comprender la

---

<sup>100</sup> Esta cronología de la vida intelectual ha sido tomada de un libro de reciente aparición: Vargas, Lozano Gabriel y Páramo, Ortega Raul. (2016). Marx y Freud: hacia una nueva racionalidad de la sociedad y de la historia. Ciudad de México: Tirant humanidades, UAM-Iztapalapa.

especificidad del objeto teórico-práctico de la crítica. Por esta razón pedimos que las tesis del primer capítulo se mantengan en lo que tienen de verdad, lo cual es su verdad, y eso es, en esencia, la unidad de forma y contenido que el concepto de *Crítica* comporta. Unidad que implica, a su vez, un tipo de acto o actividad, digámoslo con nuestro lenguaje, una forma que no es particular, sino que es una forma de formación de lo real, y que tiene la nota de verdad en la sustancia de su ser como la de un ser eminentemente sustancial, y que es un acto autodeterminante de formación y realización de su fundamento de vida, y cuyo fundamento de vida, y por tanto, cuyo proceso de formación, es su proceso de vida real.

Retrotraigamos en nuestro proceso conceptual el proceso de formación del concepto de Derecho en Hegel, para anudar los extremos de la relación esencial. De acuerdo con el primer § del *Compendio*, el concepto del derecho es su realización, y en tanto concepto afirmado en su realización es la *idea del derecho*. El concepto del derecho que es su realización, **la forma**, el concepto, que únicamente es en la unidad formada y producida de la **unidad de forma y contenido** que es el concepto en el propio proceso de formación y realización es lo que Hegel llama el objeto del derecho. Esto que es el objeto, que como *gegenstand* es producto de la realización como proceso de formación, es el mismo *concepto*. Así pues, la *Idea del derecho*, que es el *concepto del derecho y su realización*, es la autodeterminación racional de la voluntad libre, la voluntad libre que es la *autodeterminación racional*. La *Idea del derecho*, su *concepto que es su realización* es la voluntad racional autodeterminante: la libertad.

La *Crítica a la filosofía del derecho* es como crítica, en la unidad de forma y contenido, la *crítica*, la ex-posición de la verdadera democracia, la idea desarrollada de la verdadera democracia en tanto la unidad consciente y develada de la verdadera democracia como acto racional autodeterminante y autofundante, y la *Crítica a la filosofía del derecho* que es su conciencia pensante. Una de las razones que defendemos y que nos permite argüir que Marx no extingue el concepto de la verdadera democracia en las postrimerías de su itinerario político intelectual es que desde el año de 1843, con la *Crítica*, Marx está avocado a la deducción y justificación de un tipo de movimiento o de actividad en acto que tenga por sustento la pretensión de validez de ser un eje de realización humana de lo real, de la modernidad, y por tanto, para él mismo, de lo que es el propio Capital. Ese movimiento o esa actividad en acto no es una cosa, en absoluto lo es. No es un objeto, pero tampoco es una mera subjetividad. Si seguimos la analogía hegeliana empleada en la *Introducción al Compendio*, pero tampoco es un movimiento en que pueda decirse, en un bolsillo tiene la conciencia o el pensamiento, y en el otro, la sujeto como objeto de esa conciencia. Desde el año de 1843, Marx se está esforzando por deducir la justificación normativa de un tipo de movimiento que es autodeterminante y autofundante de la realidad sustancial de su ser sustancial, y en ese mismo año lo encuentra: la verdadera democracia.

En la unidad de forma y contenido la verdadera democracia es este acto de autodeterminación racional autofundante, y la *Crítica a la filosofía del derecho* es la conciencia pensante de la verdadera democracia. La idea desarrollada de la verdadera democracia, por tanto, no está ni en un polo ni en el otro. La idea desarrollada de la verdadera democracia es la unidad autoconstitutiva de la cosa y el proceso que la vuelve inteligible, el que la verdadera democracia es este eje de realización de lo real de la modernidad y que la pone a ella y es ella misma como la realidad realizada de un mundo político y humano, total y absolutamente inmanente, y por tanto, en lo esencial, total y en absoluto, libre; producto de esta actividad en acto que es la libertad humana racional.

No tenemos ningún problema en relacionar esta tematización del año 43 con una posterior de los *Manuscritos* del 44: *todo el movimiento de la historia es, por tanto, como su acto de procreación real —el acto de nacimiento de su existencia empírica— y es también, para su conciencia pensante, el movimiento concebido y consciente de su devenir* (Op. cit. p. 83, 1962). Eso que es la historia y que es el comunismo, empieza siendo en el año 43 la verdadera democracia. Todo el movimiento de la verdadera democracia es, por tanto, como su acto de procreación real —el acto de nacimiento de su existencia empírica— y es también, para su conciencia pensante, el movimiento concebido y consciente de su devenir. En semejanza a Hegel, sólo que a la inversa, *la culminación del Estado en la verdadera democracia es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita.*<sup>101</sup>

La **verdadera democracia** se hizo presente cuando los *tiempos fueron cumplidos*. Sólo que la *culminación del Estado en la verdadera democracia* es la **desaparición del Estado**. Una vez que se ha ex-puesto la constitución política como el acto de la autoconstitución política, la constitución política como el poder constituyente, y este poder como el poder, el acto y la actividad en acto de la autoconstitución del pueblo en tanto que pueblo político, como constitución política, la necesidad de realizar con la realización la des-realización de lo político deviene en la necesidad concebida de realizar con la realización la realización de lo político con la autorealización realizadora y afirmativa del poder constituyente, como el poder constituyente de lo político. La inmanentización de lo político con la inmanentización de su poder constituyente en la inmanencia del único acto que es la realización de la inmanencia como acto inmanente: el acto de la autodeterminación racional como la actividad en acto de la racionalidad autofundante. La culminación del Estado en la verdadera democracia es la desaparición del Estado, **no como la desaparición de lo político**, sino como la **desaparición de la desaparición de lo político en lo teológico político**, como lo político sólo en el Estado.

Por ende, la *Crítica a la filosofía del derecho* es la *idea desarrollada de la verdadera democracia*. Es la afirmación afirmativa de la inmanencia de lo político en la inmanencia de la libertad política inmanente, en el poder constituyente de la verdadera democracia. Líneas antes decíamos que Marx no puede ser tildado de ser un mero comunista francés; y mucho menos es un anarquista. Marx ha logrado exhibir algo que está ya presente en el propio Hegel, pero que él ha logrado enderezar. Aquello que los franceses han concebido como el poder constituyente, y esto que los alemanes han logrado pensar como un acto de autodeterminación autofundante de la razón, como un concepto de la sustancia y de la realidad en total, tiene que **ser criticado y ex-puesto en la unilateralidad de su finitud, y ser devuelto en su unidad y vinculación conceptual como un acto de autodeterminación, que es él mismo libre, y que es él mismo libre en su actividad en acto, que es la estructuración de la mismísima libertad humana racional**. Marx logra ex-poner la finitud mutua que sólo deviene infinita y rompe con la limitación cuando halla la vinculación conceptual con lo otro. A la francesa, el poder constituyente es y tiene que dejar de ser un acto político **insustancial**, esto es, no autodeterminante. En los extremos de una izquierda ultra, no racional, la fuerza destructiva de la redención irracional. Del otro lado, su vocación es el compromiso de exhibir cómo este mismo acto de autodeterminación racional, a la alemana, el poder constituyente es **sólo** sustancial en cuanto es la sustancia misma del monarca constitucional, y únicamente así, es acto de autofundamentación racional, constitución política en cuanto Estado político. Con esto Marx exhibe una tendencia soterrada, pero muy pesada y densa en la filosofía alemana de Hegel. La irracionalidad que gravita en el núcleo mismo del acto de autodeterminación

---

<sup>101</sup> Expresión tomada de la observación al § 273 de la Filosofía del derecho.



racional, en realidad, la desviación y falsificación de este acto por una irracionalidad que irrumpe, y es el espectro, este *doppelgänger* que se mueve con el mismo acto de autoconstitución y que es este mismo acto, hasta cierto punto, y cuya eliminación es el espejo de la cancelación del acto de autodeterminación como fuente de racionalidad, y cuya supresión torna al acto aniquilatorio, *tan criminal, como suicida*<sup>102</sup>. Por este motivo nos parece injusta, injustificada y poco atenta la lectura que vacía a Marx de los elementos normativos de la filosofía política, y lo des-coloca de esta tematización filosófica. El concepto de la **verdadera democracia** es el testimonio de que Marx, para el año de 1843, es el vaso comunicante de dos tradiciones del pensamiento político y filosófico político, y su filosofía, la **idea desarrollada de la verdadera democracia**, es la organización conceptual de esas dos tradiciones del pensamiento en la configuración, y por medio de la configuración de una nueva forma de pensar y operar del saber filosófico real.

Aterricemos el discurso que hemos venido elaborando. Se trata de deducir la justificación normativa del concepto de la **verdadera democracia**. Esta justificación normativa de la **verdadera democracia** es ella misma la deducción de un plano, o si somos estrictos, de un eje normativo de realización de la vida política de la modernidad, y en esencia, una trans-formación taxativa de la modernidad misma en su concepto de lo político. Para que podamos proceder en nuestra analítica, queremos proponer la siguiente estrategia de examinación. Vamos a transcribir cada uno de los enunciados de toda una sección que es el núcleo de la *Crítica*, y así iremos ex-poniendo la elucidación del problema central: **la verdadera democracia**. Así, pues, demos comienzo al examen de la cuestión.

*La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia* (Op. cit., p. 342, 1982).

Tenemos que advertir algo que es característico del estilo de Marx. La filosofía de Marx es el atravesamiento de una diversidad de influencias filosóficas. Acceder a la comprensión de estas influencias es todo un trabajo de investigación, y un esfuerzo teórico importante. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* del año de 1843 vive alrededor del influjo de la filosofía de Feuerbach en especial, como en lo esencial también. A diferencia del estilo general de este manuscrito, este apartado o, si se quiere así, esta sección, tiene una expresión bastante distinta del resto. A pesar de su redacción en prosa, la densidad de este pasaje nos indica, más bien, que su forma es aforística.<sup>103</sup> Esto puede generar suspicacia; no obstante, no debe ser tenida por una declaración sorpresiva, porque el autor que, en parte, está orientando la estructura propia del texto es un autor dado a la filosofía aforística. Pero al mismo tiempo, el aforismo no es ajeno a la obra de Marx. Qué otra cosa son las *Tesis ad Feuerbach*, que 11 aforismos. ¿Qué clave de codificación debemos usar para extraer y elucidar el sentido aforístico de estos enunciados? La clave tiene que ser lo que la **democracia** es, y lo que la **constitución** es en conjunto. No contamos ya con el tiempo necesario. Empero, debemos señalar algo

---

<sup>102</sup> Expresión de A. Rivadeo.

<sup>103</sup> Porque nosotros tenemos la carga de la prueba, citemos al propio artífice de la *Crítica*: En los "Anales Franco-Alemanes" he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del Estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Al preparar el trabajo para la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era totalmente inadecuada, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema. Además, la riqueza y diversidad de los asuntos que había de tratar sólo habría podido condensarse en su totalidad, en un solo estudio, **adoptando un estilo completamente aforístico** y, a su vez, **esta exposición aforística habría suscitado la apariencia de una de una arbitraria sistematización** (Op. cit., p. 25, 1962).

que previamente, algunos capítulos atrás mencionamos someramente. Aquí Marx luce su dominio de la filosofía hegeliana. Marx es un maestro de la lógica, de su dimensión dialéctica, y aun más importante, de su dimensión especulativa. Todo este pasaje es una elaboración del tema según la estructura propia de la **Doctrina de las esencialidades** de la *Ciencia de la lógica*. Esta dimensión especulativa vincula a Aristóteles, a Hegel y a Marx. Una muestra de eso, no únicamente es este pasaje, sino lo que hemos intentado realzar con nuestra analítica del libro II de la *Política* aristotélica.

Contestemos la pregunta que hemos abierto. La clave de la ex-posición debe ser la inteligibilidad misma de lo que la democracia y la monarquía son conjuntamente. Democracia y monarquía son constituciones. La pretensión de validez de ambas es que son constituciones, esto es, autoarticulaciones de la vida normativa del Estado político, y siendo constituciones, la democracia y la monarquía son el propio Estado, el Estado como constitución política, y la constitución política como autoarticulación y acto de autodeterminación racional del Estado. Cuidado aquí. No olvidemos que democracia y monarquía no son formas de gobierno. Para Hegel, y eso lo hemos enfatizado en su momento, monarquía y democracia no son regímenes políticos o formas de gobierno. Monarquía y democracia son constituciones políticas, esto es, formas de formación y autocomprensión normativa de la vida estatal, y del Estado en cuanto proceso de vida racional.

La teoría del Estado de Hegel es una teoría constitucional. Esta teorización constitucional es la teoría normativa del Estado político donde se establece la identificación normativa entre Estado y constitución política, y por ende, entre Estado político y formas particulares de emplazamiento de la vida constitucional, sea monarquía o democracia. El concepto de **verdadera democracia** comporta lo que la democracia misma es, en tanto constitución, de manera absoluta como de manera relativa. La verdad de la verdadera democracia es, primero, la verdad en sí como la verdad para sí, la verdad de la democracia en cuanto democracia. Un segundo aspecto es que la verdad de la verdadera democracia es verdad y es ella verdadera con relación a las demás formas de constitución política de lo político, esto es, frente y en oposición a las otras formas de emplazamiento del concepto de lo político en la naturaleza conceptual y normativa de las constituciones políticas. Un tercer aspecto que recoge en sí a los dos previos es que la verdad de la verdadera democracia se realiza en términos absolutos, no únicamente como la verdad de la verdadera democracia sólo en-sí, pero tampoco su verdad actualizada como sólo para otro, y sí, en lo esencial, de manera absoluta, esto es, incondicionada. Eso significa, la verdad para-sí de la verdadera democracia, no en cuanto esta constitución política, sino su verdad en cuanto la verdad actualizada de la constitución política: la verdadera democracia en tanto la verdad de las constituciones políticas, y por tanto, del emplazamiento de lo político y de su concepto.

La monarquía constitucional es una constitución política. Esto significa una cosa y sólo una cosa. La monarquía constitucional es una forma de autoarticulación del Estado político, un modo de su autodeterminación y de la racionalidad de su autodeterminación. Es irrecusable que la monarquía es eso, y que es un modo en que el Estado político ha encontrado la forma y la modalidad a través de la cual cumplir con las funciones normativas de su institución constituyente. La famosa pregunta que en ocasiones surge con el objeto de inquirir por qué las otras formas de gobierno y constituciones políticas han perdido la batalla frente al “irremediable” triunfo de la democracia, Marx la está atendiendo justo aquí. Frente y en contra-posición a la aseveración de Hegel sobre que la monarquía constitucional, *la culminación del Estado, es la obra del mundo moderno* (Op., cit., § 273, obs., p. 413), Marx está declarando que la verdadera democracia es la verdad de la monarquía, la verdadera democracia es la verdad de la verdadera constitución

política, la verdad de la constitución política. Esto significa que la verdadera democracia, en contraposición a la “*culminación del Estado*” en la monarquía constitucional, es la forma política adecuada, la formación y la estructuración propia, más propia de lo político, que la modernidad, en tanto forma de formación de lo real, se ha dado a sí misma en la idoneidad racional de esta forma política.

La modernidad, aquí, no es ninguna lógica allende la forma política, como el espíritu lógico o la idea abstracta —*abstrakten idee*. La modernidad es la forma política, la constitución política de lo moderno en la formación propia de esa forma política. La verdadera democracia es la única constitución política, pero no únicamente una constitución entre otras que cumple con el requisito, sino, y en esencia, la constitución política en identidad consigo misma que permite concebir y ser el movimiento concebido del develamiento mismo de lo político de la modernidad y en la modernidad, en y con la conformación propia de una forma de la subjetividad racional, esencialmente crítica, racional, que es capaz de realizar para sí la unificación de lo finito con lo infinito en una unidad inmanente, en la inmanencia de esa unidad realizada, reproducida y ampliada.

Del otro lado de la relación, la *monarquía no es la verdad de la democracia* (Op. cit., p. 342, 1982). Analizado en su duplicación, la monarquía es el acto de autodeterminación racional, el principio realizado del principio del Cristianismo. Pero la verdad de la monarquía está en des-realizar con su realización la verdad de ese principio, la unidad ilimitada e inmanente de lo finito y lo infinito de la subjetividad humana racional, por medio de la falsificación que se opera con la cooptación de la inmanencia del ser inmanente de lo político en la figura propia del monarca constitucional. El príncipe constitucional es la subjetividad racional, la única subjetividad que realiza para-sí el principio de la subjetividad moderna, el principio de la modernidad misma, pero sobre la base de que todos los otros elementos políticos realicen para sí su des-realización política inmanente, y pongan como garantía de lo político y de su emplazamiento inmanente, la trascendencia de lo político en la inmanencia del ser de la política. La verdadera democracia es la verdad de la monarquía, y con esto es la verdad de la constitución política, de la efectiva, verdadera, autónoma y racional autodeterminación y autofundamentación de la modernidad política: el fundamento de la modernidad política en la inmanencia del fundamento inmanente del concepto de lo político, y su inmanencia críticamente puesta.

A continuación Marx define la cosa del modo siguiente:

*La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia (Ibídem, p. 342).*

En la unidad de la democracia con la monarquía constitucional se ha exhibido, al unísono, su diferencia. La verdadera democracia es la verdad de la monarquía. La verdad de la verdadera democracia radica en que ella es la forma de formación inmanente de un mundo político idóneo a la forma de realización civilizatoria moderna, que tiene en la democracia la constitución política de su ser inmanente, así como la fuente inmanente del fundamento de la vida política más propia a la idoneidad crítica de la modernidad social y política. La democracia es la verdad normativa de la monarquía constitucional. La verdadera democracia es la actualización de esta verdad normativa. La verdad, puede decirse, la legitimidad, así como la justificación objetiva de esta verdad, subyace al hecho de que la verdadera democracia es la condensación de la forma inmanente de formación de la vida política, de la forma de vida moderna. Su ser normativo es su ser inmanente, y la inmanencia de su ser es la realidad y racionalidad normativa del ser de la verdadera democracia. La unidad de la democracia y de la monarquía es que ambas son formas de constitución e institución de lo político.

Pero en su unidad se actualiza la diferencia de su ser. La diferencia en el seno de la unidad es que una de ellas, la monarquía constitucional, es una forma de realización de la constitución política y es, en lo esencial, una constitución política, que no es la realización de la constitución política, del ser constitucional. En su esencia, la monarquía constitucional es una forma de realización del principio constitucional que no es la realización de dicho principio, y siendo la realización de su principio particular es como realización la des-realización misma y propia del concepto de lo político. La verdad de la monarquía constitucional es su limitación o su falsedad y su ser-para-la-finitud, el que la constitución política y su densidad normativa, en ella está realizada su des-realización.

En la unidad se ha exhibido la diferencia; empero, también en la diferencia debe ser ex-puesta la unidad. La monarquía constitucional es acto de autodeterminación racional autofundante. Esto es claro y verdadero. Ahora, empero, las cosas son más complejas de lo que parecen. La monarquía constitucional es este acto de autodeterminación racional autofundante que no tiene el principio racional de su determinación en ella misma, sino en otro. La determinación de su autodeterminación, su ser sí mismo fundamento de sí mismo, no es sino el sí mismo de otro, como fundamento de su acto de autodeterminación.

Lo hemos visto y desarrollado a lo largo de nuestro trabajo de investigación. Marx ha elucidado cómo el acto de autodeterminación racional que ex-pone la *Filosofía del derecho*, acto o actividad en acto que es la praxis —la *enérgeia* que es fundamento de sí misma— es **sólo un solamente** frente al único acto de autodeterminación y autofundamentación racional autodeterminante, esto es, el acto de autofundamentación de la idea lógica. El Estado político, la constitución política es el Estado. El Estado político es la monarquía constitucional. La monarquía es el príncipe constitucional y el Estado político es el príncipe constitucional. El principio del Cristianismo se realiza como el principio más propio de la modernidad en **único sujeto**, en el **Cristo de la modernidad: el príncipe constitucional**. Pero el príncipe, este modelo de sujeto racional, —cuál modelo—, este paradigma de sujeto racional y de subjetividad racional corporizada, ni más ni menos, es **sólo un solamente de la idea lógica**. Es el cuerpo y la sangre de una racionalidad trascendente inmanentemente producida que lo mueve y lo define en su destino público. Pero el príncipe constitucional no es sólo un solamente frente a un principio de determinación exterior a su naturaleza pública.

El príncipe constitucional es la publicidad encarnada, la sangre de lo público en la carne de un sujeto humano natural. El príncipe constitucional está constituido por un principio de determinación que es interior a él, y en su interioridad esencial es ajeno a sí mismo. La ajenidad y la exterioridad de su ser le es interior a su ser público. El príncipe constitucional es un príncipe hereditario. Es en la naturaleza, en la finitud de su ser —que es el ser de su finitud— donde reside y se hace presente la determinación de la autodeterminación racional autofundante encarnada en el príncipe constitucional. La determinación definitiva del principio racional de autodeterminación es la determinación natural. El ser un animal antes y primero que un animal político. Es la naturaleza la que, así, se autodetermina racionalmente y elige, se decide a ser un príncipe constitucional.

La *inconsecuencia* que define a la monarquía es ser un acto de autodeterminación racional que no tiene el principio de determinación en su realización autodeterminante, sino en otro y como en otro. El príncipe está enajenado. El problema no está en que exista la enajenación, sino que al acto de la enajenación no le siga su superación. Es esta enajenación, sin retorno, la que define la inconsecuencia de la monarquía constitucional.

La democracia verdadera, en lo esencial, y lo dice Marx, comporta en su interior el *momento monárquico* (Idem). La diferencia en la unidad y la unidad en la diferencia es que la democracia y la monarquía son constituciones políticas. Dicho, pues, ambas formas constitucionales son modos de autoarticulación normativo de lo político. El momento monárquico está presente en la verdadera democracia. Es esta presencia una verdad de la verdadera democracia que la constituye. La verdadera democracia es en tanto constitución política, acto de autodeterminación racional, y siendo esto, ella es, no un *momento del todo*, sino el todo que *tiene la absoluta decisión* (Op. cit., § 279, p. 423, 1999) como todo. La *absoluta decisión* que es la verdad de la verdadera democracia, esto es, el poder constituyente como la *absoluta decisión*. La particularidad o peculiaridad de esa *absoluta decisión* está radicada en que la verdadera democracia es un acto de autodeterminación racional que tiene la determinación, el modo de ser de la realización y actualización de su fundamento en ella misma, en la verdad de la verdadera democracia, o sea, en su poder constituyente: la *absoluta decisión* del ser inmanente en el seno de la inmanencia racional de su ser.

Continuemos con la elaboración conceptual que nos provee Marx:

*La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia (Op. cit., p. 342, 1999).*

La monarquía constitucional es, en cuanto constitución política, un acto, mejor dicho, la actividad en acto de la autodeterminación racional autofundante que no tiene en sí misma el principio o la fuente de la autodeterminación, sino en otro. Así, pues, la monarquía constitucional, esta forma de la constitución política, es una pura forma constitucional, carente de sentido y del contenido esencial. Siendo tal, es la falsificación misma de la constitución política como este movimiento que se vuelve inteligible en su acto de autodiferenciación. La monarquía constitucional, si somos estrictos, no es una constitución política. Su forma derivada e insustancial la vuelve una no-forma de realización de lo político y de su proceso de vida. La inmanencia que se le deja a su cargo y como su máximo deber, es, en su realidad, su máxima impotencia, y la potencia de su ser, más bien, es la falsificación y la cooptación de este proceso.

Acudamos a las definiciones que hemos tematizado en lo previo. Una contenida en la *Filosofía del derecho* de Hegel, y la segunda elaborada por nosotros mismos con base en todo nuestro desarrollo categorial. El § 1 del *Compendio*, § que inaugura el desarrollo de la cosa esgrimiendo que lo que hace la ciencia filosófica del derecho es ex-poner la idea del derecho en su realización, justo expresa y define que el acto de autodeterminación racional que es la *idea del derecho*, y cuya ciencia filosófica es la filosofía del derecho en tanto su consciente pensante, es sólo un acto con relación al acto de autodeterminación racional de la propia idea, no el de la idea del derecho y su desarrollo. La arquitectónica que se configura con la idea del derecho y su realización es un exoesqueleto que se sustenta y se sostiene por una razón áurea que no es la propia filosofía del derecho, y sí el desarrollo de la idea abstracta y su compromiso sistemático.

El § 2 estatuye que: *la ciencia del derecho es una parte de la filosofía* (Op. cit., § 2, p. 66, 1999). La cosa se endereza, inmediatamente, cuando Hegel nos señala luego de ese enunciado, que esta ciencia: *debe desarrollar, a partir del concepto, la idea como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma* (Idem). Hegel mismo nos da esperanzas de que la cosa política, el concepto de lo político no está perdido entre razones ajenas a la razón de lo político. Marx nos ha dicho, que a Hegel no le interesa conocer la lógica de la cosa; y sí la cosa de la lógica. Aquel enunciado recién citado confirma, o mejor dicho, contraviene la

declaración de Marx. Empero, así como Hegel endereza el entuerto, lo vuelve a estatuir y a desarrollar de manera ampliada. Inmediatamente después de lo que nos ha dicho, Hegel sostiene: *por ser una parte, tiene un punto de partida determinado, que es el resultado y la verdad de lo que precede, y que constituye lo que se denomina demostración del mismo. El concepto del derecho queda, pues, en cuanto a su devenir, fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí supuesta, y el concepto mismo debe aceptarse como dado (Idem).*

Qué cosa. La ciencia filosófica que tiene por objeto la idea del derecho es la ciencia del derecho, esto es, la idea del derecho que en cuanto ciencia filosófica, o siendo la ciencia filosófica la idea del derecho en su realización, este acto de autodeterminación racional que ya es la ciencia filosófica del derecho es, en tanto y por cuanto acto de autodeterminación racional autofundante, un acto que queda fuera, es ajeno y extraño a la ciencia filosófica del derecho, y más bien, esta ciencia se lo encuentra, se lo topa como algo dado. **El *devenir*, seamos estrictos, como dice Hegel, la *determinación de la filosofía del derecho*, su destino, queda fuera, está al margen de la ciencia filosófica que tiene por destino el destino inmanente de la inmanencia humana y contingente de lo político.**

El destino de la filosofía del derecho, de la ciencia filosófica y de su determinación racional, de esta determinación como el acto de su autodeterminación es un destino que no le pertenece, y en tanto acto de autodeterminación racional sólo es un solamente de otro acto de determinación racional que la ciencia filosófica del derecho sólo se encuentra y se lo topa como algo dado. El destino —*bestimmung*—, la determinación —*bestimmung*— de la ciencia filosófica del derecho, esto es, el acto de autodeterminación racional no está en destino —*bestimmung*— ni en la determinación —*bestimmung*— de esta ciencia filosófica. Tengamos cuidado, porque Hegel mismo no tiene el destino de la filosofía del derecho en sus manos. Debe quedar claro que la ciencia filosófica del derecho es, en tanto que esta ciencia, la forma consciente, la conciencia pensante de este movimiento, o el movimiento **concebido** de este acto de autoeterminación racional. La idea del derecho y su realización es el concepto del derecho en su **devenir**, pero el devenir de la ciencia filosófica del derecho no está en su determinación ni en su destino. Su **devenir**, dicho de otro modo, su acto de autodeterminación, su devenir o su movimiento concebido es algo que la ciencia del derecho se encuentra o se lo topa como ya deducido y justificado por una lógica que no es la lógica de su acto de autodeterminación racional.

Si se tiene dudas sobre esto que Marx nos está declarando pensemos en lo siguiente. Hegel nos señala esto: *el concepto del monarca es el más difícil para el raciocinio abstracto [...] para la consideración reflexiva del entendimiento, porque permanece en las determinaciones aisladas y sólo conoce, por lo tanto, razones, puntos de vista finitos y la deducción a partir de razones. En consecuencia expone la dignidad del monarca como algo deducido, no sólo según la forma, sino también según su determinación misma. Pero su concepto, lejos de ser deducido, es lo que comienza absolutamente partir de sí mismo. Por lo tanto, se halla más próximo a la verdad considerar que el derecho del monarca se basa en la **autoridad divina**, pues esto implica su **carácter incondicionado**. Son conocidos sin embargo los errores que se vinculan con esta concepción, y la **tarea de la consideración filosófica es, por otra parte, precisamente concebir lo divino***<sup>104</sup> (Ibidem, §279, obs., p. 425).

---

<sup>104</sup> Énfasis nuestros.

Nosotros creemos que entendemos a lo que Hegel se está refiriendo. La realidad objetiva del monarca constitucional pertenece a la dimensión especulativa de la lógica hegeliana; al tercer momento de este proceso de conceptualización de la realidad del pensamiento y de su identidad con lo real. Cosa ya tematizada. Exactamente el pasaje del espíritu teórico al práctico, el cual no tiene un punto de deducción del cual asirse, sino que es un acto de autodeterminación que es el resolverse y el autodeterminarse del propio del pensamiento. Así, de alguna forma es la realidad infundada del monarca. Hegel parte de una identificación que no puede ser demostrada. Es algo así de semejante. El Estado es la identidad de la constitución política con la monarquía constitucional y con la figura misma, corporal y carnal del monarca constitucional. Hegel está diciendo esto: el Estado político es la fuente de fundamentación normativa de la vida política y social de la modernidad. La fuente no puede tener un fundamento que la fundamente. El Estado y su realidad son sin fundamento porque son el fundamento de todo en total.

Ahora, pero la realidad objetiva del monarca, identificada con la vida misma del Estado político y de la constitución política como la identidad, esto es, la personalidad propia del Estado político es algo que, simplemente, no podemos dejarle a Hegel como una cosa dada imposible de ser fundamentada. Eso es pasar una cosa por otra. Digámoslo así. La razón que fundamenta que Cristo haya nacido hombre, y que haya nacido, en cuanto hombre, un Dios en este hombre, en su singularidad y particularidad específicas y únicas, y no, en cambio, en cualquier otro hombre, dicho de otro modo, el que Dios sea este hombre que es Jesús, y no una mera encarnación en un hombre cualquiera, decimos, esa razón, más allá de nuestro modo de conocerla, es la mismísima razón que fundamenta el hecho de que el monarca constitucional sea un derecho heredado de nacimiento en esta familia y en este hombre, en su singularidad corporal y espiritual únicas. Esa razón que fundamenta la objetividad y legitimidad normativa de la monarquía constitucional, es una razón más allá del modo de conocer del ser humano, y allende del principio del Cristianismo que es en su totalidad, enteramente racional.

Marx continúa con la tematización de la verdadera democracia y su deducción racional:

*En la democracia no cobra ninguno de los momentos otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es sólo realmente un momento de todo el demos (Op. cit., p. 342, 1999).*

La democracia es constitución política, acto de autoarticulación en tanto acto de autodeterminación racional. La verdadera democracia es como este acto de autodeterminación racional, voluntad racional autofundante. No olvidemos la naturaleza de la cosa. La verdadera democracia es acto de autodeterminación racional, y siendo esto es la autoconstitución política de sus momentos y en sus momentos. Como voluntad humana racional, la verdadera democracia es los tres momentos de la voluntad humana racional: la universalidad, particularidad y singularidad. La verdadera democracia, como este acto de autodeterminación racional, es en cuanto universalidad abstracta, idéntica a sí misma, la idea política, el pueblo en cuanto universalidad replegada sobre sí que es el poder absoluto de la negatividad, el poder de disolver y destruir toda determinación como mera limitación en la determinación de su finitud.

La verdadera democracia, que es este acto de autodeterminación racional, en su particularidad, como momento esencial y conceptual de su autodeterminación, es constitución política, el pueblo como el poder constituyente de la constitución política, su autoarticulación en tanto su autodiferenciación particular. La verdadera democracia en

tanto constitución política, el poder constituyente como la decisión absoluta de la autodeterminación racional y la particularización, siendo el pueblo esta voluntad racional que en su particularización se tiene a sí mismo y se eleva a la determinación de su voluntad racional.

La verdadera democracia es este acto de autodeterminación racional que en su tercer momento es la singularidad. Aquí refrendamos lo que hemos desarrollado a lo largo de nuestra investigación. Marx no arroja por la borda ni desecha la lógica de la autodeterminación racional desarrollada por Hegel, ni en la *Ciencia de la lógica*, ni en la introducción a la *Filosofía del derecho*. La verdadera democracia es este acto de autofundamentación racional que es fundamento de sí mismo y el movimiento concebido de lo que ella es. La verdadera democracia es, en tanto movimiento y en tanto la conciencia pensante de su devenir, la *Crítica a la filosofía del derecho*, y siendo esto en la unidad del movimiento que la vuelve inteligible, verdadera democracia que es acto y actividad en acto, esto es, praxis. Lo esencial es esto. La verdadera democracia es en su tercer momento, singularidad.

En su tercer momento, la verdadera democracia es, exactamente como está tematizado en la *Introducción al Compendio, la voluntad que es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad [...]* (Op. cit., § 7, p. 85, 1999). Del mismo modo y en el mismo sentido, la verdadera democracia es *la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado y al o, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo* (Idem). Aunque en un principio sí era uno de los temas torales de nuestra investigación actual, sólo queremos introducir aquí, justo en este momento, una consideración extra, y no obstante, elemental.

Este tercer momento que es el retorno del sí del primero, de la universalidad abstracta meramente replegada en sí, pero vuelta de la determinación, particularización y autoarticulación del segundo momento, es un momento, decimos nosotros, es el elemento esencial y más importante que Marx retoma y rescata de la filosofía especulativa hegeliana, y de hecho, de toda la tradición de la filosofía clásica alemana. El tercer momento, tal y como está definido por el propio Hegel en este § 7, nuevamente, es *la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo* (Idem). Esto que Hegel está tematizando aquí como el tercer momento de la autodeterminación racional de la voluntad, digamos su nombre, el retorno del sí como este tercer momento, es un momento de la autofundamentación autodeterminante que ya hemos visto previamente, y que vincula, de manera clara y precisa la necesidad a la libertad en su interioridad esencial y conceptual, y permite ex-poner que la necesidad absoluta es libertad absoluta, y que la verdad de la necesidad es la libertad.

Pedimos su atención, debido a que no por nada Hegel llama a esto *la verdad de la necesidad que es así la libertad, y la verdad de la sustancia que es el concepto* (Op. cit., § 158, p. 242, 1999), e igualmente no es azaroso que Marx llame a la *virkliche verhältnis* la verdadera democracia. No es azar ni casual, pues la verdad de la necesidad que es libertad, y que para Hegel, es *la verdad de la sustancia que es el concepto* (Idem) —Marx exhibe, desde el plano normativo de la *virkliche verhältnis* que eso es la verdadera democracia— esto es, el acto de autodeterminación racional total y absolutamente inmanente que es absolutamente necesario porque es absolutamente libre, y absolutamente libre porque es absolutamente necesario. La verdadera democracia es la



creación de la libertad humana como el acto de procreación real de la libertad política inmanente. Pero vamos a un tema que está inextricablemente articulado con lo apenas dicho.

Esta cualidad que se describe como un acto de autodeterminación autofundante y sustancial, que es exhibido en su racionalidad inmanente, por Hegel, en el desarrollo de los tres momentos de la determinación racional de la voluntad, pero que en su tercer momento es la unidad de los dos en su realización y como la actualización de este tercero, es lo que desde Kant se ha venido a llamar y a conocer como lo *trascendental*. Lo trascendental aquí es esta misma forma de formación y de realización de lo real que se produce y es producto de ella misma en identidad consigo misma, pero en un acto de autofundamentación de ella misma en identidad con este acto. No es algo ajeno a lo que hemos venido tematizando. Trascendental es la definición propia que Hegel está desarrollando en el § 7, esto es: *la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo*. Pero también, la que hemos citado en otro capítulo, y que se contiene en la *Enciclopedia: la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece cabe sí solamente es consigo* (Op. cit., § 158, pp. 242-3, 1999).

La idea desarrollada de la verdadera democracia comporta esta conceptualización que se estructura alrededor de lo que es lo trascendental. En la verdadera democracia, es cierto, ninguno de los momentos *adquiere una significación distinta* de la que les corresponde, porque la verdadera democracia es el pueblo que es constitución política, esto es, acto de autoarticulación racional y político que es en sus tres momentos la identidad política que se determina y retorna a sí de la determinación y se tiene a sí misma como objeto de su más alta realización. En la verdadera democracia ninguno de los tres momentos adquiere una significación otra, hipostasiada. El pueblo es el sujeto cuya identidad está realizándose con la realización del propio acto de autodeterminación racional, acto que es la propia, más propia identidad del pueblo en tanto que éste es verdadera democracia.

No es el tiempo de decirlo todavía, pero la verdadera democracia, siendo este acto de autofundamentación racional, el pueblo que es la decisión absoluta de la autodeterminación, y su determinación o particularización autoarticulada como el poder constituyente de la constitución política que es el propio Estado, es el pueblo en tanto tal. La verdadera democracia que es en su determinación el poder constituyente del pueblo, y en su retorno a sí por medio de la negatividad absoluta que estando en lo otro está en sí, es el poder constituyente del pueblo como el poder de la autoconstitución del pueblo en tanto que pueblo y como constitución política. Constitución política que es en su acto de autofundamentación racional la voluntad libre.

Atención aquí pues esto resulta central. Marx concreta el proyecto hegeliano de inmanentización racional y humana de lo político. Hegel, curiosamente, da la definición de lo que es la verdadera democracia, y dice: *al **aprehender lo infinito sólo como algo negativo** y por lo tanto como un **más allá**, el entendimiento cree honrarlo en mayor grado cuanto **más lo aleje de sí y se separe de él como un extraño**. En la **voluntad libre** tiene lo **verdaderamente infinito realidad y presencia**; ella es esta idea en sí misma presente*<sup>105</sup> (Ibídem, § 22, p. 101). Pero la cosa no puede y no debe quedar aquí. La

---

<sup>105</sup> Énfasis nuestros.

verdadera democracia es en cuanto acto de autodeterminación racional autofundante, *la voluntad libre que quiere la voluntad libre* (Ibídem, § 27, p. 106). En lo esencial, y esto es de una máxima relevancia. La verdadera democracia es el concepto marxiano de libertad, la unidad de lo finito y lo infinito que es la verdadera democracia como el poder constituyente, la constitución política en tanto la reapropiación de la inmanencia del concepto de lo político. La reapropiación del Estado teológico político en la inmanente autoconstitución política del pueblo como el poder constituyente de su sí misma política inmanente, o la verdadera democracia.

A partir de esta concepción, Marx declara en torno a la monarquía constitucional:

*En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo* (Op. cit, p. 342,

En lo previo habíamos llegado a esta primera localización del tema de la verdadera democracia: que el concepto de **verdadera democracia** comporta lo que la democracia misma es, en tanto constitución, de manera absoluta como de manera relativa. Primero, la verdad de la verdadera democracia es la verdad en sí como la verdad para sí, la verdad de la democracia en cuanto democracia. La verdad de la democracia en identidad consigo misma, y que en esta identidad sólo es la verdad de ella en cuanto su certeza sólo en sí. La verdad no como verdad, y sí como sólo certeza. Un segundo aspecto es que la verdad de la verdadera democracia es verdad, y es ella verdadera con relación a las demás formas de constitución política, de lo político. Un tercer aspecto, que recoge en sí a los dos previos es que la verdad de la verdadera democracia se realiza en términos absolutos, no únicamente como la verdad de la verdadera democracia sólo en-sí, pero tampoco su verdad actualizada como sólo para-otro, y sí, en lo esencial, de manera absoluta, esto es, incondicionada. Eso significa, la verdad para-sí de la verdadera democracia, la certeza elevada a la verdad, no en cuanto esta constitución política, sino su verdad en cuanto la verdad actualizada de la constitución política: la verdadera democracia en tanto la verdad de las constituciones políticas, y por tanto, del emplazamiento de lo político y de su concepto.

En su esencia, la verdadera democracia como concepto propio de lo político. La monarquía constitucional, desde el plano normativo de la *wirkliche verhältnis*, es una constitución política, que es el des-fundamento y el vaciamiento normativo de la constitución política. Resulta bastante interesante, porque Marx logra dar con la clave de este proceso de realización y de des-realización. En lo específico, realización y des-realización; y en lo concreto, realización y des-realización de lo político. Podría argüirse que sólo son dos puntos de vista acerca de la misma cosa; que la perspectiva de Hegel, o la de Marx, sólo son un punto de vista más, uno frente al otro. Empero, la pretensión de validez de ambos no parece dar fuerza a esta modalidad de argumentar las cosas.

Cuando Marx declara que en la monarquía constitucional, una parte de la constitución determina como parte a la totalidad de la constitución política, y determinándola como parte, esa determinación pasa como la determinación del todo, está sosteniendo, contra Hegel, que no existe una identidad normativa, ni conceptual, entre el Estado, la monarquía constitucional, la constitución política y el príncipe constitucional. Por más que Hegel arguya que existe una tal identidad, esa parte, el príncipe, es sólo una parte, que como parte y en cuanto parte, determina al todo, sin existir una efectiva autodeterminación del todo, pues es únicamente esa parte la que se determina, y su determinación es poner el todo bajo la férula de su determinación. En lo esencial, como parte, falsifica totalmente la totalidad del acto racional de autodeterminación autofundante.

Debemos considerar el tema con la mayor claridad que se pueda. ¿En qué parece consistir la irracionalidad que la monarquía constitucional actualiza en su propio ser como su acto de autodeterminación? Démosle una respuesta inmediata: el príncipe constitucional es la realización realizada, de la des-realización realizada de lo político. No introdujimos la relación entre Aristóteles, Hegel y Marx por una razón casual. Existe toda una carga normativa que informa nuestra definición. El monarca constitucional es la tiranía realizada, el des-fundamento en tanto es el vaciamiento de los elementos normativos de lo político. El monarca constitucional es la cooptación<sup>106</sup> en su soberanía, de la libertad política, de la libertad humana y racional, del poder de la inmanencia y de la inmanencia del poder de la fuente de la comunidad política: la comunidad política o la verdadera democracia.

---

<sup>106</sup> Queremos citar el comentario que hace Peperzak en torno a este apartado de la Filosofía del derecho, justo al § 279, en realidad, a la observación a ese §, y así al final poder comentar algo. Peperzak nos dice: The will of an entire people through which it makes its own decisions can be realized only if there is a singular subject that coincides with the universal subject of the nation. This subject is a singular person whose public function it is to make decisions, not according not according to his private opinion and pleasure, but as the personification of the entire people: the will of the monarch as monarch, and not as a private person, is the will of all. As decisions of a single will, they are to some extent arbitrary and contingent, but their contingency is influenced by the universal determinations of the laws and the advisory work on the administration on which the monarch relies when he fulfills his task. If there is no written constitution or if a people is still unorganized, the monarch is dangerously independent. As we have already seen, a non-constitutional monarchy is close to tyranny (Op. cit., p. 535, 2001). El problema que se genera, en este punto, con un autor como lo es Peperzak, un gran estudioso de Hegel, por cierto, es que si no tratas dialécticamente la cuestión, entonces, quedas por debajo de la naturaleza de la cosa sobre la que versa la cuestión principal. Debemos empezar reconociendo una cosa básica; si se quiere una peregrinación. La modernidad no es la antigüedad. De esto podemos colegir que, los modos en que se piensa a sí misma una forma de vida y de su realización, no son los mismo modos en que otra forma de vida y de la realización de su principio de vida, se piensa. El pensamiento con que una época se piensa son ya formas esenciales de configuración y formación de esa propia forma de vida, y por tanto, una época, —hablando de épocas— sólo piensan aquello que son capaces de realizar, o aquello que está en ciernes su realización. Pero lo importante de la cita de Peperzak es otra cosa. Claro que existe la tiranía en la vida moderna. A nuestro parecer, la tiranía o es el problema político de la vida moderna, o es su problema como uno de sus problemas. La tiranía tiene una historia conceptual, y existen hoy por hoy, esfuerzos consagrados a su dilucidación. Pero la cosa que nos interesa aquí es otra. Peperzak ve las cosas sin contradicción, y por debajo de la dialéctica, esto es, de la unidad interna y la vinculación conceptual y necesaria entre los problemas. La cosa en la vida moderna es mucho más compleja de lo que a primera vista parece. En la forma de realización civilizatoria de lo real moderna, la tiranía no es una monarquía no-constitucional. La vida moderna y la forma política de su realización ha logrado en su interior realizar la unidad de los opuestos en su máxima realización. La cosa es así: en la vida moderna, la tiranía es la monarquía constitucional, y el ser constitucional de la monarquía es su ser tiránico. El ser tiránico no extra-constitucional, y por tanto no sólo i-legal o a-legal y contra-legal, sino por sí mismo y en sí mismo, legal y legítimo. La contradicción esencial de la globalización neoliberal es que todos los procesos tiránicos de los que somos testigos son legales, y en lo esencial, legítimos. No únicamente legales, sino puestos, re-producidos y ampliados por la constitución. La monarquía constitucional es la tiranía realizada. No importa la diferencia entre la monarquía constitucional y la presidencia como régimen de gobierno; su diferencia es nominal en lo mucho, y el principio monárquico vive en ellas como su proceso de vida real. Veamos lo que dice en su ensayo previamente citado, Salazar Carrión: No deja de ser curioso que tanto Linz como O'Donnell acepten la naturaleza democrática de los regímenes presidencialistas. Quizá el hecho de que la primera república "democrática" moderna —la de Estados Unidos— fuera presidencialista, aunque con un Poder Ejecutivo fuertemente controlado por dos poderosas cámaras legislativas, explica en parte esa aceptación a pesar del carácter obviamente no representativo (y no democrático) de la institución presidencial que de hecho, como alguna vez señalara Bobbio, venía a llenar el vacío dejado por la ausencia del monarca. Quizá también la idea de que un jefe de Estado y de gobierno electo por sufragio universal, directo y secreto, le otorgaba a la presidencia una legitimidad democrática de origen suficiente para clasificar los sistemas presidencialistas dentro del género de las democracias. Y, sin duda, siempre será posible afirmar que una monocracia electa mediante el sufragio universal y por un periodo limitado, equilibrada, además, por los poderes Legislativo y Judicial, es menos autocrática que una monarquía hereditaria o que una tiranía o dictadura impuesta por la fuerza. Pero cabe preguntarse si ello basta para reconocerla como una institución democrática (Op. cit., pp. 266-267, 2014).

La cuestión no es tan difícil de deducir. El propio Hegel nos ayuda, y sus razones son justificaciones de su teología política, que según nuestra convicción, es la culminación de la teología política moderna. Ya no es extraño para nosotros, que hemos venido andando entre capítulos, el que un universo de elementos esenciales son sólo un solamente en el compromiso sistemático de la filosofía hegeliana en general. La libertad realizada en su actualidad en todas las esferas ex-puestas por la filosofía del derecho son sólo un solamente del príncipe constitucional. Pero aquí, atención, porque tampoco el príncipe sale salvo de la des-realización. Él —con todo y el poder monárquico constitucional que lo inviste— es sólo un solamente frente al compromiso sistemático de la idea. A qué vamos con esto.

Cualquier trabajo filosófico serio sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, sabe y reconoce, no por una cosa dicha ahí, sino por la estructuración y la arquitectónica sistemática particular de la filosofía hegeliana, que la forma lógica en la que se compone la ex-posición de ese *Compendio* nos orienta al reconocimiento de que el Estado político, en este caso esencial, la monarquía y el príncipe constitucional, son el fundamento de la vida política, y el basamento normativo del concepto de lo político. Marx no está en contra ni en oposición a lo primero. El concepto de la verdadera democracia va encaminado, *a la Hegel*, a demostrar y deducir, que la comunidad política es el fundamento de realización de la vida humana social y política, y que ella es la fuente normativa del concepto de lo político. Marx, *a la Hegel*, se orienta por una pretensión de validez que critica la fundamentación liberal de lo político, como un tipo de fundamentación que no logra explicar, deducir y justificar la naturaleza y el concepto de lo político. Marx está en contra-posición absoluta y taxativa a la conclusión hegeliana, producto de una falsa y falsificada derivación de su propia lógica: que el Estado, la comunidad política, se identifique con la constitución política, y esta identidad sea la identidad misma y propia del Estado con el monarca constitucional y con la monarquía constitucional como la constitución que se ha engendrado en la modernidad, y que ha engendrado por sí a la modernidad política.

Marx denuncia un hecho esencial. Hegel estatuye una forma de ser del monarca constitucional que termina cooptando la esfera política, junto con el concepto de lo político, la matriz normativa del fundamento de vida social y comunitario en la figura de una y una única persona, que es la realización realizada de lo político y de lo público. No podemos hacerlo aquí, porque es algo que nos llevaría mucho tiempo deducir paso a paso; empero, todas las esferas de la vida social y política exhibidas lógicamente en la filosofía hegeliana del derecho, se realizan, y realizan para sí una forma de ser de la voluntad humana racional en su acto de autodeterminación, esto es, son ellas la realización de la voluntad racional en ellas. Pero el código de su realización las lleva a realizar con su realización su des-realización. Con esto, a poner en una figura superior, más concreta y verdadera, la fuente realizadora de su ser político, poniendo y deponiendo el ser político de su ser político, realizando para-sí, la des-realización para-sí de su sí mismidad política, des-realización que realiza, al unísono, la realización de un único ser político existente en la filosofía del derecho: el príncipe constitucional, la sustancia política de la sustancia política.

Acudamos al propio Hegel para verificar nuestra deducción. Debemos fijarnos en lo que dice; aunque, es menester ser minuciosos. Fijemos nuestra atención en el **lugar** en que lo dice, a saber, la localización de la justificación normativa, pues eso ilumina la concepción teológico-política de Hegel. En este tenor, la definición que enseguida transcribiremos, Hegel la presenta un § después de haber introducido su idea de soberanía, el *idealismo del Estado* como Marx la caracteriza (Ibídem, p. 336), y desde luego, como Hegel, personalmente, la nombra. La cita es enorme, así que vamos a reproducirla por separado:

*El desarrollo inmanente de una ciencia, la deducción de la totalidad de su contenido a partir del concepto simple [...], muestra la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, en este caso la voluntad, que en un comienzo, —precisamente por ser el comienzo— es abstracto, se conserva y al mismo tiempo produce por sí mismo sus determinaciones y gana de este modo un contenido concreto. Así, el momento fundamental de la personalidad, que en un principio —en el derecho inmediato era todavía abstracta, se ha desarrollado a través de las distintas formas de subjetividad, y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, en la objetividad perfectamente concreta de la voluntad, es la personalidad del Estado, su certeza de sí misma. Es el elemento último, que elimina toda particularidad en el simple sí mismo, y que interrumpe la ponderación de los pro y contra entre los que oscila indefinidamente, y con su “yo quiero”, decide y da comienzo a toda acción y toda realidad. La personalidad y en general la subjetividad, en cuanto infinito referirse a sí mismo, sólo tiene verdad, y más aún su verdad próxima e inmediata, como persona, como sujeto existente por sí, y lo que existe por sí es necesariamente uno. La personalidad el Estado sólo es efectivamente real como una persona, el monarca [...]* (Op. cit., § 279, obs., p. 424, 1999).

Hegel es claro y preciso el comienzo del §. Ya no debemos dar tanta vuelta en torno a esto. Podemos decirlo de manera inmediata, pues ha sido objeto de un desarrollo paso a paso. El acto de autodeterminación racional, la actividad en acto que es la autofundamentación racional es *el desarrollo inmanente de la ciencia*. La *ciencia filosófica del derecho* es el desarrollo inmanente de la ciencia de la voluntad racional que es este *concepto simple* que, *siendo uno y el mismo concepto, se conserva y al mismo tiempo produce por sí mismo sus determinaciones y gana de este modo un contenido concreto* (Idem). Nosotros queremos llegar a una conclusión que hemos venido preparando. Pero primero enfrentemos una interpretación. Peperzak define la cosa de este modo: *Hegel insists on the (onto)logical necessity of the transition from the abstract concept of sovereignty to the empirical person of the monarch. Like personality<sup>107</sup>, sovereignty is a conceptual abstraction; to become real —and thus an idea— it requires a sovereign individual* (Op. cit., p. 535, 2001).

Toda esta definición está errada. Con la introducción de la palabra *like*, Peperzak introduce la idea de una analogía reflexiva entre un proceso de autodeterminación y otro; el de la voluntad racional y el de la personalidad. Empero, la cosa no es así; en absoluto lo es. Peperzak señala que para que Hegel pueda **deducir normativamente** la transición del concepto abstracto de la soberanía a la persona empírica del monarca, *Hegel insiste en la necesidad onto-lógica de ese pasaje, de dicha transición, tal y como ese pasaje se expone en el concepto hegeliano de personalidad, desde el derecho abstracto hasta el derecho absoluto. Sin embargo, Hegel mismo en la observación a la que nos estamos refiriendo y de la cual hemos echado mano en lo previo, define de manera taxativa: el concepto del monarca es el más difícil para el raciocinio abstracto, es decir, para la consideración reflexiva del entendimiento, porque permanece en las determinaciones aisladas y sólo conoce, por lo tanto, razones, puntos de vista finitos y la deducción a partir de razones. En consecuencia, exponer la dignidad del monarca como algo deducido, no sólo según la forma, sino también según su determinación misma. Pero su concepto, lejos de ser deducido, es lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo* (Op. cit., § 279, obs., 425, 1999). Así, pues, *la necesidad de la transición del concepto abstracto de soberanía a la personalidad empírica del monarca* (Op. cit., p. 535, 2001), es una transición que no es necesaria deducir.

El concepto de la soberanía es el concepto del Estado político, y en esencia, es el concepto de la monarquía y de su monarca constitucional. No necesitamos hacer malabares infinitos para demostrarlo. Sólo veámoslo someramente. Hegel define así el

---

<sup>107</sup> Énfasis nuestro.

concepto de la soberanía, como *el idealismo, que constituye la soberanía, [y] que es la misma determinación por la cual las llamadas partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos [...]* (Op. cit., § 278, obs., p. 421, 1999). **Esto es lo más importante de todo, el idealismo del Estado, la soberanía es el mismo principio que se presentó en el concepto abstracto de la voluntad como la negatividad que se refiere a sí y por lo tanto como universalidad que se determina a sí misma a la individualidad, en la cual toda particularidad y determinación está eliminada; es el fundamento absoluto que se determina a sí mismo** (Idem).

Cuando Marx afirma que, *en la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo* (Op. cit, p. 342, 1982), no está definiendo una cosa disparatada. En lo esencial, está diciendo lo siguiente, que es de una relevancia absoluta. El paroxismo de la filosofía hegeliana del derecho raya en la irracionalidad autoritaria. La voluntad racional sólo se realiza en una persona, y sólo como realización de una única persona es la realización de la voluntad racional. Dicho de manera clara y precisa, el único sujeto político es el príncipe constitucional. La soberanía de la monarquía constitucional es la abolición absoluta de la inmanencia de lo político en la ciudadanía política. La soberanía es la contra-posición realizada del concepto de lo político, y el monarca constitucional, siendo la soberanía de este sujeto constitucional, es la contra-posición realizada contra todos los sujetos políticos en formación.

Unos párrafos atrás, Marx argumenta esto que es contundente:

*Puesto que personalidad y subjetividad son solamente predicados de la persona del sujeto, se comprende por sí mismo que sólo existen como persona y como sujeto, y no cabe duda de que la persona es Uno. Pero, debiera proseguir Hegel, lo Uno sólo tiene verdad pura y simplemente como muchos Unos. El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en un Uno, sino en muchos Unos. [...] por tanto, puesto que subjetividad sólo es real en cuanto sujeto y el sujeto sólo en cuanto Uno, la personalidad del Estado sólo es real en cuanto una persona. Bonita conclusión. El razonamiento de Hegel habría podido ser igualmente este: puesto que el hombre individual es un Uno, el género humano es solamente un hombre individual [...]. Es cierto que la personalidad sólo es una abstracción sin la persona, pero la persona sólo es la idea real de la personalidad en su existencia genérica, como las personas (Ibídem, p. 340).*

Continuemos con la definición marxiana de la verdadera democracia. Inmediatamente después de lo que recién hemos tematizado, Marx declara, contra la falsificación de la monarquía constitucional y el des-fundamento normativo del concepto de lo político:

*La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo debe ser forma, pero una forma que falsea el contenido (Ibídem, p. 342).*

La verdad de la verdadera democracia es que ella es el acto de autodeterminación racional autofundante donde se actualiza, y con esta realización se realiza, la realización de la unidad interna, conceptual y normativa de lo finito y lo infinito de la subjetividad humana y su fundamento de vida comunitario. *La democracia es la constitución genérica*, y eso significa, que la democracia es el género de la constitución política, y por tanto, como género, es el concepto del Estado, de la inmanencia del ser de la vida estatal como el ser inmanente del fundamento de vida comunitario. Es el género actualizado de la

constitución, por cuanto la verdadera democracia es la articulación política, la autodeterminación orgánica como la autofundamentación racional y autodeterminante de la inmanencia incondicionada de lo político. *La democracia es la constitución genérica*, o sea, el género de la constitución, dicho de modo propio, *la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo* (op. cit., § 7, p. 85, 1999), pero en lo esencial, *la democracia es la constitución genérica* por cuanto es el género de la constitución política, y siendo esto, la constitución genérica es la constitución autodeterminada y autofundante del género.

La democracia verdadera es la constitución genérica, la constitución del género. Es la formación del vínculo de la inmanencia del sujeto y su comunidad política, entre el sujeto y su comunidad, y entre la comunidad política y el sujeto. En el vínculo, la verdadera democracia es la constitución genérica por cuanto es el acto de liberación del fundamento de vida comunitario, donde la comunidad es la más alta libertad de la subjetividad humana, su libertad como su deber político libremente autoinstituido y autoproducido, y donde la subjetividad humana es la más alta forma de ser, la más perfecta forma de formación de toda la comunidad en esa subjetividad y en su singularidad racional genérica. La democracia verdadera es la unidad de forma y contenido. Es un acto de autodeterminación racional que es la realización activa, y en acto, de un acto efectivo de autofundamentación y de su racionalidad.

Si atamos los cabos sueltos de la filosofía hegeliana en general, de lo que Marx critica de ella y de la exhibición crítica que hace en la *Filosofía del derecho*, dentro de ella, sobre ella misma, como dentro de ella, sobre la filosofía hegeliana en general, todos los actos de autodeterminación racional que se exhiben en los diferentes momentos del sistema, y todos los momentos, al interior del proceso mismo de formación de cada uno de los momentos, en tanto acto de autodeterminación racional específico, son sólo un solamente frente al compromiso sistemático de la filosofía de Hegel. Todos estos actos de autodeterminación racional son sólo formas cuyo contenido tiene que reconducirse a una instancia que es y se define por la superación-eliminación de ellos. El único contenido efectivo es la única forma efectiva. Esa forma y su contenido es el único acto de autodeterminación racional, sustancial y verdadero, para la filosofía hegeliana: el acto de autofundamentación de la *idea lógica*.

Marx continúa, citemos el pasaje completo, pues es el núcleo verdadero de todo lo que se ha venido argumentando hasta aquí:

*En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la constitución misma solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo. En la monarquía, tenemos al pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, también puede afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la constitución sólo es, en general, un momento de existencia del pueblo, en que la constitución política no forma de por sí el Estado (Ibídem, p. 343).*

La identidad entre el Estado político y la monarquía constitucional; la identidad entre la constitución política y el príncipe; la síntesis de esta identidad en la figura personalísima del monarca constitucional; la identidad entre el concepto de lo político, su esfera y la definición de su idealidad normativa y la monarquía constitucional es simplemente la inversión de los términos: la autodeterminación racional que es el des-fundamento normativo de este acto, por medio de la actividad en acto que es la tran-sustanciación de lo político, que es la inversión misma del nexo conceptual y necesario entre el sujeto humano racional y su comunidad viva, el principio de vida comunitario y de su realización. La monarquía es síntesis de un acto de autodeterminación racional, o si se quiere, de una constitución política que es acto de autodeterminación, de una forma con un contenido aparente, en realidad, espectral.

Podemos y debemos decir, que a todas luces el texto del año 43, esto es la *Crítica*, avizora por completo una de las conclusiones matriciales de los manuscritos del 44. El acto de autodeterminación autofundante postulado por Hegel es formal, y la elaboración racional del material en la unidad de la mediación, y de la mediación en la unidad con el material, también es una operación fantasmática: el único acto de autodeterminación que se actualiza es el de la idea lógica, que en su operación se eleva a la razón y en ella cree y tiene la certeza de que ha superado la noumenicidad de lo real, y que su acto, su actividad en acto, que es su praxis —meramente apariencial— es la liberación del acto fundacional de la libertad racional que él mismo debería de ser, y que sin serlo, sencillamente, no lo es.

Marx no olvida ni deja jamás de lado la cosa central. La verdadera democracia es acto de autodeterminación racional, un concepto de la totalidad, y siendo esto, es la idea desarrollada del proceso de formación que la verdadera democracia es en su inteligibilidad y como el movimiento concebido de este proceso de formación, siendo esa conciencia, la conciencia pensante de este proceso en total. La verdadera democracia — que es este acto de autodeterminación racional— es el pueblo —*Volk*—, y bajo esta identidad, ella es este acto de autodeterminación racional autofundante. La monarquía constitucional es la presentación invertida de la relación efectiva que es la verdadera democracia. La monarquía constitucional es, en este tenor, la realización des-realizada y des-realizadora de la verdadera democracia como acto de autodeterminación y afirmación racional de la comunidad humana y política, de su principio de vida y del acto de vida que es el principio de su realización.

Marx ha afirmado en lo previo, que el momento monárquico no es ajeno a la relación efectiva —*wirkliche verhältnis*— que es la verdadera democracia. El principio de la decisión y del resolverse, de la autodeterminación y el del autoconstituirse, la certeza de la constitución política en la verdad realizada del poder constituyente, la constitución política como la autoconstitución normativa de lo político, el Estado como la constitución política y ésta como la verdad del Estado político, por tanto, el poder constituyente como la verdad de la verdadera democracia es un principio realizado, conservado y reproducido de manera ampliada en el propio principio democrático y en su verdad. La monarquía constitucional, no tanto en cuanto monarquía, sino en su calidad de principio normativo, es un momento que es parte de la verdad de la verdadera democracia. El principio democrático tampoco es extraño al principio monárquico constitucional. De hecho, la condición esencial del principio monárquico y de su naturaleza constitucional es que la democracia, el pueblo, aparezca y se presente subordinado, dice Marx, *subsumido* (Idem) y añadimos nosotros, en la forma y en la realidad, formal y materialmente, a una determinación del propio pueblo, de la verdadera democracia.



Desde el punto de vista lógico, la verdadera democracia y la monarquía constitucional pueden ser, y en realidad, son momentos de un acto de autodeterminación racional que los rebasa. Sólo uno de ellos, de estos momentos, es un momento que está en identidad, se identifica y es la identidad propia del acto de autoarticulación autofundante, racional y político. Pero Marx exhibe y logra demostrar, que la monarquía constitucional, ni siquiera se sustenta sobre sus propios pies. El monarca constitucional puede serlo todo, y de hecho lo es; empero, también el príncipe constitucional corre con la misma suerte que todos los momentos del sistema. El príncipe constitucional es también, y sin remedio, como momento, sólo un momento; sólo un solamente. Se ha necesitado de la totalidad estructural de la teología política de la lógica, o de la lógica como el dinero del espíritu, en la expresión de Marx, y de su arquitectónica, para fundamentar normativamente al monarca constitucional.

Téngase presente una cosa. El mismo juicio que se tiene sobre Marx en torno a la dilución de lo político, de su autonomía y de la inmanencia de su racionalidad objetiva a una lógica que extrae a lo político de lo político mismo des-colocándolo de su fundamentación normativa para subsumirlo a otro plano de lo real, aparentemente más real, es una presencia realizada en la filosofía hegeliana del derecho, y se testimonia con su compromiso sistemático. Desde el punto de vista ontológico, que no es sino el otro modo de ser del punto de vista lógico, la monarquía constitucional invierte la relación efectiva de la verdadera democracia consigo misma, y con la inversión estatuye una escisión de la verdadera democracia con ella misma, de la verdadera democracia con uno de sus *modos de existencia* (Idem). La constitución política —*politische Verfassung*— es la articulación orgánica, y en su racionalidad, es el ser normativo de lo político. La constitución política es articulación en identidad con el acto de autodeterminación racional. Su concepto es la idea desarrollada de un proceso vivo de autoarticulación o autodiferenciación racional de lo político y del campo normativo de su realidad. La constitución política —*politische Verfassung*— es el modo de existencia en que el pueblo, la verdadera democracia, cobra realidad en tanto acto de autodeterminación racional, justo en la determinación, en la posición de una diferencia y de una particularidad que es su constitución política, su ser político en tanto su ser estatal. Bajo la monarquía constitucional, o bajo esta modalidad dentro de la cual, la constitución adquiere existencia en la forma de esta identidad con el ser monárquico constitucional, el pueblo es presentado bajo la férula de su modo de existencia y de su determinación. La determinación, la constitución política, aparece como lo determinante, y el pueblo, lo determinante, siendo la totalidad, es presentado como el modo de existencia; solamente como una determinación de la constitución política. La verdadera democracia es la constitución política en identidad consigo misma.

Marx jamás opone constitución política y Estado, a la verdadera democracia. Sólo plantea la realidad y la perentoriedad de superar la tran-sustanciación operada por la teología política moderna. El autor de la *Crítica* ha retomado el concepto hegeliano de la constitución política y la identidad normativa que lo fundamenta: el ser el Estado como su poder constituyente, la constitución política que es el Estado en y como su acto de autofundamentación y el ser sí mismo la razón de su fundamento. El Estado, la constitución política, siendo una determinación, un modo de existencia, el ser-ahí del pueblo, si se quiere, siendo el Estado la presencia empíricamente verificable del poder y de la libertad del pueblo, que como comunidad política constituye una forma racional de su autoconstitución, e instituye esta forma procesual y racional de constituirse como la institución de su realidad normativa, pasa a ser subsumido como un mero modo de existencia de su modo de existencia objetivo: el Estado o su constitución política.

La realidad trascendental del acto de formación es éste: la verdadera democracia es una forma de formación de la vida política moderna y de su proceso racional de realización. La verdadera democracia es, en este sentido, praxis: el fundamento que es el acto de su autofundamentación racional autodeterminante. La verdadera democracia es en identidad consigo misma constitución política. Como su momento objetivo, la verdadera democracia es constitución política, articulación normativa de lo político y, por ejemplo, generación de una forma de la vida estatal en esta forma estatal de la vida. Pero siendo constitución política y por tanto, el momento objetivo de su realización, la diferenciación de la verdadera democracia en identidad consigo misma es ella misma la constitución política que es, en esencia, la autoconstitución política del pueblo.

La formación de una vida política en la vida política del Estado, en su constitución política, es la formación en identidad consigo mismo de un proceso político de vida real que siendo la determinación es la autodeterminación del pueblo. Bajo la monarquía constitucional el pueblo sólo tiene un papel subordinado. La monarquía es una forma de la voluntad y de su realización que no tiene a la voluntad por objeto de su realización. Por el contrario, la verdadera democracia es la voluntad que tiene a la voluntad por objeto de su realización: es la voluntad libre que quiere la voluntad libre; que es el fundamento libre de la realización de la voluntad. La democracia es la liberación del fundamento de vida comunitario. Esta liberación es la actualización de la potencia que el fundamento mismo es, que es su libertad actualizada y que es la propia libertad del fundamento: que el fundamento es libertad.

Si somos estrictos, así, pues, la democracia es la constitución política que es la constitución política de la constitución política. La verdadera democracia es el acto de autodeterminación racional en que se autofundamenta el pueblo como el fundamento de la autodeterminación y que es el mismo pueblo como la autoarticulación del fundamento. Marx decodifica el *enigma* —*Rätsel*— con una definición aun más enigmática. *La verdadera democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones* (Idem). La verdadera democracia es la resolución al enigma que la unión de lo particular y lo universal comporta, y que la unidad entre la esencia y la existencia implica en su interior. Frente y en contra de la antigüedad, y en oposición absoluta a la modernidad de la teología política, la verdadera democracia es la idea desarrollada del modo en que se autoconstituye el mundo político en su idoneidad a la forma de realización civilizatoria moderna. La verdadera democracia es la idea desarrollada de la constitución política, del Estado y del acto de autodeterminación racional que la vida política normativa moderna es. La verdadera democracia devela tres elementos que forman la arquitectónica de la vida moderna, de su modernidad política:

La verdadera democracia devela que:

1. La constitución política es la constitución humana del ser humano. La verdadera democracia es el ser humano y su autoconstitución política como la constitución humana y el proceso de vida que vuelve inteligible al proceso de formación de la vida real en tanto ese acto de autoconstitución que es la propia constitución política. La unidad del vínculo entre lo finito y lo infinito que es el sujeto humano y que es producto de su acto de autorealización y de la praxis que es y que define la esencia humana como un proceso y a su proceso de vida real. El acto de autoconstitución humano es, al mismo tiempo, su más alta y la perfección de su libertad: el poder poner la unidad del vínculo y el ser relacionado de la comunidad y la subjetividad individual.
2. La verdadera democracia es la constitución política, la autoconstitución política que es la autodeterminación autofundamentada de la subjetividad

humana que es el fundamento. Este es el segundo elemento que la verdadera democracia devela, y que es un triunfo de los tiempos modernos. La constitución política es la constitución de la libertad humana; la libertad humana es la constitución humana de la constitución política. La constitución política es el ser humano que es su autoconstitución humana racional, y esta autoconstitución es la libertad humana, el ser autofundamentado racionalmente del sujeto humano. La definición de Marx es completamente exacta y de una dificultad técnica mayor. Vamos a unir las dos definiciones que Marx está proveyéndonos sobre la verdadera democracia. Nuestro autor declara: *aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre [...]* (Idem). La constitución, aquí, la constitución política, pero de manera esencial, la constitución política que es la propia verdadera democracia, es la unidad exhibida de la esencia y la existencia. La idea desarrollada de la verdadera democracia significa justo eso. La unidad transparentada por la exhibición racional de la esencia y la existencia, el *fundamento real* que existe en la unidad de la inmanencia de su presencia empírica, existente en tanto ser-ahí, empírico, y la esencia o el movimiento y el proceso de formación que la vuelve inteligible. La constitución política, la verdadera democracia que es la constitución política es el *hombre real, el pueblo real* que es la voluntad que se quiere a sí misma y que es el objeto más alto y perfeccionado de su realización. El movimiento que vuelve inteligible a la verdadera democracia es el *hombre real, el pueblo real* en su realización: la libertad humana racional. El enigma que devela la verdadera democracia es que ella es la realización realizada de la libertad humana, que la libertad humana es la verdadera democracia, la libertad que es el poder constituyente como el poder autoconstituyente del pueblo en tanto poder constituyente. La verdadera democracia es la obra del fundamento real que se tiene a sí mismo por objeto y cuyo fundamento real es ser sí mismo el proceso de formación, la libertad humana que es proceso de formación y forma de formación de lo real. La libertad humana que es la inmanencia absoluta de la inmanencia absoluta. La definición de Marx es exacta, *Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen* (Idem). La verdadera democracia es el enigma develado de todas las constituciones. La verdadera democracia es el develamiento del concepto de lo político y de su dimensión normativa esencial. Traducido a lenguaje filosófico estricto, aquello significa, la constitución es la **apariencia** de lo que la constitución en **su esencia es: el libre producto del ser humano**. Enunciémoslo una vez más, pero con un retroque a su sentido: la verdadera democracia es el develamiento de lo que la constitución en su esencia es, y de esto que es el concepto de lo político y su estructuración inmanente. Esto significa que, la constitución es la **apariencia** de lo que la constitución en su **esencia es: el libre producto del ser humano; el ser del ser humano como su libre producto**. El enigma develado de las constituciones, lo que la democracia verdadera sintetiza es que el libre producto del ser humano es la unidad de la apariencia y la esencia que es en la unidad de su apariencia y su esencia la constitución política: la libertad humana. El fundamento real —*wirklichen Grund*—, el ser humano real —*den wirklichen Menschen*—, el pueblo real —*das wirkliche Volk*— no es ni este fundamento, ni ese otro ser humano, ni este pueblo. El *wirklichen grund* es una forma de formación de lo

real que es la libertad, y que resulta ser la esencia en la unidad con su apariencia de eso que es el ser humano en su realidad efectiva y como idea desarrollada.

3. Debemos decir, por tanto, que esto que la constitución política es como la forma de su **aparecer**, es la esencia propia de su ser sustancial: es la libertad humana. Libertad que se define como el fundamento real, y que significa que el ser humano real —*den wirklichen Menschen*—, el pueblo real —*das wirkliche Volk*—, el fundamento real —*wirklichen Grund*— es la relación de sí a sí de la subjetividad humana, el hombre real y el pueblo real que son la *obra* del ser humano real y del pueblo real, la voluntad libre que quiere la voluntad libre. Marx declara algo que debe ser entendido y comprendido en toda su centralidad actual, en la conceptualización normativa y realista de lo político y de su concepto. El concepto marxiano de libertad, concepto e idea desarrollada de la naturaleza humana, es el concepto de lo político, y es la verdadera democracia, la idea desarrolla de lo político y de su inmanencia total. La constitución política, la verdadera democracia es la apariencia que es la unidad con su esencia y esto es que la libertad humana racional es el fundamento de la vida política y del concepto de lo político como proceso de formación. La definición de Marx es un compromiso total y absoluto con la inmanencia normativa, constitutiva y conceptual de lo político. La democracia verdadera es el poder constituyente que es el que, la constitución, aquí el Estado, es un fenómeno de la vida de pueblo —*daseinsmoment des volkes*—, de su proceso de vida como su proceso de formación, pero jamás es el engendramiento de una trascendencia sustantiva y sustantivada en la hipóstasis de la teología política moderna. Marx define así la cosa: *la diferencia específica de la democracia está en que aquí la constitución sólo es, en general, un momento de existencia del pueblo —daseinsmoment des volkes—, en que la constitución política no forma de por sí el Estado* (Idem). Aquí se define el compromiso inmanente por la inmanencia incondicionada de la verdadera democracia. **El Estado no desaparece.** Es sólo un solamente; un momento de existencia, de la vida y del proceso de vida del pueblo, pero sólo como fenómeno, como la apariencia de ese proceso; mas no es la sustantivación hipostatizada, teológico-política, o la trascendencia inmanentemente producida de la vida del pueblo y su ser inmanente, su libertad humana que es su libertad política. **La verdadera democracia no es la desaparición del Estado. La verdadera democracia es la desaparición de la desaparición de lo político en la subsunción formal y real a lo teológico político.** *Los franceses modernos, declara Marx, conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia —wahren Demokratie— desaparecen —untergehe— el Estado político. Y esto es verdad en el sentido de que, como Estado político, como constitución, no rige ya para el todo* (Ibídem, p. 344).

Luego Marx sostiene esto:

*Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre el que crea a la religión, así también, la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea a la constitución. En cierto sentido, la democracia es a todas las formas de Estado como el Cristianismo a todas las demás religiones. El Cristianismo es la religión [por excelencia], la esencia de la religión, el hombre deificado como una religión particular. así también la democracia es también la esencia de toda constitución de Estado, el hombre socializado como una constitución de Estado particular [...]. (Idem).*

El primer enunciado de esta cita nos parece contundente. Cosa interesante, porque Marx hace uso de una argucia retórica importante. En lugar de hablar de la monarquía constitucional como constitución política, introduce a Hegel en un uso metonímico del lenguaje. Pero tiene un punto y un objetivo que es relevante en el modo de escribir del propio Marx. La necesidad de la metonimia es la necesidad conceptual de lo que Marx está enunciando. Hegel es la cumbre, para la filosofía moderna, de la teología política de la modernidad. Si rebuscamos el sentido de ese primer enunciado, tenemos que decir que Hegel parte de la teología política para terminar eliminando al ser humano en la teología política de la subjetividad monárquica del Estado. La teología política parte del Estado, el punto de partida de esta teología es la vida estatal, y su punto de llegada es la subjetividad que corporiza la racionalidad orgánica de la vida estatal.

En esencia, la teología política, esta filosofía política moderna que es la faz del doble rostro de Jano, es incapaz de explicar en lo metodológico como en lo conceptual, una teoría que elabore el proceso de formación del Estado, y al Estado en tanto proceso de formación. La promesa de Hegel no se cumple. Si el Estado es un acto de autodeterminación racional, la sustancia que es el sujeto en su proceso de formación y en su racionalidad inmanente, luego, el Estado no es dicho acto de autofundamentación autodeterminante. Frente a Hegel, o si se quiere, en contra-posición a la monarquía constitucional, la democracia verdadera sí es la dilucidación del Estado político como acto humano de formación racional, y sí es la elucidación de este acto como el proceso de vida y de formación inmanente del Estado, y del concepto de lo político.

Un primer punto es el que Marx había desarrollado anteriormente. La monarquía constitucional no tiene el principio de su realización en sí mismo sino en otro. Siendo un acto de autodeterminación racional, ésta es su apariencia, porque en su realidad esencial, no lo es. El fundamento que la fundamenta no es ella misma en identidad con el proceso de formación que la monarquía constitucional es, sino otro que no es ella. La verdadera democracia es la inmanencia de lo político, que cuenta con el requisito de ser la exposición inmanente, la conciencia pensante de la inmanencia del movimiento concebido, siendo este movimiento la verdadera democracia y su inmanencia absoluta.

Pero otra cuestión se contiene en la definición de esta primera definición que hemos analizado. No debe parecernos extraño o ajeno a la cosa, el que Marx hable de subjetivación y objetivación como momentos estructurales del proceso de formación de vida real, que es la identidad misma del acto y la actividad en acto de autodeterminación racional. Una filosofía que se presenta bajo la apariencia de ser un saber real que ha criticado la totalidad de pre-sub-posiciones, sin embargo, tiene al Estado como pre-sub-posición; es la teología política que se desarrolla y se despliega en la interioridad de la teología política. Marx nos habla, seguramente por primera vez, de un proceso de

formación de **subjetivación, objetivación y retorno del sí** de la objetivación como de la idoneidad del proceso.

La teología política estatal de Hegel también tiene una “pretensión de validez crítica”. Se trata de que la teología política, como el sistema filosófico de Hegel conciba al Estado no sólo como sustancia, sino también, como sujeto. La teología política desarrolla en el seno de la teología política la unidad entre lo finito y lo infinito con la subjetivación del Estado, esto es, el que para la teología política sólo y solamente un único sujeto, el príncipe constitucional, es la realización realizada de la subjetividad del Estado, un único sujeto es la unidad de lo finito y lo infinito, el principio del Cristianismo realizado sólo en el monarca constitucional.

La democracia parte de una pretensión de validez absoluta y completamente diferente. El plano normativo de lo real, la *virkliche verhältnis* es otro plano normativo desde el cual se piensa y se define la cosa de lo político, y desde el cual se niega taxativamente la teología de lo político. La verdadera democracia es el acto de autoconstitución de la subjetividad humana, la realización realizada del principio del Cristianismo, el hecho de que la verdadera democracia es la constitución de lo político en tanto el acto de autoconstitución del ser humano, el Estado como la objetivación de la libertad humana siendo el mismo Estado la libertad humana vuelta objeto, objetivada en su realidad como en su realización.

Marx introduce una pareja de analogías entre la verdadera democracia y el Cristianismo. A primera vista, son analogías que no guardan una relación evidente, y tiene que ser, por tanto, objeto de una elaboración adecuada. En todo el texto de la *Crítica* la influencia de Feuerbach es notable. En este pasaje la cosa no es diferente. La comparación entre la verdadera democracia y el Cristianismo es necesaria en su vinculación conceptual, y es en Feuerbach en quien tenemos que buscar el sentido de esta vinculación.

La historia del relato de las primeras reflexiones de Marx sobre el concepto de lo político, hasta su desarrollo futuro con la tematización filosófica del comunismo, siempre estuvo asediada por espectros, sombras y *doppelgängers*. El camino de Marx hacia la *idea realizada* de la verdadera democracia, un camino también hacia sí mismo, fue guiado de la mano de un espectro. Un camino iniciado por un arroyo de fuego, Feuerbach sabía que ese espectro era una sombra del pasado, e interrogó por el pasado de esa sombra: *¿qué ha sido alguna vez ese espectro, cuando era todavía un ser de carne y sangre?* (Feuerbach, L., p.11, 1971).

La influencia de la *Esencia del Cristianismo* sobre Marx es mayor que la que normalmente se había pensado; aun más notable que sus *Principios para una filosofía del futuro* o que *Las tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. El centro del texto de la esencia es otro que el que alguna tradición entendió, y con su entendimiento olvidó. Con el olvido este entendimiento se apartó del centro, y de la pregunta por la esencia que respondía por la esencia del Cristianismo, como por el Cristianismo como esencia de la religión.

No únicamente el cristianismo tiene una esencia, sino el Cristianismo es la esencia propia de la religión, es la religión como religión. El olvido se llevó también las respuestas, como la tradición, con su desaparición, desapareció la clave de la comprensión. En el prólogo a la primera edición alemana de la *esencia*, Feuerbach declara que su principal propósito es crear una *filosofía positivista de la religión*, y más allá de cualquier adjetivación, es generar una filosofía de la religión. Feuerbach denunció el sacrificio de la

religión a *la filosofía especulativa de la religión*. La arbitrariedad de la especulación era la sombra del cuerpo numinoso de la arbitrariedad (R)real.

La actividad de esta filosofía de la religión es un ejercicio de crítica. Su crítica consiste en una traducción del elemento crítico tácito en el discurso de la religión; se trata de *making it explicit*. La inversión no es sólo especulativa, sino también mitológica. A la mitología cristiana las imágenes se le escapan de las manos y hace de su adoración la entronización de cosas reales, de fetiches. Una forma de identidad entre la religión y la filosofía es la premisa elemental de Feuerbach. Al final de cuentas, ambas son formas de conciencia. La identidad formal es una identidad material porque es un mismo sujeto quien en filosofía es el ser pensante, y quien en la religión es un ser creyente. Esta identidad también es una identificación objetiva. Las imágenes numinosas de la creencia religiosa también son la forma de expresiones ideales, conceptuales. Cada religión es una forma, una modalidad de pensamiento (Ibídem, p. 7). Se postula una relación esencial entre la reflexión y los objetos de la religión. **No es que la religión ocluya en su interior su propio nexo conceptual, sino que la teología, esto es, la propia conciencia crítica sobre la religión, es la que con su forma de conciencia disuelve en el concepto la vinculación ideal.**

*Los misterios sobrenaturales de la religión son verdades conceptuales, naturales* del sujeto humano y de su proceso vivo de formación (Ibídem, p. 9). Se ha ex-puesto la unidad de la religión y la filosofía como identidad, en el seno de la identidad misma; pero ahora es menester explicar la diferencia entre una y la otra para conocer la nota esencial. Dios, el objeto básico de la religión, como Dios, es un ser personal. La esencia dramática de la religión es su diferencia radical con la filosofía, es su esencia prosopopéyica. La persona de Dios es el Dios personal, la prosopopeya de Dios es su imagen y la imagen de Dios es la imagen de Dios como persona. El Dios personal es la persona de Dios, y esta prosopopeya es el fetiche, la cosa de la religión (Ibídem, p. 9).

No existe una metáfora más perfecta en la idea de Dios que su imagen. Por eso la metáfora es el tropo de los tropos, es el giro que gira sobre el giro que gira girando a girar. Según Breton la mejor de las metáforas es aquella que compara algo con su máximo opuesto. Un Dios con su imagen, la imagen de Dios, Dios personificado en su imagen es una contradicción en los términos. Frente a la filosofía, la imagen es la nota esencial de la religión. La Religión es la conciencia de un Dios infinito; pero la religión ha diluido la sustancia de Dios, y la ha teñido de imagen. La imagen es una cosa. La imagen de la religión es la imaginación cósmica de Dios. La imagen del Dios personal es la imagen cosificada de la persona en el Dios personal. La imagen, la cosificación de la persona en la persona del Dios personal, la des-realización del fundamento incondicionado es la teología. La cosificación de la persona en la persona del Dios personal es la reificación de la subjetividad humana en la identidad de su fundamento incondicionado.

La traducción crítica, la reducción de la religión a la antropología filosófica, no opera una sublimación conceptual de la imaginación religiosa, pero tampoco consecuenta la tradición mitológica de reificación. En su sentido crítico, afirmativo, la traducción tratará la inversión del fundamento re-producido en la imagen religiosa, como una *patología psíquica*: la formación de una crisis en la identidad del fundamento incondicionado. La crítica del objeto no es el objeto de la crítica. El objeto de la crítica no es la reducción antropológica de la religión. Para Feuerbach, la crítica tiene un interés por lo clásico. **Este interés está en la ex-posición de la esencia del Cristianismo, en la esencia del Cristianismo como esencia de la religión, pero también, en la esencia clásica de la religión cristiana como la esencia más propia del Cristianismo.** El Cristianismo no únicamente es una forma de conciencia, sino también un modo del tiempo, una forma

clásica. La forma clásica del Cristianismo no es el *Cristianismo de hoy*, ni católico ni protestante. Su forma clásica es el *Cristianismo antiguo*. Este Cristianismo clásico es la novia de Cristo, una novia pobre, pero que tenía la medida de todo valor y de la felicidad en gozar el disfrute *de los secretos de un amor sobrenatural* (Ibídem, p.10).

Es menester que reconozcamos que aquello que inicialmente es el objeto del estudio feuerbachiano, en esencia, no lo es, o es lo secundario. El cristianismo moderno no es digno de una crítica filosófica, por el solo hecho de que en éste, la esencia ha quedado soterrada. Tampoco es necesario demostrar algo que ha sido ya un objeto de demostración con el desarrollo mismo del saber teológico general. Que la teología es antropología es un misterio develado por la teología misma. La teología es el dogma. La historia del dogma es la historia de la teología, pero esta historia es la historización del dogma de la teología, es la crítica de la teología y del dogma.

Debe parecernos extraño hallar una referencia explícita, más que una intertextualidad, al concepto de Estado de la filosofía hegeliana del Derecho. Marx comenzó su crítica ex-poniendo la inversión espectral de la Idea real sobre la sociedad civil, y Feuerbach nos remite en su prólogo a ***la infinita libertad y personalidad del mundo moderno que es la idea ética: el Estado*** (Ibídem, p.10). ***Esta infinita libertad y personalidad, el Estado moderno en cuanto tal, ha operado un apoderamiento — bemeistert— de la religión cristiana por medio de la teología.*** Esta *infinita libertad y personalidad*, el Estado como libertad sustancial y concreta, subsumió *el contenido — inhalt—* sobrenatural y sobrehumano del dogma cristiano, y lo naturalizó y antropomorfizó en la figura del Estado como figura personal. ***Para Feuerbach, el Estado no inmanentizó la trascendencia del contenido sobrenatural y sobrehumano, sino antropomorfizó la imagen del Dios personal, de la persona de Dios, en el Dios-persona.***

El Estado es el Dios-mortal, es el Leviathan. La enajenación invierte la esencia del ser; pero no invierte el ser de la esencia. Esta *infinita libertad y personalidad*, este Dios-persona naturalizado y antropomórfico, con su inversión, no clausura el elemento prístino de la esencia del *Cristianismo antiguo*. La perseverancia de este Cristianismo persiste en la existencia de su esencia como un ***espectro. El elemento prístino del Cristianismo no es su contenido, sino su esencia sobrehumana y sobrenatural.*** Esta esencia ocluida sobre sí y perseverante aun en su forma espectral es la esencia del Cristianismo primitivo, de la comunidad cristiana primitiva. Este espectro *recorre la conciencia de los hombres* (Ibídem, p. 11). *La indecisión humana y la falta de carácter* los hace conformarse con aquella forma espectral en que existe la esencia.

Sin embargo, el espectro de la esencia es el otro de su otro, es el espectro de otro espectro. ¿Qué es este otro espectro del espectro? Es el espectro moderno, el espectro de la Teología política. Sólo que ese espectro guarda para sí una forma cósmica que no tiene nada que ver con la esencia, y mucho menos, con el fundamento. Aun en nuestro tiempo y en la forma moderna de la presentación religiosa, la religión, en particular el Cristianismo, conserva algo de la *esencia original* (Ibídem, p. 11) que nos ***religa*** a la ***fundación del fundamento de la vida comunitaria.*** El espectro moderno ha nacido de la des-realización de la esencia original del fundamento. ***El espectro de la esencia original revela en su debilidad que el cristianismo antiguo es el anti-Leviatán.***

El primer objetivo es revisar por qué el Cristianismo es la esencia de la religión, la religión en identidad consigo misma, la religión como tautología o la religión como retorno. Cuál es la esencia del Cristianismo, tal que coincide con la esencia de la religión, para



finalmente descubrir a través de este rodeo dentro del rodeo mismo, el sentido general de la analogía con la verdadera democracia.

El Cristianismo es la religión como esencia, es lo universal como particular, es lo singular concreto. La religión en el Cristianismo es la esencia de la religión. El punto de partida de la crítica terapéutica feuerbachiana es la triple distinción entre el Dios para la religión, la teología y la filosofía. Dios en su identidad consigo mismo no es por sí mismo objeto de la religión y de su experiencia de vida. Dios como tautología es sólo un postulado teórico de la religión; pero no es un postulado que informe la experiencia de la conciencia religiosa. La religión es una forma de la autoconciencia que no lleva en su concepto la conciencia de la absoluta limitación y nulidad de la subjetividad humana frente a la presencia numinosa de lo santo en Dios.

Si algo es discernible en la religión, y especialmente en el Cristianismo, **es el comportamiento sustancial de la religión**, en esta forma de conciencia, **hacia la subjetividad humana**. La religión es una forma de conciencia con un *plus* determinado. **Este plus es el modo o la forma sustancial y concreta bajo la cual el sujeto humano se define en la autoconciencia religiosa**. El Dios de la religión es distinto del Dios que habita en la abstracción de la igualdad consigo mismo. Por tanto, la fe no puede nunca estar ligada a Dios como Dios; sino la fe en Dios es ya una fe en el sujeto humano mismo.

La religión arranca a partir de la negación taxativa de la nulidad del ser de la subjetividad humana, **para arrancar de la raíz del corazón humano mismo la nulidad de su ser como definición de su ser humano real**, efectivo. **La religión y la forma de su experiencia vital es producto del acto de objetivación del sujeto humano como sujeto consciente de su ser y de su realidad**. Como modo de formación, la religión únicamente considera en su concepto los modos de ser que **afirman con su realización el ser afirmativo y sustancial, la autonomía como la libertad del sujeto humano** en su proceso de formación. **Quien quiera entender entenderá que negar al hombre significa negar la religión**, (Op. Cit. p. 56, p. 1971) **porque la religión no es una vacía abstracción tautológica**, como Dios igual a Dios, **y sí la forma de una experiencia de la autoconciencia esencial en el proceso de afirmación y formación de la subjetividad humana**.

**La perspectiva de Feuerbach es crítica y nada ingenua. La religión es esta forma de la autoconciencia humana donde se afirma y se asegura la afirmación de la esencia de la subjetividad humana en su proceso de auto-apropiación**. Aun así, el aseguramiento de la afirmación, o las garantías que la religión ofrece como forma de formación consciente y crítica son, desde luego, limitadas, por ser contradictorias. Dios es el objeto esencial de la religión, y ésta tiene por objeto la afirmación de Dios. Aquí se opera el deslinde conceptual y crítico. Se trata únicamente de una dislocación apariencial, fenoménica; mas no de una escisión ontológica efectiva que afecte la relación. **Dios, como ser-ahí, en el plano fenomenológico de su aparición, es el ser cuyo ser se afirma en la afirmación del objeto de la religión. El Cristianismo es la religión que ha descubierto del fondo de la religión que la existencia de Dios goza de una esencia radicalmente humana**. Así, pues, existe una vinculación interior, conceptual y esencial, entre la subjetividad humana y el concepto realizado de Dios en el Cristianismo como esencia del concepto de religión; o de otro modo, *¿cómo podría tener un interés marcado —el sujeto humano—<sup>108</sup> en su existencia —la de Dios— si su propia esencia no tomara parte de ella?* [...]. A la interrogación Feuerbach responde: *No, amigo; donde tú pones a Dios debes poner también a la humanidad*. (Ibíd., p. 57).

---

<sup>108</sup> Agregado nuestro.

Tenemos que comprender que el **concepto feuerbachiano de crítica a la religión** es la **articulación** de la **idea desarrollada de razón práctica**, como unidad interna y esencial del **principio del Cristianismo y el principio de la subjetividad** a la manera de un único postulado de racionalidad práctica. Feuerbach marca muy bien el pasaje del **espíritu teórico al espíritu práctico** tal y como esta transición se operó en su desenvolvimiento histórico efectivo. **La crítica ha dejado ver cómo el concepto de Dios en el Cristianismo es el concepto de la esencia propia de la inteligencia.** A este **Dios como esencia de la inteligencia**, además debe probársele en la experiencia religiosa cristiana el tránsito necesario y conceptual hacia el espíritu práctico. De hecho, Feuerbach nos lleva a la derivación de que el Cristianismo, en su experiencia, ha operado el tránsito entre ambos comportamientos espirituales, a través de la unificación del espíritu teórico en la interioridad del espíritu práctico. No solamente hablamos de una voluntad consciente, que quiere sus objetivos realizados y actualizados y verse reflejada en ellos, sino se trata de una voluntad cuya realidad efectiva inmanente es racional porque es la realización de la razón, de un mundo y un programa político y filosófico de actualización de una forma de realización civilizatoria de lo real: la modernidad.

Hasta este punto hemos sido bastante abstractos con nuestro análisis, sin embargo, es aquí donde Feuerbach comienza a atar los nudos de la urdimbre argumental que está desarrollando. Nuestro punto de partida ha sido la aceptación de la naturaleza alegórica, incluso de una clase de metaforología con la que nuestro autor de la *Esencia*, pertrecha la totalidad de sus argumentaciones. **La experiencia de la conciencia religiosa cristiana revela que el Dios cristiano es, además de la esencia de la inteligencia puesta en otro como otro, la esencia moral o de la ley moral, pero tal como esta esencia está re-presentada en la religión cristiana como esencia de la religión.**

Feuerbach es preciso con lo que quiere decirnos. ¿Qué significado connota que Dios sea la esencia propia de la moral o de la ley moral en el lenguaje de la crítica religiosa? Un Dios que es la esencia de la inteligencia es aquel Dios que no hace diferencia en menoscabo de ninguno de los entes del ser. Un Dios así es la deidad del panteísmo o del naturalismo. **Por oposición, la determinación esencial del Cristianismo, y la determinación interna que conecta al Cristianismo con la esencia más propia del concepto de religión es que ha develado en el fondo oscuro de la religión la determinación divina, incondicionada, absoluta del sujeto humano del fondo mismo de la subjetividad humana.** El Dios del Cristianismo es en la experiencia de la conciencia religiosa un ser cuya sustancia es *antropo-teística* (Ibídem, p. 57). **En esta experiencia religiosa, no sucede que el sujeto humano tenga un comportamiento sustancial hacia Dios, sino es Dios, en su concepto, quien tiene un comportamiento sustancial hacia el sujeto humano.**

**El Dios del cristianismo es un ser antropo-teístico por cuanto la experiencia de la conciencia cristiana ha develado en su interioridad la divinidad absoluta, el ser incondicionado del ser del sujeto humano. Este comportamiento sustancial es un comportamiento de sí a sí, pues esta disposición o esta manera reflexiva y sustancial de ser en la afirmación del sí está definido por el cariz incondicionado del sujeto humanos hacia su propio fundamento de vida social, humano y comunitario, revelado en sí hacia la totalidad.**

Este comportamiento sustancial es *el amor exclusivo del hombre hacia sí mismo, la afirmación exclusiva del ser humano y esto del ser subjetivamente* (Ibídem, p. 57). Como hemos señalado algunas líneas arriba, Feuerbach definió el principio hegeliano de la subjetividad y el principio del Cristianismo en la unidad sintética de un único principio

político normativo. En un momento aclararemos específicamente a lo que nos referimos. Jamás Feuerbach tuvo contacto con los escritos de juventud de Hegel, con toda esa gama teológico-especulativa de crítica filosófico-política normativa. Curiosamente Feuerbach volvió sobre los pasos teológico-especulativos del Hegel de juventud, pero conquistando una radicalidad esencial en torno a la cosa del nexo entre el sujeto y la comunidad, como explicación del núcleo del lugar de lo infinito en la finitud justo en el proceso de formación y totalización de lo real.

Veamos paso a paso la argumentación de Feuerbach para poner las bases del mirador que queremos construir en torno al tema. La religión como experiencia de la conciencia debe comportar un elemento que satisfaga la necesidad esencial de la subjetividad humana. Esto que satisface la religión, y que ninguna otra experiencia lo hace según la determinación religiosa, es una definición propia y esencial del concepto de religión. La religión cristiana es la revelación más acabada de esta determinación y de su satisfacción. Esta determinación que apenas señalamos, y que la religión cristiana satisface en su especificidad particular, pero que lo hace como esencia de la religión, es la re-presentación religiosa de la **perfección moral** (Ibídem, p. 58).

Es este tópico de la *perfección moral* el que nos abre el acceso a la síntesis del principio del Cristianismo y el de la subjetividad en la clave con la cual Feuerbach, y en sentido amplio, el neohegelianismo de izquierda lo desarrollaron.

En el concepto de lo divino se considera esencial que Dios sea la idea desarrollada de la perfección moral. En Dios se unifica la realidad de la moral, o de la ley moral como perfección en la idea desarrollada y en la realización de esa idea en una personificación. **Dios, como personificación absoluta de la ley moral y de la perfección moral, no es sino la prosopopeya de la esencia moral que es el ser absoluto e incondicionado del sujeto humano.** La ley moral, puesta en la personificación como ser absoluto y personal es la **esencia moral absoluta del hombre, pues esta esencia moral es la esencia del hombre** (Ibídem, p. 58). La ley moral, o la perfección moral puesta como absoluto en la prosopopeya de una persona divina es el ser absoluto del ser humano como un ser ajeno a su subjetividad. En una forma especial de la experiencia religiosa, la conciencia de la perfección moral de Dios es, en la reflexión de la determinación, **la autoconciencia de la invalidez de la moral humana, de la anulación del valor de la subjetividad humana como eje de realización de lo real, y de manera central, es la autoconciencia del desafuero de nuestra agencia moral como valor y un poder subjetivo.**

**La perfección moral del ser divino que ejecuta ese desafuero contra el valor y la agencia moral de la subjetividad humana se hace presente como una ley moral para ese sujeto.** Feuerbach juzga la cosa en sus justos términos. La perfección moral, como la ley moral es para la razón práctica una **cosa de la voluntad. La perfección moral es una perfección de la voluntad.** La perfección como determinación de la moral es la perfección como determinación y postulado de la voluntad. **La perfección de la voluntad es la voluntad perfecta, y ésta, en su determinación, es la perfección de la voluntad como una voluntad idéntica a la ley moral.** Sólo la voluntad es perfecta cuando tiene por fuero el poder poner su propia ley moral.

Sin embargo, la identidad de la voluntad con la ley moral y la voluntad como el fuero para instituir un orden o un mundo moral son dos cosas resultado de una determinación previa de la voluntad. La perfección de la voluntad como determinación es el resultado de la autodeterminación de la voluntad. Esta perfección es la voluntad como autodeterminación, y por tanto, la mayor perfección de la voluntad no es ni la identidad con la ley moral, ni el poder poner un orden como un mundo moral, sino el poder de la

voluntad de ser sí misma objeto de su propia realización en todo el proceso y bajo todos los momentos. **La perfección de la voluntad, su autodeterminación, se define porque la voluntad es objeto de la propia voluntad, es la voluntad que es un deber para la voluntad, o la voluntad que es la determinación en el proceso de formación y autoformación de la subjetividad humana racional** (ibídem, p. 58).

En su juventud Hegel había tematizado esta misma cuestión. La experiencia de la conciencia religiosa cristiana pone a la ley moral y a la formación de la voluntad del sujeto en tensión, en oposición consigo mismo. **La idea desarrollada de la perfección moral se corporiza en la personificación del ser moralmente perfecto.** La perfección moral, como idea desarrollada de la ley moral y de la voluntad, puesta como persona en Dios en cuanto ser personal, tiende un vacío de abstracción entre la ley moral y la perfección moral, y la voluntad como agencia del sujeto moral y político. **Este concepto de la perfección moral es una idea práctica que mueve a la acción y al perfeccionamiento moral, pero frente al vaciamiento operado por la abstracción entre el sujeto moral y la ley moral, se opera un proceso de anulación y desafuero del sujeto de la voluntad.** La ley moral es un engendro del deber que declara con su afirmación la anulación del sujeto de la voluntad declarando su nulidad moral. **El deber no es producto de mi ser, sino de la negación de mi ser, y la negación del ser moral y político de la subjetividad humana es la afirmación del deber ser de la perfección moral como abstracción que llena ese vaciamiento.** Esta es una forma de la experiencia religiosa, de la abstracción y el vaciamiento de legitimidad moral de esa experiencia que define el proceso efectivo de enajenación.

Citemos a Feuerbach para ubicar el problema en un fragmento: *Y esta discrepancia es en la religión tanto más penosa y tanto más terrible por cuanto **opone al hombre su propio ser, como si fuera otro y además como si fuera un ser personal, como un ser que odia y que maldice a los pecadores excluyéndoles de su gracia y de la fuente de toda salvación y felicidad*** (Ibídem, p. 58)<sup>109</sup>. Dejemos que nuestro filósofo, autor de la *Esencia*, nos conteste, para luego intervenir en su respuesta: *sólo **convirtiendo el amor y el corazón en la conciencia del poder y de la verdad, considerando el ser Divino no ya como una ley, como un ser moral, o un ser intelectual, sino más bien como un ser amante y cordial y que subjetivamente sea también humano*** (Ibídem, p. 59)<sup>110</sup>.

Ora, el vaciamiento que media entre la ley moral y la voluntad humana, el vaciamiento de la perfección de la voluntad humana como voluntad, su anulación por una especie de invalidez frente a la ley moral, una ley ajena, abstracta y no humana, localizada en el depósito de un Dios personal arbitrario, trastoca de manera taxativa y radical la definición de la agencia racional, moral y política de la subjetividad humana. El propio Feuerbach acusa que este **vaciamiento** deriva en la **oposición ontológica del sujeto humano frente a su propio ser**. Preguntémosnos pues, cuál es este ser constitutivo de la subjetividad humana que el vaciamiento de ley moral y la abstracción del deber y de la moralidad le enfrenta, y orientemos la respuesta de Feuerbach al tema de la razón práctica, que es nuestro interés principal.

**Este ser constitutivo de la subjetividad humana que se le hace presente bajo la forma de la oposición frente a la ley moral junto al vaciamiento de la voluntad, con la anulación de la perfección de la voluntad tras la invalidez de su naturaleza humana, subjetiva y libre, es la razón práctica como ser constitutivo de la subjetividad humana: la libertad humana racional.** Aunque echa mano de categorías

---

<sup>109</sup> Énfasis nuestro.

<sup>110</sup> Énfasis nuestro.

que pertenecen propiamente al romanticismo alemán, —cosa que Hegel también hizo en su momento— son estos conceptos los que permiten desarrollar la crítica contra la teología política presente en el personalismo, las teorías de la soberanía de su tiempo, y aun la filosofía de derecho del maestro. Retomemos una de las preguntas de este filósofo neohegeliano, y preguntémonos luego, ¿cómo hizo Feuerbach para quitarle al *pecado* — la imperfección de la voluntad humana de cara a la trascendencia de la abstracción de la ley y de la moralidad— su agujón mortífero? (Ibídem, p. 59).

La única manera en que se puede vencer y disolver la **abstracción de la ley moral**, y cumplir con el programa político y moral de la razón práctica es **vaciar el vaciamiento** de esta forma de moralidad, abolir la osificación de la moral en la **personalidad abstracta de la autoridad** y realizar, esto es, **hacer actual la perfección de la voluntad como fuente de la razón práctica**. Si analizamos la respuesta de Feuerbach previamente anotada, su concepto de razón práctica está definido por la conversión del *corazón* y del *amor* en la conciencia, o mejor dicho, en la autoconciencia, y que esos dos elementos de la razón práctica sintetizados en la voluntad son el **poder y la verdad**.

Este es el concepto feuerbachiano de razón práctica. Recordemos que el ser divino era el concepto de la perfección moral, de la ley moral perfecta puesta en la persona del Dios moral y de la ley moral. Este Dios moral o esta personalidad absoluta de la moral puesta como un ser ajeno a la actividad consciente y crítica de la subjetividad humana debe ser disuelto en su ajenidad, porque esa perfección moral, ese poder moral de la ley es ya de por sí el poder y la verdad actualizada que desarrolla el concepto y la idea de la agencia moral y política de la subjetividad humana. **El ser divino es el ser interior, el ser absoluto como la cualidad incondicionada de la subjetividad humana es su cualidad subjetiva como razón práctica del sujeto humano. La perfección moral es la perfección moral de la voluntad, y la perfección moral de ella es el poder consciente de la voluntad de ser ella misma objeto de su realización en todos sus momentos de formación y actualización de su ser. La perfección moral que era la perfección de otro ser ajeno a la subjetividad humana, no es sino la perfección moral que define a la voluntad como la razón práctica para subsumir la ley moral como su ley moral, poner las bases de la legitimidad de la ley que la propia voluntad racional ha creado.** En síntesis, la perfección moral que define a la voluntad es esta **conciencia del poder y la verdad** que actualiza su ser práctico como voluntad racional que es fundamento de un mundo como un orden moral y político como autodeterminación de la voluntad racional.

Feuerbach aclara la cuestión más detenidamente. El amor es este concepto de la razón práctica que permite comprender la disolución de toda forma de trascendencia en la creación de un orden moral y político en el concepto de la voluntad racional. El amor, por tanto, es un concepto radicalmente opuesto a las formas bajo las cuales, aun dentro de hegelianismo, se presentaba y se desarrollaba la teología política de la vida estatal. **Es un concepto de razón práctica y de voluntad que abreva los elementos fundamentales para una justificación normativa de cierto elemento crítico en el seno de la sociedad civil, como sujeto efectivo, racional y real de la vida política, social y comunitaria.** Es este concepto del amor ex-puesto en la *Esencia*, la categoría de la crítica al programa hegeliano de actualización racional de la modernidad, y la postulación crítica de un programa de modernidad fundado en la radicalidad de la unificación entre la subjetividad humana y el ciudadano. Este concepto de amor ex-pone el fundamento de vida comunitario, es decir, la razón práctica que **es la conciencia del poder y la verdad de la comunidad para-sí.**

Según Fierbach, el amor es una forma de la unificación, es un vínculo de la realidad y de su proceso de formación. El amor es la vinculación que efectúa la mediación entre el ser incondicionado de lo divino y el ser condicionado de lo humano; es la disolución de la trascendencia entre la perfección del ser divino y la imperfección del ser humano; es el vínculo que media interiormente entre lo general y lo particular; y finalmente, el amor es la vinculación interna *entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano* (Ibídem, p.59). Pero tengamos mucho cuidado con no confundir el orden de realidad al que este autor se está refiriendo. El amor, como concepto de la razón práctica no opera en la trascendencia, sino en la inmanencia, y es por esta localización óptima que resulta ser esencial para la crítica de la teología política, en el seno de su revaloración del legado cristiano, y en la creación de un marco normativo de producción de nuevos sujetos políticos frente y contra la esfera estatal. Fue por esto que terminó siendo la mayor influencia del filósofo de juventud redactor de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*.

El amor es esta vinculación porque es este proceso de formación de la razón práctica en su mismo acto de abolición de toda trascendencia de la ley, de la perfección moral, y de la misma voluntad en tanto principio racional de la modernidad y su proceso de totalización de lo real. **El amor es el vínculo debido a que éste es el principio de vida comunitario revelado como el ser mismo o como la segunda naturaleza de la subjetividad humana. La religión es una forma de conciencia; de manera precisa, es una modalidad esencial de la autoconciencia humana. El análisis de la crítica religiosa, de esta ex-posición consciente de esta forma de conciencia, deduce la dimensión normativa inscrita en el núcleo del cristianismo como religión, y en cuanto religión, como forma de la autoconciencia.** La crítica es la ex-posición, y como operación crítica, la develación de esta dimensión normativa que es el amor. **El amor es la conciencia del poder y la verdad porque el amor es el poder y la verdad actualizada y vuelta consciente de que la subjetividad humana es, dentro del orden moral y político, el fundamento incondicionado de ese orden, debido a que es el creador y formador de ese orden como su propia ley moral.**

No se ha explorado de manera sistemática la manera en que Feuerbach desarrolla el concepto de razón práctica a partir de la unidad sintética del principio del Cristianismo y el principio de la subjetividad. Como hemos estudiado de manera previa, hasta hace muy poco tiempo se han destacado las líneas de influencia de Hegel en Feuerbach, la formación de la izquierda neohegeliana en el interior de esa influencia teórico-práctica y el emplazamiento de un debate estructural en el pensamiento clásico alemán acerca del personalismo, la soberanía, la razón práctica y el derecho. No se necesita mucho para poder notar la impronta del concepto de razón práctica, tal y como llegó a su máximo despliegue en Feuerbach, en especial, en su *Esencia del Cristianismo*.

La primera parte del texto aborda la *esencia verdadera o sea antropológica de la religión*. Feuerbach nunca retrocedió sobre los pasos de la filosofía clásica alemana en torno a la cuestión. Nos referimos a que no retornó a la noción iusnaturalista de la razón instrumental como prudencia racional o práctica. Feuerbach toma como fundamento la unidad hegeliana entre razón y voluntad. Para Feuerbach, una voluntad que no es en su concepto la actualización racional, esencial del propio concepto de razón como razón práctica no realiza el propio concepto de voluntad ni de razón, o sea, no es la actualización de la razón práctica, como unidad de voluntad y racionalidad. Una visión analítica de los tres primeros capítulos verifica nuestra tesis. El primer capítulo de la primera parte antes nombrada, y que nosotros hemos revisado, es sobre *Dios, la esencia de la inteligencia*. Aquí Feuerbach, con base en su analítica crítico-antropológica deduce que Dios, como la inteligencia, no es sino la razón humana como fundamento incondicionado de inteligibilidad de lo real y como momento esencial de estructuración y

totalización humana de lo real. El segundo capítulo que justo estamos abordando versa sobre *Dios como esencia moral o ley moral*, aborda la voluntad pero desde la posición de la unidad entre razón y actividad humana como razón práctica. La voluntad racional es precisamente el principio de la subjetividad racional moderna; el principio de la modernidad, o el principio del Cristianismo. Su radicalidad se define por la pretensión inmanentista de su postulado, es decir, por la determinación en la finitud de la infinitud incondicionada del fundamento de vida comunitario como conciencia y verdad de su poder efectivo.

**El amor es la conciencia del poder y la verdad de que el ser absoluto e incondicionado, el ser divino del ser divino, es subjetivamente humano, es la conciencia del poder y la verdad, la inteligencia como realidad efectiva del ser absoluto e incondicionado que tiene por poder, el poder poner como ser moral la ley moral, que tiene por poder, el poder poner un ordenamiento normativo como un mundo moral, cuya ley moral es su ser moral, su subjetividad moral y su agencia como la inherencia de su ser, su agencia moral, política y racional como ley de su ser y ser objetivo y legitimidad de su ley.**

**En la forma de la autoconciencia religiosa, o en el cristianismo como experiencia de la autoconciencia, el amor es la inteligencia de la realidad efectiva del fundamento de vida humano y comunitario.** La subjetividad se reconcilia con la interioridad esencial de su ser moral y político por la conciencia del amor. El Cristianismo es precisamente esta reconciliación por el amor y por la conciencia en él de la subjetividad humana con Dios. **Esta reconciliación significa que, la ley que venía enfrentándosele en oposición a su ser como una ley abstracta producto del vaciamiento de la positividad del orden moral, por el amor, la subjetividad humana se reconcilia con el ser divino de su ser. Este ser divino criticado y vuelto consciente en la autoconciencia de la experiencia vital es el ser infinito brotado del ser infinito de la esencia infinita del ser finito.**

No confundamos los términos, porque la teología en Feuerbach es teología política, y esta teología es crítica a la teología política. La conciencia del amor que reconcilia la escisión del mundo moral con el ser y la subjetividad del ser humano como un orden moral y político producto de su autodeterminación racional no implica que la subjetividad humana reconcilie su ser humano con su ser divino. La reconciliación de su ser humano con su ser divino es la reconciliación de su ser humano con el ser infinito de su ser humano; como, en cuanto y por cuanto es humano. **El amor es la conciencia del poder y la verdad de que el ser del ser humano es un ser incondicionado y absoluto.** Aquí el amor es reconciliación por cuanto es conciencia, y es conciliación por cuanto es reconocimiento.

Precisemos más el concepto del amor como fundamento racional de vida comunitaria. La formulación del principio del Cristianismo, que Dios es amor, o el dogma cristiano de la encarnación, *pues, la unión del ser divino con el ser humano recién aquí adquiere importancia especulativa* (Ibídem, p. 66). El interés del momento especulativo se define por la comprensión en el concepto de la voluntad que se tiene a sí misma como objeto de su propia realización, como la realización del ser infinito en el ser finito de la voluntad, y por tanto, como la actualización de la voluntad, de su ser infinito en su ser finito, del ser infinito como la conciencia del poder y la verdad de la voluntad humana racional.

Feuerbach comprendió a la perfección el debate clásico alemán en torno al vínculo interno entre Dios, la moral y el mundo político. Dios es la perfección moral, la ley moral y su sanción en la constitución e institución de un orden moral y político, infinito, extraño y

ajeno a la finitud humana y su agencia. Dios es la impronta de la escisión kantiana entre un mundo sensible y uno inteligible. La noumenicidad de la libertad y de la comunidad humana racional tiene en la idea regulativa de Dios su condición. **El Cristianismo devela como forma de la autoconciencia esencial su relevancia especulativa en el proceso de formación y totalización humana de lo real.**

**El amor, y la crítica antropológica al misterio de la encarnación permiten la exposición del principio inmanente de la vida comunitaria, y la abolición de toda teología-política. Para Feuerbach, el amor es la inteligencia del concepto de la realidad efectiva, de lo infinito como proceso racional inmanente. En el amor el sujeto humano se reconcilia con la sí misma infinita de su ser.** Primero Dios aparecía enfrentado a la subjetividad humana como un ser poseedor de la ley y la perfección morales; sin embargo, en la conciencia del amor como sí misma de su ser, el sujeto humano se reconcilia con Dios, que es sino su propio ser, su ser infinito racionalmente autoproducido como un orden moral, un mundo ético y político en su proceso de formación como voluntad racional.

Veamos el resultado del análisis neohegeliano en la *Esencia del Cristianismo* sobre el misterio de la encarnación y su trascendencia para el interés especulativo. Todo el tema gira en torno a dos definiciones matriciales, una de la doctrina cristiana, y la otra de la interpretación feuerbachiana. La primera versa sobre que *Dios es amor*, y la segunda, afirma que *el amor es Dios mismo y fuera del amor no hay Dios*. La conciencia de que por amor, por un acto de amor, Dios ha devenido un ser humano, que por amor su ser infinito se ha hecho carne y sangre humana, es el secreto de la encarnación.

Este secreto guarda para-sí a la encarnación como un misterio de la revelación. La crítica abre de su oclusión al misterio y devela el sentido especulativo, humano, racional y práctico de su secreto soterrado. **Dios se ha hecho humano no por amor divino hacia la subjetividad humana, sino debido a que Dios es una naturaleza humana que ama humanamente al ser humano. Dios, no como Dios se ha hecho humano, sino Dios como humano se ha vuelto un ser subjetivamente humano. La conversión en ser humano de Dios es de manera especulativa la conversión divina del ser humano. Pero la conversión no es un acto de transustanciación o de transfiguración, sino aquí la conversión en ser humano de Dios es a la luz del concepto especulativo la reconciliación del ser humano con su ser divino** (ibídem, p.62).

El secreto ocluido en el misterio de la encarnación es el amor. ¿Cuál es el sentido especulativo del misterio de la encarnación, o que Dios es amor? Recordemos nuestra discusión sobre el predicado, la objetivación y la determinación esencial del predicado en el proceso de formación y autodeterminación racional de la voluntad. El tono de la interrogación especulativa es si en el juicio Dios es amor, la relación entre Dios como sujeto y amor como predicado es una relación esencial, de interioridad conceptual, y por tanto, de necesidad intrínseca. La apariencia es que el amor en Dios es una mera determinación, un modo de ser, aunque sí esencial, de la personalidad divina. Por más que sea esencial a la personalidad de Dios, el amor, en cuanto predicado es reductible a un simple accidente de la personalidad divina. En el extremo, si el amor es una determinación sin más de la subjetividad divina, de su ser como de sus sustancia, es decir, si el comportamiento de Dios hacia el amor no es sustancial, también en Dios puede predicarse la omnipotencia, y por ende, si Dios frente al amor es igual si es un Dios omnipotente, no existe diferencia de grado esencial alguna entre Dios y el demonio.

**El Cristianismo es justo esta experiencia de la autoconciencia humana donde es liberado de su oclusión el nexos esencial, conceptual y necesario entre Dios y el**



**amor con la comprensión racional del comportamiento sustancial de Dios hacia el amor.** En el Cristianismo el amor es sujeto, es la sustancia misma de Dios. Dios es amor, comporta el significado sustancial de lo que es Dios. Cuidado en este punto, este comportamiento de Dios hacia el amor no es de Dios como Dios; otra vez, Dios como tautología es semejante a Dios como Leviathán. El comportamiento de Dios hacia el amor, de otro modo lo mismo, el misterio de la encarnación, significa que *Dios no se ha hecho hombre a causa de sí mismo; es la angustia, la necesidad del hombre [...] la causa de la encarnación.* Empero, queda la pregunta, y bueno, ¿por qué? Pues, *Dios se ha hecho hombre por misericordia, luego ya en sí ya era un Dios humano antes de que se convirtiera en un hombre real* (Ibídem, p. 61). Reparemos en una cuestión central. Dios como Dios no es el ser divino del Dios es amor, porque el amor postulado en la definición es un amor sustancial, una fuerza determinada con su determinación.

Prestemos atención a lo que Feuerbach nos dice: *el amor fue lo que determinó en Dios a exteriorizar su divinidad* (ibídem, p. 63). El amor es el acto de objetivación, de poner la divinidad como otro. No es algún fundamento oscuro en Dios, sino el amor, el fundamento racional e incondicionado de su razón práctica, de su autodeterminación. Ese fondo oscuro es Dios, y no es Dios la fuente de la determinación racional de la voluntad, sino el amor, el fundamento incondicionado de la vida volitiva racional. El amor que es este fundamento de vida incondicionado como voluntad racional es una determinación determinada, es un amor con su determinación o su modo de ser. El modo de ser o la determinación del amor es que el postulado *Dios es amor* es el amor hacia la subjetividad humana.

El comportamiento sustancial del *Dios es amor* es el amor humano hacia la subjetividad humana. **El interés especulativo del misterio cristiano de la encarnación, el valor especulativo del Cristianismo como religión, y su valor como esencia de la religión en cuanto religión particular está constituido porque en la postulación de *Dios es amor* se registra el comportamiento sustancial de lo humano hacia lo humano mismo.** La perfección moral, la ley moral es el comportamiento humano sustancial hacia sí, el tenerse a sí como fundamento de la vida humana y comunitaria, como el fundamento humano, incondicionado y absoluto para-sí.

El texto cristiano *Dios es amor* cifra la actuosidad del fundamento incondicionado de vida, es la liberación y la reconciliación de la subjetividad humana con la propia fuente de su vida social y comunitaria. La materia especulativa condensada en el postulado *Dios es amor* es la liberación en cuanto actualización de la potencia de vida comunitaria en el fundamento propio de la subjetividad humana. Esta liberación de la potencia, este volver de lo potencial la actualidad efectiva de su concepto, es la liberación como la reconciliación, la develación del ser infinito de la finitud de su ser. *El amor [...] está por encima de la diferencia entre la personalidad divina y la humana,* argumenta Feuerbach. **Es este estar por encima de la diferencia la abolición positiva de la diferencia, de la exterioridad y ajenidad con que lo infinito se presenta a lo finito.** El amor está por encima de la diferencia porque es la dilución de la dureza con que la diferencia se presenta en la exterioridad de lo infinito frente a lo finito como ser-ahí. **El amor en el texto *Dios es amor* es el comportamiento sustancial de lo finito humano hacia lo infinito vivo en la subjetividad humana como su fundamento.**

El ser sustancial de lo humano es su ser sustancial infinito descubierto y ahondado en el gozo de su finitud. *Dios es amor* implica el amor como el fundamento infinito, lo divino como lo infinito subjetivamente, como praxis y actividad, una segunda naturaleza del ser humano. Así es, habíamos visto cómo el amor es la conciencia del poder y la

verdad, y ahora tenemos que concretar esa idea. **El amor es la conciencia del poder y la verdad actualizada, liberada y reconciliada de que el ser divino, la perfección moral y la ley como perfección ética es la inmanencia del ser subjetivo humano, es el ser de la subjetividad humana como ser infinito para-sí. Esta conciencia del poder y la verdad es la autoconciencia del poder y la verdad superior del amor sobre la divinidad. Esta superioridad es la supremacía del amor, del poder inmanente del poder infinito, la actualización de la verdad es la autotrascendencia de lo finito cuya inmanencia es su poder infinito como la verdad en acto de su ser** (Ibídem, p. 67).

**El Cristianismo es la religión como religión, la esencia religiosa como religión particular. Dios es amor es el texto eje de la religión como religión, y ésta es la columna vertebral del Cristianismo. El texto cristiano que forma su esencia y que es la forma de la esencia absoluta, en total, de la religión, concentra la relación esencial de la subjetividad humana consigo misma. En el texto se cifra la relación esencial del sujeto humano como una relación de sí a sí en la que la subjetividad humana retorna a su fundamento, retorna a sí, y estando en esa relación está consigo misma. Dios es amor es Dios es amor por la subjetividad humana. ¿Qué amo yo, pues, en Dios? Interroga Feuerbach (Ibídem, p. 67). En la experiencia de la conciencia religiosa, el sujeto ama la sustancia de Dios, su comportamiento sustancial hacia el sujeto humano. El sujeto humano ama a Dios, y su amor a Dios es la autenticidad del amor hacia la subjetividad humana. El amor del sujeto humano a Dios no es un acto que lo pierda en una dimensión trascendente, porque el amor a Dios es un amor que retorna a sí, que lo devuelve y reconcilia al fundamento. Esta es la clave del texto: *el amor es el corazón del hombre* (Ibídem, p. 68). No prestemos atención al continuo de la fraseología romántica en el discurso feuerbachiano. Hablar sobre el tema es una cuestión que nos distraería de nuestro propósito.**

Corazón es aquí la fuente, y el amor es el fundamento del sujeto humano. El acto transitivo del amor se define por la vinculación orgánica e interior que es el mismo amor como lazo entre el fundamento y lo fundamentado. El amor es el fundamento del sujeto humano, y el fundamento ama, transita como acto al objeto del amor humano que es otro ser humano, el amor al ser humano. En el amor amo al ser humano y en el fundamento el ser humano ama al amor. El amor es la relación de sí a sí del fundamento. No perdamos de vista que el fundamento no es un fondo oscuro alejado de la subjetividad humana. El sujeto humano es su fundamento, y por el amor, por su acto, el sujeto transita de sí a sí para retornar a sí a su fundamento. *Dios es el amor* versa el texto, el sujeto humano es el fundamento para el sujeto humano. *Dios es amor*, la esencia de Dios, es la esencia del sujeto humano. El comportamiento sustancial de Dios hacia la subjetividad humana es el comportamiento sustancial del sujeto humano hacia el sujeto humano (ibídem, p. 68).

La doctrina de las esencialidades es la develación de lo que la verdadera democracia es por sí. El Cristianismo es la religión particular que como particular es la esencia de la religión. El Cristianismo es la religión *κατ' ἐξοχήν*, por excelencia o por antonomasia, es la religión en identidad consigo misma. Es la esencia religiosa como la esencia de la religión. La analogía queda completada. La verdadera democracia —*wahren Demokratie*— es *κατ' ἐξοχήν* la esencia de la constitución política, de la *constitución de Estado* —*staatsVerfassung*. La verdadera democracia es la develación del comportamiento sustancial de la subjetividad humana para consigo mismo, de que ella es la conciencia del movimiento concebido que es el poder y la verdad de que la esencia

propia de la comunidad humana es su subjetividad, la libertad humana racional, el poder poner el fundamento de vida comunitario.

Feuerbach ha dado un paso decisivo hacia el frente. Con su crítica a la religión cristiana ha ex-puesto la esencia de su fundamento: que el Cristianismo es la religión del amor, y que el amor del Cristianismo es la consistencia misma del *hombre deificado* (Op. cit., p. 343, 1982). Marx ha avanzado a partir del paso decisivo de Feuerbach, y ha salido del discurso teológico político con la crítica del discurso teológico. La verdadera democracia es el hombre deificado, pero no en un sentido teológico, sino en su sentido humano, esencialmente político e inmanente. La verdadera democracia es el *hombre socializado —sozialisierte Mensch—*, esto es, la constitución política que tiene por principio y fundamento la realización ampliada de la sociabilidad de la subjetividad humana racional como el principio de relación sustancial del ser humano en la actualización del vínculo de sí a sí: el que el sujeto humano es un sujeto humano político, y que la inmanencia de su ser es el ser inmanente de su vida política y de su naturaleza, esto es, el concepto de su efectividad comunitaria.

## EPÍLOGO

### EL 18 BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE Y

### LA VERDADERA DEMOCRACIA

**E**mpecemos por una sinopsis básica de los acontecimientos. El 18 brumario narra el desarrollo de la historia que va del 24 de febrero de 1848 hasta el mes de diciembre del año de 1851. Este relato es la narración del desarrollo del golpe de estado. El relato es la narración del golpe de estado en su proceso de desarrollo. Marx expone 3 periodos del proceso histórico. El primero, que va del 24 de febrero, y que inicia con la caída de Felipe de Orleans, hasta el 4 de mayo de 1848; el segundo, que se abre con la institución de la constitución de la república burguesa, y que es propiamente la institución de la Asamblea Nacional Constituyente; y el tercero, que corre del 28 de mayo del 49 hasta la segunda edición del 18 brumario, esto es, el 2 de diciembre de 1851, día del golpe de estado de Napoleón “el pequeño.

En la primera etapa, la cancelación de la monarquía burguesa y la conformación de la república social es el prólogo de la revolución de febrero. Se instituye un gobierno provisional, pero ninguno de los actores de la revolución, en particular, el proletariado, se decide a determinar de modo real su posición en la constitución de la nueva república.

El objeto básico de esta revolución está en efectuar una re-forma electoral que amplíe las bases políticas para la dominación política y social de la burguesía. Oposición de la república social a la mera re-forma electoral, reestructuración de la correlación de fuerzas sociales y reagrupamiento de la burguesía francesa a través del apoyo de nuevos grupos políticos: campesinos y pequeña burguesía.

En el segundo periodo, al interior de las condiciones de vida de esta forma de realización civilizatoria de lo real sólo es posible un pasaje político de la dominación de la monarquía burguesa a la dominación de la república burguesa. ¿Qué significa esto? Pues que, en el seno de estas relaciones sociales de fuerza, el pasaje de la dominación política de un grupo de la burguesía sólo puede devenir en el pasaje de la dominación política de la burguesía en tanto que grupo. Esta segunda etapa se caracteriza por el régimen de la burguesía republicana o lo republicanos puros. Estos terminan sacando del gobierno provisional, tanto a pequeñoburgueses republicano demócratas, como a socialistas; particularmente a estos, después de la derrota de la insurrección de junio. El carácter oportunista y restaurador de esta fracción de la burguesía, nos referimos a los republicanos puros, se define porque este gobierno provisional y la Asamblea constituyente no emergió de su lucha intestina contra la monarquía de Felipe de Orleans, sino de la insurrección del *terremoto de junio* y su derrota. Por tanto, la emergencia de ese gobierno no está determinada por su cariz revolucionario, sino por su naturaleza profundamente contra-revolucionaria.

El tercer periodo inició con la elección de Luis Bonaparte como presidente de Francia. Es la disolución de la Asamblea Nacional Constituyente y del dominio de los republicanos puros o burgueses. Los republicanos puros instituyen la Asamblea Constituyente a través de la negación política de los republicanos demócratas pequeñoburgueses, como de la persecución y de la expulsión de los socialistas de la Constituyente. En este tercer periodo, la masa burguesa borbona y orleanista, los grandes propietarios de tierra, legitimistas y los aristócratas financieros y grandes industriales, respectivamente, desaforaron a los republicanos burgueses del propio seno de la república. Finalmente las correlaciones de fuerzas sociales llevaron al desenlace del 2 de diciembre, esto es, la reedición del 18 brumario, pero ahora, de Luis Bonaparte.

## Planteamiento del problema

El 18 brumario de Luis Bonaparte es la narración de la historia del golpe de Estado en Francia en el año de 1851. Esta narración ex-pone el estado de excepción que conllevó al golpe de Estado perpetrado por Bonaparte. Desde la óptica de Marx, ex-poner lo narrado en los hechos permite exhibir que lo que fácticamente es un estado de excepción, esto es, un golpe de Estado, no es una excepción sino la regla, y que la excepción es la regla constitutiva de una forma de realización de la vida social, de su proceso de formación, tanto de sus luchas como de su constitución: hablamos del Capital.

En el texto del 18 Brumario, narrar con el habla de los hechos es el acceso para la lengua de la realidad. Mientras los filósofos políticos previos se habían preguntado, de alguna u otra manera, por aspectos normativos y descriptivos de la relación entre gobierno, formas de gobierno y sociedad, la posición metodológica de Marx es básica desde el inicio. El análisis del 18 Brumario parte de una posición metodológica central, pues no importa aquella vinculación mencionada, sino cuál es la forma de gobierno idónea al interior de la forma de realización civilizatoria capitalista, y cómo esta interioridad entre el capital y su forma de constitución del gobierno, refleja la contradicción entre el propio capital y la forma de gobierno que el capital, como sujeto, pone y al mismo tiempo obstaculiza en su proceso de realización.

Para que planteemos mejor el problema del 18 Brumario, citaremos únicamente tres pasajes del texto que, en nuestra opinión, son centrales. En la pág. 311 de nuestra edición, Marx nos comenta lo siguiente:

“Pero si la caída de la república parlamentaria encierra ya en germen el triunfo de la revolución proletaria, su resultado inmediato, tangible era la victoria de Bonaparte sobre el parlamento, del poder ejecutivo sobre el poder legislativo, de la fuerza sin frases sobre la fuerza de las frases. En el parlamento, la nación elevaba la voluntad general a la ley, es decir, elevaba la ley de la clase dominante a su voluntad general. Ante el poder ejecutivo, —el parlamento— abdica de toda voluntad propia y se somete a los *dictados* de un poder extraño —ajeno, enajenado— de la *autoridad* —es decir, del parlamento, del pueblo, del soberano. El poder ejecutivo, por oposición al poder legislativo, expresa la heteronomía de la nación por oposición a su autonomía. Por tanto, Francia sólo parece escapar al *despotismo de una clase* para reincidir bajo el despotismo de un *individuo sin autoridad*. Y la lucha parece haber terminado en que todas las clases se postraron de hinojos, con igual impotencia, y con igual mutismo, entre la culata y el fusil”.

Sin adentrarnos todavía en el tema del gobierno, el gobierno y su definición, o la definición de una forma de gobierno, este tema tiene siempre implicaciones morales y políticas que definen no únicamente la relación del Estado y el gobierno, el Estado y los sujetos, sino esencialmente define y determina la relación entre el Estado y los ciudadanos, y como tal, define y determina la posición misma del ciudadano, del sujeto en cuanto sujeto, del sujeto en cuanto ciudadano, y del ciudadano en cuanto ciudadano. En términos lógico-abstractos, el gobierno y las formas de gobierno comportan problemas normativos en la tematización del nexo entre autonomía-gobierno-poder y heteronomía-gobierno-poder.

Una página adelante, en la 312, Marx señala contundentemente lo siguiente:

“Pero la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección al

poder ejecutivo, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas [...]"

Planteemos el problema elemental de todo este texto. Es muy común en Marx este modo de expresarse. ¿Qué significa llevar a la perfección al poder ejecutivo, frente y en oposición al desarrollo del poder parlamentario o legislativo?

Aceptemos que el poder ejecutivo es una determinación, y que como tal, es una determinación de la división de poderes. Es la división de poderes bajo una forma determinada, esto es, bajo la forma del poder ejecutivo. El poder ejecutivo, como determinación, debe ser la realización de dicha determinación. La determinación del poder ejecutivo es ejecutar la ley, dictar a partir de la ley, o que la ley que realiza la república parlamentaria sea ejecutada a través de la guía y la supervisión del gobierno, en su determinación del poder ejecutivo. La realización de una determinación siempre es la realización de esta determinación en su modo más perfecto, o la determinación debe realizarse a sí misma del modo más perfecto posible. La determinación puede ser pura y simple, pura y abstracta. Pero la determinación tiene su esencia y su esencia no es una tenencia, es una realización, es el resultado de un proceso, y como tal una realización determinada. La realización determinada, aun para la determinación pura y abstracta, es que la determinación se determine, que la determinación se vuelva la limitación de su determinación y sea una determinación determinada. La realización determinada de la determinación se define por la realización más perfecta de la determinación, o llevar la determinación a su determinación máxima, es decir, a la coincidencia de la determinación con su esencia, con su esencia determinada, y por tanto, a la realización de la coincidencia entre la determinación y su esencia, o la coincidencia de la realización de la determinación a su esencia, esto es, a la realización perfecta de su determinación o a la realización más perfecta de ella que es, al unísono, la realización más perfecta de su esencia. Ahora bien, el poder ejecutivo es ejecutivo porque ejecuta o dicta. Hemos aceptado que la realización de una determinación siempre es la realización de toda determinación en su modo más perfecto, o la determinación debe realizarse a sí misma del modo más perfecto posible. La determinación del poder ejecutivo es ejecutar la ley y dictarla. La realización más perfecta del poder ejecutivo es la realización de su esencia ejecutiva o la esencia de dictar la ley. Luego, el poder ejecutivo es, y siempre tiende a ser la realización más perfecta del poder que ejecuta. El poder que ejecuta es en su realización más alta y perfecta el poder dictatorial, o el poder dictatorial es la realización más perfecta de la ejecución del poder, y por tanto, el poder dictatorial es la determinación exhibida y expuesta del poder ejecutivo, en contraposición al poder parlamentario.

He aquí el problema. Marx inicia el 18 brumario con un posicionamiento frente a dos posturas en torno al tema. Víctor Hugo ha hecho un análisis libresco con una cultura libresca, y no política, del golpe de Estado, y por tanto, ha visto el golpe de Estado como el acto individual de un sujeto individual, y como tal, ha dejado de lado la relación de conjunto. Proudhon se ha encargado de exponer el golpe de Estado como el resultado de un proceso histórico en desarrollo, pero su objetivismo histórico ha terminado por hacer apología del golpe, coronando a Bonaparte como un héroe, y por tanto, su objetivismo termina en el mismo subjetivismo abstracto de Víctor Hugo. El objetivo de Marx, frente a estas dos posturas y en contra-posición a ellas es exponer el juego de la lucha de clases, es decir, el juego de la formación de los sujetos sociales, sus relaciones y oposiciones contradictorias, tanto su proceso de formación en esta lucha como su proceso de des-realización en cuanto sujetos de clase y en cuanto sujetos de estas clases.

La tesis inicial es central: el bonapartismo no es el cesarismo, pues el bonapartismo es el fenómeno político propio del Capital, de su proceso de formación, y en particular, de

su proceso de formación al interior de la lucha de clases, y de la lucha de clases específica y esencial al propio Capital. Esta diferencia entre el cesarismo y el bonapartismo que Marx comienza a estudiar con este texto merece una mínima consideración. Cesarismo y Bonapartismo, ambos, son conceptos de la filosofía política que remiten a posiciones dictatoriales de personificación, cosificación y fetichización del poder social y comunitario. Marx es muy claro al respecto, en la sociedad antigua el fenómeno dictatorial del cesarismo se da entre las dos capas de una misma clase de la sociedad antigua, entre libres ricos y libres pobres. Marx sólo menciona el tema, pero no lo explica en absoluto, sin embargo, podemos acercarnos a lo que él mismo intentaba exponer con la mención. ¿Cuál es la diferencia específica entre el cesarismo y el bonapartismo, si es que la hay? El cesarismo es distinto, de manera radical, del bonapartismo que Marx estudia en este texto, debido a que el cesarismo es solamente una contra-posición política de dos fuerzas sociales en el seno de una misma clase. Desde la posición de Marx, el bonapartismo no es sólo una contra-posición en el seno de una clase, ni en el seno de la lucha de clases. El bonapartismo es una contra-posición, o una contradicción trascendental. Trascendental significa aquí, que no es una contradicción simple entre esta o aquella fuerza política, sino que es una contradicción que define y determina —como modo de ser— en tanto que forma la relación esencial entre la forma de gobierno y la forma de realización civilizatoria de lo real en la cual y por medio de la cual emerge. El bonapartismo es una contradicción política trascendental porque es una contra-posición absoluta en la forma social y política de institución del poder, del gobierno, en suma, del Estado al interior de la forma de formación del propio Capital. Como hemos dicho, Marx sólo menciona la temática; pero podemos utilizar, sin mayor problema, una categoría de un texto del año de 1857 y decir, que si bien existe, de acuerdo con nuestro filósofo, una diferencia taxativa entre la figura política del cesarismo y el bonapartismo, también es cierto que el cesarismo como las otras formas de configuración del poder dictatorial son otras tantas maneras *antediluvianas* de formación del poder dictatorial y, en suma, del bonapartismo, pero sólo bajo ciertas condiciones específicas el cesarismo, en la forma del bonapartismo, deviene un bonapartismo real, y una forma general y estructural de formación, de-formación, realización y des-realización fetichizada de la propia forma de gobierno.

Marx inicia con una serie de consideraciones teóricas de relevancia. En el fondo está la relación entre la revolución, o las revoluciones, el proceso de formación de la modernidad y del Capital, y el vínculo entre las revoluciones, el Estado y las formas de gobierno. Los sujetos son sujetos por cuanto han hecho objeto de su subjetividad a la historia como su propio proceso de formación, pero que la historia sea el objeto de su proceso de realización real, no implica que los sujetos no tengan que respetar y sujetarse a la determinación, esto es, al modo de ser, de la realidad, de su configuración y de su proceso de desarrollo. Los sujetos, para ser tales, deben respetar y acatar esta determinación o este modo de ser. Pero este modo de ser está ya determinado por la determinación propia que el pasado histórico, subjetivo-objetivo ha impuesto como impronta al proceso humano e histórico de realización de lo real. El bonapartismo puede ser visto como el resultado de la voluntad empírica de un sujeto singular o de otro particular; mas el bonapartismo es el resultado de una voluntad o de una serie de voluntades, que trascienden las formas abstractas de la voluntad empírica.

Marx postula una función central de la ideología en todo proceso revolucionario. Frente a la realidad del objeto y de su proceso de formación, el sujeto debe acatar la ley o la determinación del objeto. Pero el sujeto no es sólo el sujeto que está sujeto, sino también es el sujeto que en su elaboración sujeta al objeto. La crisis revolucionaria es la definición de la época o la edad de formación del juicio y de su transformación. Transformar es atravesar la forma o ir más allá de la forma, esto es, trans-formar es aceptar y

acatar la determinación o el modo de ser del objeto, pero es este respeto que lo traspasa y lo trasciende, y por tanto, la trans-formación es este ir más allá de la forma de la realización y de la determinación del objeto. Toda transformación o revolución, por tanto, se envuelve de una función ideológica que le permite sublimar, y en la sublimación vincularse al pasado y a su interpretación para llevar a cabo la tarea. La revolución burguesa de 1848 hizo y cumplió justo con esta función ideológica de sublimación del vínculo con la gran revolución burguesa de 1789, pero esta sublimación, como veremos, fue una farsa, una falsa sublimación y una falsa revolución. Esto es, mostró el lado conservador y restaurador que es consustancial al Capital, y la disolución de la permanencia de sus revoluciones. La revolución de 1789 cumplió con su función histórica en el proceso de formación de una nueva forma de realización de la vida social: constituir e instituir la moderna sociedad burguesa por medio de la disolución de la vieja sociedad. La función ideológica de sublimación del vínculo entre la revolución burguesa en Francia y el pasado latino cumplió una función central en la constitución del Estado moderno y la institución y definición de las formas de gobierno acorde a esa sociedad. La función ideológica, es decir, poner en el plano de la consciencia la resolución a un problema que es imposible acometer de manera no mediata en el plano objetivo, permitió la construcción de una voluntad general que cumplía una función hegemónica de unión entre la sociedad política y la sociedad civil, y por esta vía, al menos, lograba trascender la limitación meramente política de la revolución burguesa para proteger la dimensión social de dicha revolución. Al mismo tiempo, la relación entre la ideología de la revolución burguesa y el momento práctico de su proceso de formación coincidía sólo en el plano ideológico, mientras que en el material, la limitación política de la revolución social, justo limitaba la revolución social a su función de emancipación meramente política de la sociedad política, de una clase frente a otras. La revolución burguesa, o la trans-formación de una modalidad del poder y del poder en cuanto tal, no es más que su restauración bajo otra modalidad.

Marx realiza un diagnóstico central. La revolución burguesa que ha luchado en su proceso de autoconstitución como clase, frente a otras, en contra del pasado monárquico y feudal, y cuya revolución es la trans-formación de una modalidad de definición de la sociedad y de su contenido, ha retornado con la revolución de 1848 y el golpe de Estado de 1851 sobre este contenido revolucionario, para sujetarlo a la forma restaurada del viejo poder político y social. Desde una perspectiva histórica de larga duración, la revolución burguesa de 1789 ha regresado sobre sus propios pasos con la revolución de 1848, y por tanto, la revolución de 1848 ha develado la verdad no sólo de sí misma, sino de toda revolución burguesa, rompiendo la permanencia de su revolución, y reubicando la función de la esfera estatal a su vieja forma monárquica y feudal, y como tal, diluyendo la configuración conquistada de su voluntad hegemónica en la voluntad corporativa del bonapartismo. La revolución del 48 ha expuesto la debilidad de la dominación burguesa y de la constitución de la modalidad de la dominación bajo esta forma de realización de la vida social, es decir, ha expuesto la precariedad de la dominación del parlamento bajo esta forma de realización, y ha expuesto que entre el Capital y el Estado, entre el Estado y las formas de gobierno, esta precariedad o debilidad del legislativo y de la posibilidad de una voluntad general y hegemónica siempre está sobredeterminada por la tendencia a la dominación escueta, pura y simple de la dominación dictatorial y coercitiva del ejecutivo.

La historia del golpe de Estado de Bonaparte es la historia de la eliminación del sufragio universal, de la República y del contenido revolucionario de la propia revolución burguesa. Marx distingue tres periodos para entender todo el proceso. En el primer periodo, o el periodo de febrero del 48, se reúne la asamblea constituyente con el objeto de realizar una reforma electoral y ampliar la base política y sus prerrogativas en el seno



de la clase dominante. Al interior de la lucha de clases, el proletariado logró ir más allá de las reivindicaciones meramente políticas de las clases dominantes, y logró definir socialmente la tarea política de la Asamblea constituyente. El segundo periodo es propiamente el de la institución de la república burguesa. En contraposición al proletariado, se opera un pasaje de la monarquía burguesa hacia la república burguesa, y por tanto, la dominación política de un sector de la burguesía al interior de esa monarquía deviene, en contra del proletariado, en la dominación de clase de la burguesía como totalidad, como voluntad general, frente al pueblo. La constitución de la Asamblea Nacional y de la república burguesa se efectúa en oposición al proletariado, y una vez localizado el enemigo en común, se pueden generar las alianzas comunes que articulan un nuevo sentido político de todas las fracciones burguesas dentro de la clase burguesa, junto con otras fracciones extra-burguesas, pero acomodaticias.

La derrota del proletariado parisiense, y la derrota de la determinación social y proletaria de la república, o la limitación de la dominación meramente política en el seno de la república fue el triunfo de la república burguesa como república con dominación de clase. En el seno de la luchas de clases, de sus divisiones al interior y de sus repliegues unificadores frente y en contra del proletariado, la conclusión de Marx resulta ser central. Una revolución podría estar orientada por la pregunta que interroga por las formas de gobierno, y normativamente por cuál es la forma de gobierno más adecuada, no tanto para un ciudadano sino para, en este caso, una clase; e incluso, para una clase vinculada en alianzas con otras y también en oposición a otras. Empero, Marx es taxativo y exhibe que la institución de la república burguesa del 49 obedece no a la normatividad de las formas de gobierno, sino a la estructura misma de la lucha de clases y de su proceso de formación como sujetos, y en su interior, a la formación misma del capital como subjetividad. La contradicción es total. De acuerdo con Marx, república burguesa es la constitución de una modalidad del despotismo de una clase sobre de otras. República burguesa es una forma de hacer pasar la dominación de una clase sobre otras por consenso político general. República burguesa, más que una modalidad de gobierno social y de relación entre poderes es una forma de dominación política de un grupo por encima de otros. Pero la contradicción no queda aquí. El capital es producto de una revolución social y política de formas previas de realización de la vida social. El capital es una revolución porque es una modalidad otra de definición del poder, del valor y de lo valioso, y ha sido una transformación radical de formas previas de definición y determinación de los valores. Pero Marx expone que el Capital, si bien es aquello, también es una forma de realización civilizatoria de lo real que conserva para sí formas previas de civilización de lo real, la estructura en su interior y las pone a desarrollar. Al menos en el 18 Brumario, Marx nos deja ver que la clase es revolucionaria en un sentido estricto. La clase burguesa es revolucionaria porque es su propio proceso de formación subjetivo, y su revolución es el ciclo por medio del cual retorna y reconfigura formas previas de la dominación, las sublima o las seculariza, las reapropia y las instituye como su forma idónea. El capital como sujeto, al interior de la lucha de clases, pone una forma de gobierno adecuada e idónea a su forma de realización, o a su modo revolucionario de realización y a su proceso de formación. Esa forma en su idoneidad es la república. Pero tan pronto el capitalismo deja de ser revolucionario y traiciona su propia permanencia, tan pronto la revolución burguesa deja de ser el ir más allá de una forma de realización de la vida social y civilizatoria, y en el seno de su lucha de clases y enfrentado a otras, pasa de ser una clase transformadora a ser una clase revolucionaria que revoluciona, es decir, retoma e incorpora el ciclo de la dominación de formas previas de formación de la vida social, tan pronto la revolución burguesa deviene restauración de viejas modalidades de civilización, la forma idónea de su forma política deja de existir en la coincidencia, la misma forma de gobierno puesta por el capital comienza a ser obstaculizada por él, porque a su vez ella es un obstáculo para el capital, para su proceso de formación y para

su realización. La república, que en un principio era su forma de gobierno adecuada, deviene, por lo tanto, en la forma de gobierno que subvierte dentro del propio capital al propio capital, y éste no encuentra en la república la forma de gobierno que conserva su modo de vida y de realización, y por tanto, no conserva su ampliación.

Parafraseando a Marx, la historia de la Asamblea Nacional Constituyente es la historia de la realización de la república burguesa por medio de su des-realización, de la realización del poder ejecutivo por medio de la des-realización del poder parlamentario, de la realización más perfecta del poder ejecutivo en la realización más perfecta del poder parlamentario, de la realización más perfecta del poder parlamentario por medio de su supresión, y la realización de su abolición que afirma y confirma al poder ejecutivo, y la realización de éste que es la abolición de la realización del poder parlamentario.

Tal y como Marx lo señala en el fragmento citado al inicio de nuestra exposición, la burguesía tenía que desarrollar al máximo la determinación del legislativo como condición para el desarrollo pleno del poder ejecutivo. Podríamos decir que, la burguesía no sabe nada de ontología en la teoría, pero la desarrolla en la práctica, o su saber es un saber empírico, pues la burguesía sabe que el desarrollo de una determinación sólo puede comenzar cuando es el resultado del desarrollo de otra determinación que es su punto de partida. En este caso, el poder ejecutivo y su realización no podía surgir de la nada, pues la nada no crea nada. El poder ejecutivo tiene que emerger de la entraña del poder legislativo, tanto de su realización como de su des-realización, y más bien, la des-realización del poder legislativo tiene que ser y afirmar la realización del poder ejecutivo. ¿A qué nos referimos? Los republicanos burgueses tienen su etapa en la institución de la constitución republicana del periodo de junio a diciembre del año 1848. Esta constitución y la Asamblea Legislativa emergen de la alianza entre diversas fracciones de la burguesía frente al proletariado francés, en particular, de la alianza entre los amigos del orden republicanos y los demócratas pequeñoburgueses. ¿Qué es lo central de esta alianza y del modo en que esta alianza constituye y define la efectuación del poder legislativo? Esta Asamblea legislativa es en su esencia hobbesiana, y además, es consciente que lo es. La realización de los derechos de todos y las libertades de todos es al mismo tiempo la negación de los derechos de todos o la realización de los derechos de ninguno. Si lo ponemos con una jerga marxiana, la asamblea legislativa del 48 le apuesta a la realización abolida en sí de todos los derechos de la ciudadanía francesa. Se propugna por las libertades más fundamentales de todo orden burgués y capitalista: libertad de prensa, personal, de asociación, de reunión, de enseñanza, de culto, entre otras. Estas libertades son las libertades que definen la personalidad de la ciudadanía francesa, y definen la absoluta libertad de la ciudadanía francesa, pero la frase reza que deben realizarse con respeto y observancia de la igualdad en derechos de los otros y con la observancia frente a la seguridad pública. La realización de la ciudadanía y sus derechos tiene como límite la realización de la ciudadanía concreta en otra persona y en la figura concreta, pero metafísica, de la fuerza del Estado. La realización de la ciudadanía en sus derechos está atravesada por dos tensiones opositoras, en una mano, los demócratas pugnan por las libertades y su realización, y en la otra, los amigos del orden pugnan por su limitación. Lo que se presenta en la apariencia como una diversidad de posturas políticas en conflicto, en el plano esencial, exhibe que es el propio Capital el que pone una forma de gobierno que pone y pugna por la posición de libertades en la figura de un ciudadano, y pone y desarrolla limitaciones a esas libertades en la figura de otro ciudadano, o pone y pugna por libertades en la figura de la ciudadanía, y pugna por limitar las libertades de la ciudadanía en su relación con el orden social y estatal, en suma, pone y pugna por la realización y el aseguramiento de las libertades de una clase, frente a la

obstaculización y el desamparo de las libertades y los derechos de otra clase en contraposición.

Pero la contradicción es aún más intensa en el seno de la relación entre poderes en la propia forma de gobierno republicana burguesa. Si bien el desarrollo pleno de la Asamblea legislativa tendría que ser la realización perfecta de la voluntad general contenida en la ley o que la autoridad de la ley y la realización de tal autoridad sea la realización del autor de la ley y de su autoridad consagrada en ella, en cambio, la realización plena del poder legislativo comprende también su repliegue y su autonomización frente al pueblo. Marx señala cómo en un inicio la Asamblea legislativa se repliega como sociedad política frente a la sociedad civil en el seno mismo de la ley. El constitutivo sólo puede abolir al representante del poder ejecutivo según su propia determinación, es decir, constitucionalmente y de acuerdo a la autoridad de la ley. El poder ejecutivo, en cambio, sólo puede anular al poder legislativo de un modo no constitucional, y el modo no constitucional de abolición del legislativo es un modo no legislativo, y por tanto, un modo coercitivo centrado en la autoridad no de la ley, sino en la autoridad de dominio y del dominio directo de la fuerza, es decir, la supresión ejecutiva del legislativo es la supresión dictatorial del legislativo, y la supresión dictatorial del legislativo es la supresión legítima de todo poder por parte del poder ejecutivo. Esta autonomización directa del poder legislativo y del poder ejecutivo, en lugar de relacionarlos en el seno de su mutua autonomía como sociedad política en oposición a la sociedad civil, trueca a estos dos poderes en dos esferas del poder autónomas frente a la sociedad civil, pero en lo esencial, autónomas frente a sí, y por tanto, la autonomía de un poder frente a otro en el seno estatal sólo puede definirse como una autonomía en la unidad de su mutua contraposición. Ahora el poder legislativo y el ejecutivo se contraponen como poderes y como fracciones al interior de la propia burguesía, frente a sí y contra de sí, pero unidas entre sí en contra del proletariado. Esta supresión del poder legislativo no puede venir como un golpe de fuera desde la esfera del poder ejecutivo, pues el golpe no sólo debe ser legal, sino además legítimo, y por tanto, debe estar cifrado en la autoridad de la ley. El poder legislativo, por tanto, debe ser el germen de su propia des-realización. Marx argumenta que, mientras que el representante del poder ejecutivo es producto del voto universal y directo en relación a sí, la asamblea legislativa es producto de la división y la diversidad del voto entre la división y la diversidad de los legisladores y sus posiciones políticas. La ley que en el legislativo legitima la concentración del voto universal y directo, o que cifra a la república y a su forma democrática en la figura de un sujeto individual, también legitima la concentración individual del poder, su fetichización como su personificación.

Llevar a la perfección al poder parlamentario es llevar a la perfección a la república, pero la república burguesa es una república carente de un espíritu republicano, y como dice Marx, si no es ya el espíritu, es sólo su espectro. Marx nos dice en la pág. 246 que la república es una *cosa propiedad de la burguesía*. Recordemos que en Marx, como en toda la filosofía clásica alemana, la utilización de los términos no sólo es precisa, sino es metodológica. Que para la burguesía la república sea una cosa significa eso, que es una cosa, —dinge— y una cosa es un medio, ni siquiera un instrumento, es un simple medio o un conducto para algo, y el proceso de su mediatización es el proceso de su cosificación. La república es un medio, porque los poderes y el vínculo entre los poderes en la propia forma de gobierno de la república son un medio para la realización ampliada de la burguesía, pero en lo esencial, para la subjetividad en formación del Capital. Si bien Marx ha establecido que la república es la forma de gobierno que subvierte en su realización la formación misma de la forma de realización civilizatoria de lo real capitalista, tenemos que comprender que, una vez que la república es una cosa o un medio, el propio capital que ha puesto a la república como su forma de gobierno idónea, al unísono la ha

obstaculizado a través de su mediatización e instrumentación para los fines del desarrollo de la burguesía.

Es del seno del poder parlamentario que tiene que nacer la legitimidad del poder ejecutivo, y en lo esencial, la legitimidad de la escisión del poder ejecutivo frente al parlamento, la anulación de éste por aquél, como la escisión del poder ejecutivo frente a la sociedad. La cancelación del poder parlamentario por parte del ejecutivo, o su nacimiento y despliegue por medio de la cancelación de aquél, tiene que ir aparejada de la creación de órganos propios e inexistentes para su reproducción, mantenimiento y ampliación. La individualización y osificación de la esfera estatal en el poder ejecutivo se tiene que llevar a cabo frente a la propia sociedad civil, para poder someter a ésta, a la propia dependencia bajo ese poder. El poder ejecutivo, que ya se ha afirmado contra la ciudadanía con la cancelación del parlamento, también tiene que afirmarse de manera inmediata frente al pueblo creando para sí el órgano de control y sometimiento de la sociedad civil. Entre el poder ejecutivo y la sociedad existe y se efectúa una escisión, pero esta escisión no es simple, sino que tiene que realizarse por medio de la unidad, y como tal, la unidad entre el poder ejecutivo y la sociedad se realiza por medio de la propia escisión e individualización del poder ejecutivo frente aquélla, y en la mediación de la escisión en el seno de la unidad se tiene que afirmar el poder ejecutivo con su burocracia. El poder ejecutivo se asegura su existencia como su reproducción en este órgano parasitario, que también es sociedad y parte de ella, es decir, que también es ciudadanía, pero que ahora está comprada bajo la forma de gasto público y distribuido a través de las funciones públicas, y que es el órgano que mantiene un control absoluto sobre la existencia, los modos y las condiciones de vida del conjunto total de la ciudadanía. Es en esta burocracia donde se afirma y reafirma la existencia escindida, como la individualización enajenada, alienada y cosificada del ejecutivo, que es la esencia misma de su existencia real. Tal y como lo señala Marx, esta centralización e individualización propia en el seno del poder ejecutivo, y que es central para su reproducción ampliada, es el otro lado de la relación, donde la propia sociedad, o el auténtico cuerpo social, que no es ni siquiera la sociedad civil frente al Estado, sino la propia comunidad asociada, se presenta como un caos informe, pues el propio cuerpo social es el que no se tiene a sí mismo como el objeto de su propia voluntad, y aparece como un simple medio para la realización de los intereses de la burguesía en el poder ejecutivo, como éste es también, y esa es su esencia, el medio o el fetiche a través del cual el propio Capital fija en el plano político y estatal la seguridad de la reproducción ampliada del propio valor como definición de la vida social y de su poder. El parlamento, como la sociedad civil enfrentada a la sociedad política, tiene una labor central en este proceso de enfrentamiento con el poder ejecutivo, pues el parlamento debe de reducir tanto como pueda la autonomización del poder ejecutivo y de su órgano burocrático, al tiempo que sectores activos de la propia sociedad civil deben de recuperar de las manos del ejecutivo su propio poder social y político, creando para sí órganos que protejan tanto su independencia frente al Estado, como la reducción del poder social al poder político, y la reducción de éste al poder burocrático-estatal administrativo, en suma, unilateral.

La sociedad civil constituye por su asociación la institución del Estado, pero es el poder ejecutivo el que escinde la asociación y la cosifica constituyendo al Estado en la junta que administra los intereses de una clase escindida y despótica. El acierto de Marx es encontrar detrás de la coyuntura el elemento esencial que estructura al capital, a su forma de gobierno y a su relación. La burguesía es una clase revolucionaria, pero la burguesía ha traicionado la permanencia de la revolución, porque tan pronto ha conquistado un triunfo, ese triunfo se define por una redistribución de las relaciones sociales de explotación y dominio político y social. Podemos decir que la burguesía, o si

se quiere decir de otro modo, que el capital es la forma de realización civilizatoria del real más revolucionaria que haya podido jamás existir, y que por tanto, es la esencia misma de la revolución y de lo revolucionario, o que es la forma de vida social que realiza del mejor modo el ser de la revolución, porque es el sujeto social y político que revoluciona y sus revoluciones son ciclos, círculos, no espirales, sino retorno sobre sus propios pasos. La asociación que define la vida estatal es una relación, y como toda relación, su conversión en objeto, en cosa, es la condena a muerte de su estar relacionado. Podríamos decir que el Estado replegado por la fuerza del ejecutivo es un instrumento, pero aun los instrumentos son la corporización de relaciones, pero el Estado reducido por la fuerza despótica del ejecutivo ni siquiera es instrumento, ni tampoco medio para un fin, ni siquiera para un fin particular, y tampoco es objeto, es mera cosa, y sólo porque es cosa es que puede ser tomado, ocupado y objeto de un golpe.

En el 18 Brumario, la clásica definición marxiana de la crisis revolucionaria y su emergencia cobra una nueva dimensión esencialmente política. Recordemos que Marx argumenta que una crisis revolucionaria se define por el hecho de que, en el proceso de formación de una forma de realización civilizatoria de lo real, cuando la clase que dirige el proceso revolucionario y civilizatorio, de ser sujeto y punto de partida para el despliegue y el desarrollo de las fuerzas sociales de formación, apropiación y producción de la vida social, pasa a ser un obstáculo estructural para el propio desenvolvimiento de esas fuerzas humanas y sociales, emerge la crisis como síntoma de la obstaculización generalizada, es decir, que esa clase y esa forma de realización civilizatoria bajo la cual esas fuerzas tenían el fundamento de su desarrollo ya no cumplen esa función. Entonces, la época de la crisis se abre como época de revolución, y la era de la crisis tiene que coincidir con el inicio de su crítica material. Como decíamos, en el 18 Brumario existe la misma tesis, pero en el plano político. La burguesía ha traicionado la permanencia de la revolución. No obstante, no únicamente ha ocurrido una traición. De manera esencial, no únicamente el capital y la burguesía dejan de ser el fundamento del desarrollo de los valores políticos, culturales y sociales, en suma, de la formación civilizatoria de un mundo y de su constitución contra y frente a otras formas de vida social, sino, esencialmente, todos los valores políticos y sociales que definen la modalidad civilizatoria de su propia forma de realización de la vida social devienen obstáculos para el propio desarrollo del capital, y de ser sus productos y la identidad de su forma, se vuelven su antítesis viva. La fórmula puede sonar paradójica pero es absolutamente clara. El capital es una forma de la vida y de su realización que no apunta a ser una forma de realización de la propia vida. La realización del capital es la total desrealización de la vida y de su forma, y en el plano político, todos los valores que lo definían pasan a ser sus antivalores, y el capital la transustanciación de sus valores propiamente engendrados. En este punto Marx es taxativo. Sólo la lucha del capital en contra del proletariado es la que ha permitido exhibir y exponer la verdadera forma de la dominación capitalista, porque sólo ese antagonismo ha vuelto la contraposición entre las clases una contraposición no sólo política, sino esencialmente social, y por ende, esa contraposición social del capital frente al proletariado ha vuelto antagónico al capital consigo mismo, con la forma y con el contenido de su régimen de gobierno, pues la forma carece de contenido, como el contenido carece de su forma. La definición marxiana, en este sentido es central. Ni el Estado ni la forma de gobierno son estructuras o simples aparatos de la formación social capitalista. El Estado y la forma de gobierno son el capital en su forma y contenido políticos, y por tanto, la lucha política contra el Estado es la lucha social contra la forma de realización de la vida social capitalista, y su forma social de determinación de la política y de lo político. Sólo así, la lucha por la vía democrática parlamentaria en contra del capital es una lucha formalmente capitalista, pero comunista por su contenido.

## CONCLUSIONES

El objeto principal de nuestra analítica ha sido ex-poner el concepto de lo político elaborado por Marx en el año de 1843 con la redacción de su *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*. Este concepto de lo político tiene por premisa conceptual e histórica la vinculación de Marx a la formación del neohegelianismo, al viraje de este programa filosófico hacia la radicalización de su contenido, y a la emergencia de una vocación de izquierda dentro de la filosofía hegeliana, que tuvo por objeto esencial el emplazamiento de los elementos más radicales de la filosofía del propio Hegel. Estas formaciones intrafilosóficas estuvieron vinculadas por un nexo conceptual con un debate político e intelectual que tuvo la capacidad de articular cuestionamientos normativos, metodológicos y conceptuales en contra de la noción de soberanía y de dominio político, tal y como estas nociones fueron desarrolladas en la filosofía práctica de Hegel.

La crítica a la filosofía del derecho hegeliano es la exhibición de un concepto de lo político que tiene su verdad como definición positiva de la libertad humana racional. Para Marx, el derecho no es la *realidad efectiva* de la libertad sustancial; lo político es la *realidad efectiva* de la libertad, donde aquél es el fundamento de vida comunitario que vuelve para-sí inteligible su proceso de formación como centro de articulación del valor incondicionado de su vida humana racional. Por tanto, contra las interpretaciones comunes dentro, como fuera del marxismo, hemos ex-puesto que el itinerario filosófico de Marx inicia preguntándose por la lógica de la cosa política, y su interrogación parte de la crítica del modo en que Hegel utiliza aquella lógica, únicamente como medio para elucidar la *cosa de la lógica*.

Crítica, para Marx, no únicamente refiere a una cuestión metodológica meramente negativa. Hemos querido destacar que para nuestro autor, la crítica tiene un sentido negativo, tanto metodológico como en el terreno del saber. Se trata de exhibir el lugar y la ubicación del saber en el proceso de formación y totalización de lo real. Sin embargo, al igual que con Hegel, también comporta una dimensión positiva, afirmativa del saber y de la práctica, en su nexo metodológico como práctico. El objeto de análisis con nuestra investigación ha sido mostrar cómo Marx, en el año de 1843, elabora una crítica a la noción del Derecho de Hegel, esto es, una crítica al concepto de libertad en la filosofía práctica hegeliana. Esta *Crítica* se define por la ex-posición de las limitaciones normativas, teórico-metodológicas de ese concepto, pero en esencia, es la *exhibición* normativa y *crítica*, es decir, es un *saber real* sobre un concepto positivo de libertad humana racional cuya actualización se localiza en la esfera de lo político. Como una línea conceptual fundamental, hemos desarrollado que la verdadera democracia es este concepto de libertad positiva; su concepto de lo político, y su núcleo conceptual normativo es el poder constituyente como idea realizada de la voluntad humana racional o razón práctica. La *verdadera democracia* es la *idea desarrollada* de la voluntad que se tiene a sí misma como objeto de su realización en el acto de constitución del pueblo en identidad consigo mismo.

La redacción del capitulado se ha enfrentado con una serie de dificultades temáticas que definen el propio proceso de ex-posición conceptual, que dotan de contenido temático a nuestro trabajo, y así, pues, que se constituyen en ejes conceptuales que urgen un trabajo de elucidación. El estudio de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* nos somete a un conjunto de dificultades que hemos enfrentado en nuestro trabajo para organizar su ex-posición temática.

El carácter fragmentario e inconcluso del manuscrito de la *Crítica* no ha sido en sí una dificultad cognoscitiva para nosotros, porque al final de cuentas, nuestro trabajo no es

filológico, sino filosófico. La dificultad radica en la ubicación conceptual del trabajo dentro y fuera de la obra, y en su esencia, del sistema hegeliano, y en lo fundamental, la autonomía de su localización en el programa teórico-marxiano.

Hemos iniciado con la elaboración de un grupo de dificultades inherentes a un texto que se sitúa, en parte, al interior de un momento del desarrollo del sistema hegeliano. La *Crítica* se ubica en el despliegue del momento objetivo del Espíritu, y por tanto, hemos planteado el modo en que se ha dado el pasaje del comportamiento teórico del Espíritu al práctico, cuestión que Hegel asume y no elucida en la *Introducción* de la *Filosofía del Derecho*, pero que se realiza en la *Enciclopedia*, y que es importante para que nosotros pudieramos centrar el entrelazamiento de las dos críticas que Marx opera, en una mano, la hipóstasis de la lógica, y en la otra, el condicionamiento de la lógica de lo político.

Una segunda dificultad que hemos acometido y que resultó esencial comprender es que, tal y como Hegel lo describe en el *Prefacio*, su *Filosofía del Derecho*, justo por ser la realización del momento objetivo, carga dentro de sí la estructuración completa de los elementos metodológicos de la *Ciencia de la lógica*. Fue necesario comprender esta dificultad porque es estructurante del texto. Las críticas de los estudios hegelianos actuales pretenden que Marx ignoró por completo esta estructuración *lógica*, donde en lo práctico el saldo es la misma recusación del Estado como determinación sustancial de la eticidad, del príncipe en tanto mediación lógica necesaria, o la definición del *doble dictum* de Hegel como un acto acomodaticio a la situación prusiana de la época.

Por nuestra parte, el entendimiento de esta estructuración *lógica* nos ha permitido ex-poner la propia comprensión que Marx elabora en la *Crítica*, de la lógica en tanto *pre-su-puesto*. Para el caso particular de la *Introducción* a la FD., Marx tan entendió que la lógica es este *pre-sub-puesto*, esto es, que el concepto es el sujeto *supuesto* que actúa en el acto de intelección del fundamento del derecho en su proceso de formación, vinculando a la institución particular con su *acto de nacimiento*, que ex-ponemos la relevancia del *principio del Cristianismo* en la configuración de la voluntad sustancial. Marx parte de este *principio del Cristianismo* desarrollado por Hegel en su *Ciencia de la lógica*, en los capítulos I y II de la determinación de la cualidad, y de su lectura de *La esencia del Cristianismo*, para primero fundamentar la radicalidad comunista inmanente a la propia formulación comunista de la filosofía hegeliana del derecho. Gracias a la lectura de la *presuposición* del concepto en la vertebración del concepto del Derecho en tanto idea realizada de la libertad, hemos ex-puesto que Marx asimiló a la lógica como el elemento más radical, principio de fundamentación normativa de la legitimidad y objetividad de su concepto de la *verdadera democracia*, para la *crítica*, y de la ubicación subjetivo-objetiva del sujeto revolucionario para la *Introducción* a la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*.

Una tercera dificultad fue enfrentar el carácter, hasta cierto punto, fragmentario, *manuscrito* de la *Crítica*. Este texto marxiano del año 1843 inicia con la glosa al § 261 dejándonos atrás con su inicio real en el § 257. Al mismo tiempo, la *Crítica* se va directo a la tercera sección de la eticidad, el Estado, y no hace referencia alguna a las otras dos esferas de la eticidad, o a los otros dos momentos de la filosofía hegeliana del derecho, la moralidad y el derecho abstracto. Aunque no iniciamos en nuestro capítulo primero con el acometimiento de la *Crítica*, es decir, explicando sus elementos conceptuales, si ha sido necesario aclarar y desarrollar en esta primera presentación el objeto propio que estructura al texto marxiano. ¿Cuál es el sentido material de este texto y queremos introducir en este primer capítulo? *Crítica a la filosofía del Derecho* significa *crítica* a la *idea desarrollada* de libertad positiva en Hegel. *Crítica a la filosofía del Estado* de Hegel comporta una *crítica* al concepto de lo político, a la identificación hegeliana entre libertad y

Estado en el seno de la eticidad. En su esencia, crítica a la filosofía alemana del *Derecho y del Estado* es la exhibición del concepto de lo político según Marx, esto es, de su idea desarrollada de libertad positiva.

Todos los pasos argumentativos que hemos tomado en el capitulado están indicados para la fundamentación racional de una idea básica. Una de las tesis centrales que queremos desarrollar en nuestra investigación es que el lugar teórico-práctico de la *Crítica a la filosofía del Derecho y del Estado de Hegel* es esencial y conceptualmente interior al des-envolvimiento de la filosofía política moderna. Frente y contra la tesis que afirma que la filosofía de Marx inicia con un vaciamiento que desfonda los temas centrales y los postulados desarrollados por la filosofía política moderna, tenemos que pensar en algo de gran relevancia. El concepto hegeliano de razón práctica, su principio cristiano de la libertad humana racional y efectiva en la modernidad, esto es, su concepto de crítica inmanente tematizado en la *Introducción a su Filosofía del Derecho*, pone las bases para comprender que el Estado es la realidad efectiva de la libertad porque es producto de un acto racional y libre. Esta libertad se debe a su racionalidad, y esta razón práctica porque es la ex-posición y autofundamentación normativa del poder subjetivo de fundación de una vida humana comunitaria, social y racional. El Estado no es el resultado de un acto de prudencia humana instrumental, sino es un Estado racional porque es la realización efectiva de la libertad. Por realización efectiva se entiende que esa libertad efectuada en el Estado es la más esencial e inmanente naturaleza espiritual de la subjetividad humana, esto es, su poder de formar para-sí un mundo racional, una necesidad humana libremente producida. Un deber que lo es porque es una libertad. El Estado es un producto de la razón práctica y ésta es la realización efectiva de la libertad humana racional como un mundo humano y libre.

Hemos exhibido la inmanencia y la interioridad del concepto de crítica elaborado por Marx en la construcción y de-construcción del Estado moderno. La crítica de Marx no es una fuga del concepto de lo político. Este concepto de crítica es el producto del propio concepto de razón práctica con que la tradición clásico-alemana fundó las bases racionales del Estado en la modernidad. En este sentido, de la unidad de voluntad y pensamiento desarrollada por Hegel como sustancial racional del Estado como fundamento moderno de la eticidad, Marx únicamente tenía que desarrollar el concepto de crítica y racionalidad que fundamentaba una forma de concepto de lo político y de la actividad política que es capaz de ex-poner la inmanencia del fundamento incondicionado de la vida comunitaria en una esfera potencial del vínculo entre sociedad civil y el Estado en la modernidad.

Marx nunca fue marxista, pero alguna vez sí fue hegeliano. Este autor perteneció a una tradición de pensamiento que emergió del núcleo radical de la filosofía del maestro. La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* es una definición al interior de la filosofía del maestro y del propio hegelianismo en general. Hemos argumentado que en este texto se opera el viraje teórico-práctico, en el seno de la filosofía política, hacia el comunismo, pero porque el texto de la *crítica* fue una *reconexión* con el núcleo comunista de la filosofía de Hegel. Desde nuestra perspectiva, fue un debate vivo dentro del neohegelianismo, el debate sobre la soberanía y la oscificación en la figura del monarca y del poder ejecutivo, la pauta para redimensionar un concepto de lo político crítico del concepto de soberanía, de la ambigüedad radical en la filosofía de Hegel. En su esencia, Marx redactó una crítica contra la teología política de la modernidad.

La crítica de Marx hacia el Estado no es tal cual se interpreta en la mayoría de las lecturas. Marx comparte con Hegel que el Estado es la dimensión ética, la sustancia racional de la modernidad donde se actualiza la vinculación esencial del principio de la



subjetividad y el principio de la vida comunitaria sustancial; efectivamente, la más alta libertad del individuo es su comportamiento sustancial hacia el Estado, porque la libertad del individuo es su poder poner, reproducir y ampliar las bases del fundamento de vida comunitario. Sólo existe una cuestión como salvedad a todo esto. El Estado es esta dimensión sustancial de la eticidad, el Estado como el fundamento de vida libre, es el poder infinito e incondicionado de la comunidad en su nexa con el principio individual, únicamente que en otro, puesto como otro. Marx señala que Hegel ha puesto al fundamento a trabajar en contra de sí realizando su des-realización. Hegel es radical en esto. La dimensión ética del Estado es la inmanencia como esencia inmanente, la reivindicación de la infinitud de lo finito. Sin embargo, no se trata de la inmanencia de lo político que ha devenido trascendente, sino la inmanencia de lo político que ha devenido trascendente en el seno de la inmanencia. Hegel coloca al centro fuera de su centro y lo fuga de él.

La crítica a la filosofía del Estado de Hegel es una crítica a la teología política del Estado de la modernidad. Hemos enfatizado que Feuerbach fue esencial para esta empresa, y en nuestro trabajo de investigación hemos elaborado el abordaje de algunas concepciones que son centrales en torno a la cuestión, en específico, sobre la influencia feuerbachiana en Marx. El principio del Cristianismo en Hegel y luego en Feuerbach sufrió una trans-formación taxativa en el texto de la *crítica*. Marx logró anudar dos tendencias, y liberó, actualizó las potencias implícitas en la filosofía del maestro. Para exhibir la ilegibilidad de la crítica sobre el desfundamiento normativo de la filosofía política, hemos logrado localizar y ex-poner el fundamento y la justificación normativa que Marx explotó en el texto de la crítica.

El concepto normativo que fundamenta la justificación de un concepto y el acto político opuesto a la teología política moderna, a la restauración hegeliana y a la presencia conflictiva de las conquistas de la Revolución francesa en la *Filosofía del derecho de Hegel* es el de la verdadera democracia. Este concepto es la comprensión que Marx realizó de la categoría filosófico-política del poder constituyente, que es una tradición del pensamiento político moderno en competencia a la conceptualización moderna de la soberanía y del Estado, y que comporta un plexo de dilemas normativo-conceptuales a los que Marx hizo referencia en el texto abordado.

La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* tiene un objeto central y esto uno de los puntos esenciales que hemos querido destacar. El Estado es la desaparición de lo político en lo teológico político. La *Crítica* tiene el objeto de desaparecer la desaparición y ser una afirmación afirmativa de lo político en la inmanencia infinita de lo humano político y el acto racional de su autoconstitución. La respuesta es y tiene que ser afirmativa. La *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* es y no es una parte constitutiva del programa filosófico-político moderno de realización de la vida humana y social. Lo es y en un sentido esencial. La filosofía política moderna ha tenido el objetivo de concebir una esfera normativa de lo político que pueda ser entendida en su autonomía, y en esta realidad, ser la fuente propia de la autofundamentación de la legitimidad de su racionalidad inmanente. La *Crítica* pertenece a este esfuerzo porque es un programa radical de inmanentización, pero que concibe la autonomía de lo político en la autonomía misma y más propia de la generación y formación del vínculo entre el sujeto racional y la comunidad humana política. El que la más alta libertad de la comunidad sea el individuo, como el que la más alta libertad del individuo sea la comunidad. La *Crítica* es un proyecto de inmanencia y de inmanentización radical porque es la conceptualización de una constitución humana de lo político, así como de una constitución política de lo humano como un único acto de su autoconstitución. Al mismo tiempo no lo es. La *Crítica a la filosofía del derecho* comprueba el requisito de ser la realización de la filosofía con su superación, lo cual implica que el

campo de lo filosófico y el campo de lo político no se hallen separados por una trascendencia inmanentemente producida, sino que el campo político sea la transparencia producida y concebida en un único acto consciente de apropiación y re-apropiación de la inmanencia política de lo humano, de su libertad como la libertad, el poder constituyente para constituir e instituir formas de realización de la vida social y comunitaria.

A todo esto estamos seguro que puede pensarse, y bueno, que ha sido de el desarrollo postrero de la filosofía marxiana, sino un tremendo desvío del punto de partida inicial, o un enorme hallazgo después del tremebundo desvío inicial. La verdad es que la cosa no es así. No nos toca aquí hacer la ex-posición de conjunto de la filosofía marxiana, pero sí tenemos la convicción de que hemos tenido la oportunidad de poner la segunda piedra para la formación del basamento para la construcción de un mirador otro, en torno a la filosofía de Marx, en lo esencial, a la comprensión de la dimensión política y normativa de su filosofía como la dimensión filosófica esencial de su pensamiento.

Para concluir queremos citar, una vez más, de manera completa y unitaria, el texto central que aparece en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y tan sólo mostrar la relación, la vinculación próxima y de continuidad que este texto y sus definiciones matriciales guardan con un texto, escrito apenas unos meses después, exiliado en París, mientras leía y anotaba los primeros textos de economía política, con el objeto de componer sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Nos referimos a los *Cuadernos de París*.

En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, así define Marx a la verdadera democracia:

*La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo real, estableciéndose como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, también puede afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la constitución sólo es, en general, un momento de existencia del pueblo, en que la constitución política no forma de por sí el Estado (Op. cit., p. 343, 1982).*

En los *Cuadernos de París* Marx define esto:

*Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la expresión de una actividad vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobablemente sensiblemente y que por tanto está fuera de toda duda. 2] en tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia humana de haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 2] de haber sido para ti el mediador entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amo; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mí propia, de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana (Marx, pp. 155-156, 2011).*

## BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el estado*. Buenos Aires: Colihue.
- Amengual, C. G. (1989). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Amengual, C. G. (2001). *La moral como derecho: estudio sobre la moralidad en la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: 2001.
- Arendt, H. (2006). *On revolution*. USA: Penguin Classics.
- Bockenforde, E.-W. (2000). *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*. Madrid: Trotta.
- Breckman, W. (1999). *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. New York: Cambridge.
- Chapin, M. M. (1985). Censorship and the Language of Feuerbach's Essence of Christianity. *The journal of religion*, 173-195.
- Cristi, R. (2005). *Hegel on freedom and authority*. Wales: University of Wales Press.
- Cristi, R. (2008). La lección de Schmitt: poder constituyente, soberanía y principio monárquico. *REvista de ciencia política*, 17-31.
- Engels, F. (1968). *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.
- Feuerbach, L. (1971). *La esencia del Cristianismo*. México: Juan Pablos.
- Feuerbach, L. (1976). *La filosofía del porvenir: Crítica de la filosofía de Hegel*. México: Roca.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía; principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a La esencia del Cristianismo*. Madrid: TECNOS.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del Cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (1972). *The fiery brook: selected writings of Ludwig Feuerbach*. New York: Anchor Books.
- Hegel, G. W. (1978). *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Hegel, G. W. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Madrid: Edhasa.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: ABADA.

- Hegel, G. W. (2010). *Hegel II*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. (2010). *Philosophy of mind: a revised version of the Wallace and Miller translation*. Oxford: Oxford university Press.
- Hegel, G. W. (2015). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic outline, Part 1, Science of Logic*. London: Cambridge.
- Henning, C. (2015). *Philosophy after Marx: 100 years of misreadings and the normative turn in political philosophy*. USA: Historical Materialism.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan. O de la materia, la forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: KATZ.
- Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Jaeschke, W. (1981). Christianity and secularity in Hegel's concept of the state. *The journal of religion*, 127-145.
- Jaeschke, W. (1990). *Reason in religion*. California: University of California Press.
- Kalyvas, A. (2005). Soberanía popular, democracia y el poder constituyente. *Política y gobierno*, 91-124.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hanna Arendt*. USA: Cambridge.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE-UNAM-UAM.
- Kant, I. (2000). *Crítica del juicio*. México: Editores mexicanos unidos.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México: FCE-UNAM-UAM.
- Kantorowicz, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.
- Kervegan, J.-F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt: lo político: entre la especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo editores.
- Lara, Z. M. (2013). *The disclosure of politics: struggles over the semantics of secularization*. New York: Columbia University Press.
- Levine, N. (2012). *Marx's Discourse with Hegel*. USA: Palgrave Macmillan.
- Loughlin, M. W. (2008). *the paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*. Oxford: Oxford university press.

- Marx, K. (1967). En torno a la crítica de la filosofía del derecho. En F. y. Engels, *La sagrada familia* (pág. 309). México: Grijalbo.
- Marx, K. (1975). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En F. y. Engels, *Obras escogidas* (pág. 831). Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Marx, K. (2000). *El Capital Vol. I. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2007). *Los debates de la dieta renana*. Barcelona: GEDISA.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el derecho: textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (2011). *Cuadernos de París*. México: Ítaca.
- McLellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca.
- McLellan, D. (1972). *De Hegel a MARx*. Barcelona: Redondo.
- Moggach, D. (2011). *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. England: Cambridge.
- N G, K. (2013). Life, Self-Consciousness, negativity: understanding Hegel's speculative identity thesis. En T. Khurana, *The freedom of life* (pág. 230). Berlin: August Verlag.
- Pelczynski, Z. A. (1971). *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. England: Cambridge.
- Pelczynski, Z. A. (1984). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. USA: Cambridge.
- Peperzak, A. T. (1987). *Philosophy and politics: a commentary on the preface to Hegel's Philosophy of right*. USA: Kluwer Academic.
- Pérez, C. S. (1989). *La política del concepto*. México: UAM.
- Pérez, C. S. (2012). *Itinerarios de la razón en la modernidad*. México: UAM-S XXI.
- Pérez, C. S. (2013). *La razón en la historia*. México: UAM.
- Pérez, C. S. (2014). *El telos de la modernidad: dos estudios sobre la filosofía política de G. W. Hegel*. México: GEDISA.
- Prior, O. Á. (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Murcia: Universidad de Murcia.

- Riedel, M. (1984). *Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy*. New York: Cambridge.
- Ritter, J. (1982). *Hegel and the French REvolution: essays on the Philosophy of right*. London: Cambridge.
- Rivadeo, F. A. (1989). *Epistemología y política en Kant*. Estado de México: UNAM-ENEP-Acatlán.
- Rojas, H. M. (2011). *Hegel y la libertad: autodeterminación racional, intersubjetividad ética, estado racional*. México: Ítaca.
- Rojas, H. M. (2011). La razón autorreflexiva como principio de la filosofía de Hegel. *Andamios*, 239-271.
- Rojas, H. M. (2014). *Reconocimiento, libertad y justicia: actualidad de la filosofía práctica de Hegel*. México: Ítaca.
- Rossi, M. (1960). *La génesis del materialismo histórico*. Madrid: Alberto Corazón.
- Rousseau, J. J. (1984). *El contrato social*. México: UNAM.
- Salazar, C. L. (2014). *¿Democracia o posdemocracia Problemas de representación política en las democracias contemporáneas*. México: Fontamara.
- Sánchez, V. A. (1968). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Sánchez, V. A. (2003). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México: La jornada-Ítaca.
- Sánchez, V. A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Méxicco: Siglo XXI.
- Schelling, F. W. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados*. Barcelona: Anthropos.
- Schelling, F. W. (2004). *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Trotta.
- Schindler, D. C. (2012). *The perfection of freedom: Schiller, Schelling and Hegel between the ancients and the moderns*. Oregon: Cascade Books.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2011). *TEoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- Spang, M. (2014). *Constituent Power and constitutional order: above, within and beside the constitution*. UK: Palgrave Macmillan UK.
- Toews, J. E. (1980). *Hegelianism: the path toward dialectical humanism 1805-1941*. USA: Cambridge.
- Vargas, L. G. (2016). *MARx y Freud hacia una nueva racionalidad de la sociedad y de la historia*. México: Tirant Lo Blanch.

Wallace, R. (2005). *Hegel's philosophy of reality, freedom and God*. USA: Cambridge.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00304

Matrícula: 2143801434

MARX Y LA VERDADERA  
DEMOCRACIA: PODER  
CONSTITUYENTE COMO  
LIBERACIÓN DEL FUNDAMENTO DE  
VIDA COMUNITARIO

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 22 del mes de noviembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO  
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA  
DRA. MARIA LARA ZAVALA



*Do  
Luis R*

LUIS RICARDO ROJAS RIVERA  
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: LUIS RICARDO ROJAS RIVERA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*APROBAR*

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

*[Signature]*  
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

*[Signature]*  
DRA. GEORGINA LÓPEZ GONZALEZ

PRESIDENTE

*[Signature]*  
MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO

VOCAL

*[Signature]*  
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

SECRETARIA

*[Signature]*  
DRA. MARIA LARA ZAVALA