

ÉTICA, DERECHO Y POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. HEGEL Y MARX *

por Carlos S. Olmo Bau **

I (De Hegel...)

«Para Hegel la Historia era como el curso de un río. Cada pequeño movimiento del agua en un punto dado del río está en realidad determinado por la caída del agua y sus remolinos más arriba. Pero también está determinado por las piedras y los meandros justo en ese lugar donde tú lo estás mirando».

Jostein Gaarder. *El mundo de Sofía*.

La Historia de la Filosofía más a mano, la de nuestros libros de bachillerato, los diccionarios o las enciclopedias multimedia que acompañan al periódico el fin de semana; suele dar como coordenadas para situar a Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) bien la confluencia entre el Idealismo Trascendental con el Romanticismo, bien el propio Romanticismo. No en vano encontramos, en la obra del pensador de Stuttgart, tanto un rechazo a importantes "claves" de ambas corrientes, como una (si se permite la metáfora) "herencia genética" de ellas, indisimulable.

De esta herencia cabe destacar un elemento, sólo en principio nominal: la expresión romántica "Espíritu Universal". Una expresión que Hegel dota de un contenido que difiere sustancialmente del que Schelling y otros románticos le otorgaran, que también aparece en su obra como "Razón Universal" y que refiere a *la suma de todas las manifestaciones humanas*. Significado este fundamental para el tema que nos ocupa pues refiere, forzosamente, al curso del espíritu universal a través de la Historia. Y hasta tal punto es una referencia forzada que hay quien, como el ya citado Gaarder, afirma que *la filosofía hegeliana es ante todo un "método" para entender el curso de la Historia*. Una historia, la de la humanidad, pero sobre todo, "la del pensamiento", que fluye hacia una conciencia (del espíritu universal) de sí mismo cada vez mayor.

* Además de en una lejana indagación académica, este artículo tiene su origen en una intervención oral que abría las sesiones dedicadas a la ética, el derecho y la política en Hegel y Marx en una suerte de "cafés filosóficos" o talleres informales. Eliminando algunas reiteraciones y giros expresivos, añadiendo las correspondientes notas, la transcripción de aquella charla ha querido mantener ese tono de invitación. Publicado el 1 de julio de 2001.

** Licenciado en Filosofía. Alumno de Tercer Ciclo de la Universidad de Murcia (España).

Así pues, no cabe desligar la Teoría de la Historia o, si se prefiere, la Filosofía de la Historia, de Hegel, de su Teoría del Espíritu. Como tampoco cabe considerar éstas separadas del adjetivo que mejor califica la concepción hegeliana de la realidad: "dialéctica".

Adentrarse pues tanto en el sentido y estructura de la dialéctica hegeliana, como en el concepto de Espíritu y sus formas, es algo obligado. Sobre todo porque este ejercicio de "espeleología" es lo que permite ligar los recorridos en torno a la Historia en Hegel, a los recorridos en torno a la Moral, la Ética, el Estado,... en dicho autor.

Y para empezar sin más rodeo dicho ejercicio nada mejor que atacar la idea según la cual la dialéctica hegeliana es algo meramente abstracto, ajeno a la realidad histórica, social, política,... de su momento.

Hegel es, en cierto modo, un enamorado de la Polis Griega, "testigo" de la Revolución Francesa y sus consecuencias, consciente de las carencias de libertad existentes, deseoso de la construcción de un Estado Moderno sobre la atomización de la Alemania de su tiempo,... que emplea el término dialéctica en su pretensión de comprender y expresar la realidad del mundo. Hay, en toda la obra de Hegel, una decidida apuesta por lo concreto, que se plasma claramente en esta parte de su pensar en la que, desde una no menos clara radicación histórica, expresa las contradicciones del mundo existente, por una parte, y la necesidad de superar los límites vigentes, por otra. Necesidad esta determinada por la exigencia de realización total y efectiva (con organización y estructuración socio-política inclusive) de la libertad y de la infinitud¹.

Junto a esta imbricación con el momento histórico y su papel en la transformación de la realidad; es propio de la dialéctica un carácter "relacional" y "procesual".

Nos encontramos pues ante una noción relacional de la realidad, en la que esta se entiende como un todo en el que cada cosa es lo que es, y sólo lo es, en relación e (inter)dependencia con otras cosas y, en definitiva, con la totalidad de lo real. Pero además, cada cosa llega a ser lo que es en su continuo devenir y proceso.

Todo ello se refleja en la noción de dialéctica como estructura del conocimiento (dado que la realidad es dialéctica también lo es el conocimiento), con lo que cabe concluir que la dialéctica constituye para Hegel "*la naturaleza y estructura de lo real y el modo de proceder del conocimiento*"².

¹ Al respecto puede consultarse Bloch, E; *El pensamiento de Hegel*, FCE, Méjico, 1978.

² Navarro, J.M. & Calvo, T.; *Historia de la Filosofía*, Anaya, Madrid, 1987, p. 333.

Y esta naturaleza de lo real encuentra en el término "Espíritu" lo que mejor la expresa. *"El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna... Sólo lo espiritual es lo real"*, escribe precisamente Hegel en el prólogo a la Fenomenología del Espíritu.

Espíritu que es sujeto y objeto de la autoconsciencia y que aparece ligado a expresiones como "actividad", "desarrollo", (incesante) "progreso",... y que Hegel caracteriza a través de las formas en que se configura: "Yo", "Sujeto" e "Infinito" serán los conceptos que mejor se ajusten a su naturaleza y subjetivo, objetivo y absoluto, las formas que adquieran.

El espíritu en la forma de "relación consigo mismo" (Espíritu Subjetivo) será el primero. El espíritu en la forma de "la unidad de su objetividad y su subjetividad" (Espíritu Absoluto) será el tercero. Y el espíritu en la forma de realidad como "de un mundo a producir" (y esto engarza con el uso de la palabra transformación empleada antes) será el Espíritu Objetivo.

Es esa segunda forma o manifestación (aquí señalada en tercer lugar por razón esclusivamente de orden argumentativo) la que, a efectos de la temática de esta intervención, más interesa.

Derecho, Moralidad, Eticidad, Sociedad Civil y Estado son, de hecho, los conceptos a él ligados. Pero es pronto aún para indagar *"en las tareas de este espíritu"*. Es preferible terminar antes con el esbozo, la suma reseña, de una teoría hegeliana de la historia que a la que conviene referirse en función de la categoría "tiempo".

Las características del tiempo histórico hegeliano son la continuidad homogénea, de un lado, y la contemporaneidad, de otro.

La cita de Gaarder es el reflejo directo del primer carácter. *"Es como el agua de un río que corre continuamente, recorriendo diferentes paisajes. Cada paisaje diferente sería una etapa histórica"*³. Tal continuidad se fundamenta, no podía ser de otra manera, en la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo del Espíritu Absoluto. Espíritu en el que hay que buscar la causa última de las acciones humanas. O, utilizando otra metáfora manida: existe un alma (palabra herencia también del Romanticismo) en la historia que se manifiesta de diferente manera a lo largo del tiempo.

La contemporaneidad, denominada también categoría del presente histórico, refiere a la condición necesaria para, realizados

³ Harnecker, M.; *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, pag. 220, Siglo XXI, Mexico, 1972.

cortes históricos en función de las etapas de la evolución del Espíritu Absoluto, poder captar la "totalidad social global". Es un el reflejo de la concepción dialéctico-hegeliana (relacional y procesual) de la realidad.

La Historia para Hegel, pues, es un camino hacia la plenitud del espíritu. Y es en función del desarrollo de este Espíritu que Hegel determina los estadios de la historia humana.

No interesa tanto entrar a concretar más al respecto como señalar un importante mérito de la Filosofía hegeliana de la Historia: haber introducido en esta reflexión un principio de racionalidad así como el haber afirmado que la humanidad, las personas, no son las últimas causas de los acontecimientos históricos; sino que tras ellos hay fuerzas determinantes.

Engels, posteriormente, criticaría a Hegel que, en la investigación de estas fuerzas, buscara en la "ideología filosófica" en vez de en la historia misma⁴.

El Espíritu Objetivo: el Derecho, la Moralidad, la Eticidad, la Sociedad Civil y el Estado.

De entre las tres formas que el Espíritu adopta se había resaltado el Espíritu Objetivo por ser el que engloba las cuestiones interesan a este teclar. Su tarea, precisamente, no es otra que la de la "realización efectiva de la libertad" (esencia última del espíritu práctico). La realidad en la que se objetiva la libertad es el *Derecho*, el cual tiene en la persona y en la propiedad su punto de partida.

Aquí la persona es el individuo libre al que le falta "una plenitud interna" que consigue con un "complemento" exterior, que pasa a ser "propio" a través de la "posesión". La propiedad privada, pues, debe ser forzosamente considerada y en relación a ella surge la primera relación interpersonal: el contrato.

El Derecho constituye el grado inferior de las realizaciones del espíritu objetivo pues afecta, únicamente, a la "periferia de la individualidad". De ahí que el espíritu se abra camino hacia la moralidad (en la que la voluntad libre no sólo lo es en sí sino para sí). Esfera esta donde la persona deviene sujeto, esto es, donde la voluntad se determina así misma en su interior. Agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral.

Es precisamente esta interioridad la que hace de este estadio otro grado insuficiente para la plena realización del espíritu. Por eso hay una superación de esta en la eticidad, una superación que posee un

⁴ Engels, F.; *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 1886, en Marx & Engels, *Obras Escogidas*, t.III, pags.353-395, Ed. Progreso, Moscú 1978.

fundamento ontológico: *la vinculación de la universalidad y sus determinaciones particulares.*

En palabras de Ferrater Mora⁵, este paso, esta eticidad, esta ética objetiva, “*se realiza en lo universal concreto de la familia, de la sociedad y del Estado*”. Estado al que el propio Mora se refiere como síntesis de la exterioridad de lo legal y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. Pero mejor no adelantar acontecimientos.

Hegel define eticidad como “*el concepto de la libertad que ha llegado a ser el mundo existente y la anturaleza de la autoconciencia*”. Dicho de otro, la eticidad supone la plena realización de la libertad a la par que la supresión de esta como arbitrariedad. O de una tercera forma: la liberación del individuo en todas las vinculaciones sensibles, inmediatas y naturales.

El punto de partida de la eticidad es la ya citada familia. Familia que se supera para dar lugar a la sociedad civil, en la que la sustancia ética son las relaciones entre particulares. Llegado a este punto Hegel desarrolla su tésis sobre lo que él mismo denomina "sistema de las necesidades". Un sistema en el que el hombre aparece como burgués, en el sentido estricto de la palabra: “*miembro de una sociedad burguesa en donde la satisfacción de las necesidades no se produce inmediatamente sino a través de la multiplicación y división de otras necesidades*”⁶.

En el seno de este sistema adquiere especial relevancia la cuestión del trabajo y, junto a esta, la de la igualdad o desigualdad de los burgueses.

Hegel desdeñará la igualdad abstracta y, dentro de las coordenadas de su pensamiento, defenderá por una relación dialéctica establecida entre la satisfacción de las necesidades particulares y las del resto de la sociedad. Una relación que, junto a la conciencia de la "limitación" y del "saber estar en la sociedad" justifican una estamentalización de la sociedad.

Este proceso, muy breve y sin duda parcialmente reseñado, tiene al Estado como vector común a los diferentes pasos del progreso del Espíritu. Un Estado que no es tanto consecuencia de las esferas anteriores como resultado. Un Estado que se define como *la última manifestación de lo que estaba oculto en las formas anteriores de la eticidad*. La familia y la sociedad civil encuentran en el Estado su sentido definitivo. Estado que aparece como la reconstrucción de la unidad entre el individuo aislado y la universalidad; unidad que es fruto de la mediación de la razón. En otras palabras, el Estado es la suprema

⁵ Ferrater Mora, J.; *Diccionario de Grandes Filósofos*, Alianza ed., Madrid, 1986.

⁶ Navarro & Calvo, op.cit., pag. 338.

racionalidad que debe asumir la manifestación de lo particular de la sociedad burguesa en la universalidad (sin negar por ello, cabe añadir, al individuo).

De este Estado se debe decir, además, que aparece como la realización efectiva de la *Idea ética* o, también, que es *la efectiva realización de la libertad individual*.

En definitiva –de nuevo parafraseando a Ferrater Mora- el Estado, lejos de ser un mero protector de los intereses del individuo como tal, de su libertad subjetiva, es la forma más elevada de la ética objetiva, la plenitud de la idea moral y la realización de la libertad objetiva. El Estado es el universal concreto que sintetiza la oposición familia-sociedad civil.

Todo este cúmulo de definiciones más o menos repetitivas, en algunos casos sinónimas incluso, conforman el capítulo tres de la tercera parte de *Principios de la Filosofía del Derecho*; texto en el que, junto a las *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel despliega su pensamiento ético, jurídico y político.

Si en el segundo de estos textos encontramos diversos fragmentos relativos a “*los necesarios y constantes actos de sacrificio de la individualidad (...) que deben ser leídos a la luz de la recepción teórica de la primacía de lo político* (herencia de la Revolución Francesa) *cuyas raíces deben situarse en Rousseau y en la aventura jacobina*”⁷; es en el primero donde encontramos una estructuración concreta de este pensamiento “político” (en el sentido más amplio de esta palabra).

Una estructuración que sigue el proceso de desarrollo del Espíritu Objetivo brevemente reseñado (obligada es la referencia a la coherencia interna de la obra hegeliana, sobre todo en lo que refiere a la relación entre su pensamiento y la estructuración del mismo) y que, desde el derecho abstracto, hasta el derecho político (que aborda dentro de su reflexión sobre el Estado) responde fielmente a la concepción dialéctica de la realidad y a la noción de Espíritu Universal a que refieren los primeros pasajes de esta injerencia con ánimo introductorio.

Esta Filosofía del Derecho no es, pues, sino la aplicación concreta de los pensamientos sugeridos en su Fenomenología Del Espíritu y su Lógica. Una Filosofía del Derecho a la que subyace toda una “Teoría de la Universalidad” (la universalidad como dualidad: lo universal mismo y lo particular) que encuentra en el Estado la expresión máxima de la esbozada reconciliación de opuestos o contrarios en una unidad universal superior.

⁷ Rodríguez García, J.L.; *La Mirada de Saturno (pensar la revolución, 1789-1850)*, pag. 239, Ed. Revolución, 1990.

La introducción de criterios de racionalidad (como en la misma Filosofía de la Historia), Hegel habla de "la razón consciente de sí misma", se erige junto a lo anterior como característica fundamental de la obra.

Hasta tal punto es así que en el mismo prólogo de la obra en cuestión Hegel afirma que la misión de la Filosofía no es la de estructurar el Estado, sino la de mostrar su racionalidad.

Una racionalidad, una unión racional, que "obliga" a Hegel (por la coherencia antes citada) siguiendo la dialéctica del Espíritu Objetivo, a divinizar el Estado en el sentido de que este estaría (también) definido como la manifestación de la divinidad en el mundo.

No obstante, que no pueda decirse del texto que es una obra política en sentido de "práxis" política; no impide que podamos afirmar de Hegel su predilección por la monarquía-parlamentaria; de forma que podemos deducir que el poder hegeliano no consiste en el poder arbitrario de un individuo sino en el poder practicado por una persona que representa el Espíritu del Pueblo (espíritu en el que se constituye, realiza y plenifica todo individuo).

E intentando añadir una estructura cíclica a este primer tecler, cabe volver a la historia para caracterizarla como evolución del Espíritu Objetivo en su proceso a la conciencia de su propia libertad, último subcapítulo, a fin de cuentas, de ese capítulo dedicado al Estado.

II

(... a Marx)

La concepción marxiana de la Historia es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más peculiares del pensamiento de Marx. Peculiaridad que no debe hacernos olvidar que, en mayor o menor medida, se trata de una concepción, de una Teoría, deudora de reflexiones anteriores. La de Hegel o la de Smith son las influencias más conocidas o citadas y en ellos se suele buscar un "antepasado" a este pensar. En las sombras quedan, por lo general, nombres como el de Ibn Jaldún, Vico, LaFare, Ferguson, Barnave, Garve, Pecchui, Guizot, Thierry, Mignet,... con cuyas líneas de desarrollo intelectual (al respecto) conectan las ideas sobre la historia del pensador de Tréveris.

No es este el lugar y el momento de debatir si la originalidad de Marx en relación a la Filosofía de la Historia consiste en haber descubierto un nuevo criterio de periodización de la misma. A los efectos de un tecler que es sobre todo introducción e invitación, puede compartirse la idea, leída a Marta Harnecker⁸, (que, a su vez, sigue la

⁸ Op.Cit. p. 222.

reflexión de Althusser), según la cual este cambio no rompe con la concepción hegeliana de tiempo histórico. Así, y tal y como el propio Marx afirmaba, la caracterización más famosa de la concepción de la historia marxista no haría sino *poner sobre los pies lo que en Hegel marchaba cabeza abajo*; de forma que, en vez de partirse del "desarrollo del Espíritu" se parte de un criterio material: "los modos de producción de bienes (materiales)".

Pero no es esa la discusión que interesa en estos momentos. Realizado el aviso nada impide avanzar manejando la tradicional caracterización de la *historia como sucesión de los diferentes modos de producción*.

Y para ello nada mejor que circunscribirse a un periodo concreto de la obra marxiana: el que transcurre desde 1845 hasta 1867. Un periodo en el que se escriben *La Ideología Alemana* (1846), el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859); además de diversos estudios históricos⁹.

Es durante este periodo que se repiten (aún con diferencias en las distintas exposiciones) las proposiciones más genuinas de Marx. Propositiones resumidas de forma extrema pero didáctica por Eugenio del Río¹⁰ (d):

1. Las fuerzas productivas tienden a desarrollarse;
2. La estructura económica de la sociedad propende a adaptarse a esas fuerzas productivas desarrolladas;
3. La ideología, el derecho y la política tienden, por su parte, a ser funcionales respecto a la estructura económica;
4. Cuando la estructura económica no corresponde a la fuerza productiva, se abre una época de revolución social.

También en Marx, como antes con Hegel, se constata la estrecha relación entre las cuestiones morales, políticas, jurídicas o iusfilosóficas,... y su Filosofía de la Historia. Y como antes con Hegel, no

⁹ Se deja pues, por razones de orden discursivo, las referencias al Marx tardío (a textos como el de la carta a Verza zasilich y sus diferentes borradores, por poner un ejemplo) que obligarían a abrir el debate en otras direcciones (por cierto sumamente ricas e interesantísimas).

¹⁰ del Río, E.; *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo*, Talasa, madrid, 1993, p. 172 y ss.

sobra escribir¹¹ un poco más sobre esta última antes de volver sobre aquellas.

Y si no se quiere (y no se quiere) perderse en tan amplias materias, dado que no cabe entrar en ellas, lo mejor es asomarse prudentemente. Ese mirar por la leve rendija de una puerta apenas entreabierta consiste aquí en afirmar que hay que entender la dialéctica marxista como una dialéctica material en la que la categoría de "totalidad" no refiere al todo racional o espiritual hegeliano sino a un todo natural-social. Una dialéctica que es histórica, al igual que el materialismo. Un materialismo histórico que cabe emplear tanto para designar la concepción materialista-marxista de la historia como para referirse a la teoría marxista sobre la realidad. Ese sentido amplio es el que permite hablar de materialismo dialéctico.

Un sentido amplio de cuyo contenido e importancia en la obra marxiana son buena muestra sus propias palabras: *“Nosotros -escribe en La Ideología Alemana- conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos vertientes, se la puede dividir en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Pero esas dos vertientes no deben escindirse; mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente”*.

Pero es en el sentido "restringido donde es posible reseñar las categorías a que antes se hacía mención. Unas categorías cuyo resumen, al igual que antes con los cuatro puntos con que se esquematizaban las proposiciones marxistas, adelantan si quiera entre líneas las cuestiones a tratar posteriormente.

Estas, muy como para andar por casa, serían:

a) Fuerzas productivas: este concepto designa la capacidad de producción o trabajo real de los hombres.

b) Relaciones de producción: refieren a las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos en un proceso de producción determinado.

c) Estructura económica o infraestructura: es el fundamento sobre el que descansa, y que condiciona, en última instancia, todo el proceso de producción y, por tanto, la producción "ideológica", sobreestructura o superestructura. La estructura económica la constituyen las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

¹¹ Aunque sólo sea para hacer una muy breve referencia al materialismo dialéctico y un sucinto repaso a las categorías fundamentales de la concepción de la historia como "proceso real de producción".

d) Superestructura: conjunto de representaciones e ideas que configuran la "conciencia"; estructuras jurídico-políticas que irradian y de las que se sirve la infraestructura.

e) Modo de producción: refiere a la totalidad social global, o sea, tanto a la estructura económica como al resto de niveles (jurídico-político e ideológico).

f) Formación social: designa una totalidad social concreta, históricamente determinada, integrada por una estructura económica "X", una estructura jurídico-política "Y" y una estructura ideológica "Z".

g) Revolución social: es la destrucción y transformación de unas determinadas relaciones de producción, con la consiguiente subversión de la superestructura.

En relación a este conjunto de categorías se puede decir (como siempre sintetizando en exceso y sin matizar o polemizar con el marco elegido para la narración) que la Fuerza Productiva explica la Estructura y que esta explica la Superestructura. Que la segunda es funcional respecto a la primera (y cuando no, acontece una crisis) y que la tercera -y hay que hacer hincapié en ello- es funcional en relación a la segunda (y si no lo es habrá de acabar por transformarse)¹².

A ello hay que añadir que, en esta concepción, el motor de la historia es la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (o, lo que viene a ser lo mismo, aunque no sea igual, y es una expresión más conocida: la lucha de clases). Y que el fin a que se dirige la historia es la desaparición de las clases y la instauración del comunismo.

Tan sugerente es esta concepción como observaciones críticas cabe hacerle. Al objeto del texto cabe si acaso citar dos flancos débiles: uno, la herencia que de Hegel recibe Marx, en el sentido de que la totalidad del mundo forma un conjunto ordenado que el intelecto puede comprender y dominar; otro, un postulado básico de su teoría: "la capacidad productiva tiene a crecer". El problema reside en que no hay, en toda la obra de Marx, un intento profundo de demostración de ninguna de ambas ideas.

De la crítica de la filosofía del estado a la estructura jurídico-política, la estructura ideológica y la moral.

Apenas tres años separan la *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843) de *La Ideología Alemana* (1846). Dieciseis son los que hay entre la primera y la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Sin embargo, en

¹² Un desarrollo de este planteamiento puede leerse en del Río, E.; *Op. Cit.*, p. 174.

algunos aspectos, el segundo texto es más cercano al tercero que al primero. De ellos cabría decir que pertenecen al "Marx adulto" (que no maduro ni tardío) mientras que el primero se situaría en la esfera del "joven Marx" -junto a *La Cuestión Judía*, también de 1843-, en el momento de la radicalización de su hegelianismo de izquierdas.

La Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel es, de hecho, una crítica que se inscribe en esa "tradición" izquierdo-hegeliana, no tan dura como posteriores referencias a la obra de Hegel. Ello no quiere decir que la crítica sea blanda. Se adivina ya en este Marx al que después sería (mal)conocido por sus ideas relativas a la extinción del Estado o a la forma de este en la transición del capitalismo al socialismo.

Resta aún bastante para que, en 1886, Engels escriba "*la idea tradicional, a la que Hegel también rindió culto, veía en el Estado el elemento determinante y en la sociedad civil el elemento condicionado por aquel (...) para el marxismo, sin embargo, el Estado, el régimen político, es el elemento subalterno, y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, lo principal*"¹³.

Y sin embargo, ha de insistirse en ese texto del 43, en el que (pese al previsible plan remoto de realizar una crítica completa de *Principios de la Filosofía del Derecho*) Marx aborda la doctrina hegeliana del Estado¹⁴, percibiéndose ya algunas de las formas que adoptará posteriormente la crítica a este, a sus funciones (técnicas o de dominación política de clase).

En su análisis crítico de la tercera sección de la parte tercera de la obra hegeliana, Marx hace un pormenorizado recorrido, línea a línea puede decirse sin exagerar, desde el "derecho constitucional" en Hegel, hasta el "poder legislativo", pasando por figuras como las de la corona y el poder ejecutivo. Desde el estudio de las tesis hegelianas sobre la libertad de los particulares y la organización del poder estatal hasta las plasmación de contradicciones que Marx encuentra, por ejemplo, en el sistema de representación. El manuscrito en cuestión es un compendio de explicaciones de contradicciones al que subyace una crítica al lenguaje, una crítica a la teoría del espíritu y una feroz acusación de "incoherencia".

Lo que en esta obra es crítica, si no dura en palabras, sí en profundidad y extensión; en otras obras (como las ya citadas) será

¹³ Engels, F.; *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 52

¹⁴ De ahí que algunas ediciones se refieran al manuscrito bajo el título de *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (es el caso de la traducción de Encinares, Barcelona, 1974 o de la Editora Política de La Habana de 1966. De ahí que algunas ediciones se refieran al manuscrito bajo el título de *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (es el caso de la traducción de Encinares, Barcelona, 1974 o de la Editora Política de La Habana de 1966.

construcción. Construcción de una teoría del Estado como institución más importante de una sociedad de clases, construcción de una teoría sobre la transformación del mismo. Teorías ambas ligadas a la Teoría marxista de la Historia, tal y como ya se había indicado.

Marx partirá, para esta construcción, de la certeza de que toda sociedad, además de estructura económica e ideológica, posee un conjunto de aparatos institucionales y normas dedicadas a reglamentar su funcionamiento. Este conjunto, como también se comentó, varía en relación a la estructura económica que le sirve de base.

El Estado se erige, siguiendo la argumentación, en aparato autónomo que “asegura” la esfera jurídico-política. Un Estado cuya mayor función sería la de mantener bajo la sujeción de la clase dominante (en las sociedades de clases, obviamente) a todas las otras clases. A esta función se uniría la de tipo técnico (organizativo-administrativa).

El Estado sería “*el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase*”¹⁵.

Un Estado a extinguir (frente a tesis anarquista de la supresión) en cuyo seno cabe distinguir lo que se denominaría posteriormente en el marxismo-movimiento “aparato de Estado” y, junto a este, al poder político. Elementos ambos que no deben ser confundidos.

El poder político, de hecho, se erige por encima de la noción de aparato en las tesis sobre la revolución en Marx, Engels y los marxistas de primera hornada hasta “la escuela rusa no populista” (por llamarla de alguna manera). La reorganización de la sociedad se convierte tanto en consigna política como en parte sustancial del pensamiento filosófico sobre el Estado, en particular, y la propia sociedad, en general.

Es en el seno de esta reflexión que surge la idea marxista de una revolución política que funda una dictadura del proletariado. Idea que resulta muy lejana a la *Crítica de la Filosofía del Derecho...*, tanto como lejos estaba de las realidades, por ejemplo, del 48; pero surge con fuerza a raíz de la Comuna de París (1871) que anima una reflexión sobre centralismo-descentralización (o mejor, centralismo burgués-centralismo no burgués), sobre el ejército, sobre el sufragio universal y la revocabilidad de cargos, sobre los privilegios de los cargos públicos, sobre el parlamentarismo burgués,... muchas de las cuales ya estaban presentes (de otra forma, obviamente) en dicha obra y en los textos anteriores a “las enseñanzas” de los acontecimientos de París.

Cabe añadir a lo dicho (aunque se vislumbre) que la reflexión sobre el Estado, en la obra de Marx, está íntimamente ligada al análisis

¹⁵ Lenin, V.; *El Estado y la revolución*, Ariel, Barcelona, 1975.

que de la sociedad bueguesa-clasista este hace y a las reflexiones en torno a la lucha de clases que lleva a cabo. Así, el Estado "actual" respondería a la situación de desigualdad y opresión existentes y el Estado futuro a una sociedad sin clases o en camino a ello.

Y se dice el Estado futuro, con cierta rotundidad, por coherencia con la escatología presente en la obra marxista, con ese evolucionismo "forzoso" presente en ella,... que le lleva a afirmar que la burguesía y el capitalismo crean las condiciones óptimas para una sociedad socialista.

Toda esta parte de la teoría política marxista, sobre todo lo que refiere al análisis de las estructuras jurídico-políticas, se resiente de las ausencias ya reseñadas al hablar de la Teoría de la Historia. Ausencia de justificaciones, de demostraciones, a la que se puede añadir, a modo de esbozo de crítica, un excesivo "reduccionismo de clase", una concepción social "unidimensional", cierta negación de la individualidad,...

El peso de la economía en su obra pero, sobre todo, en las interpretaciones sobre su obra, no viene, precisamente, a facilitar una comprensión de su Filosofía Política más allá de los tópicos que, este teclear mismo, ha recogido.

Este peso de la economía determina también el papel que, en la obra marxiana, representa la reflexión sobre la ideología. Un papel nada desdeñable pero que, en la historiografía (sobre todo relativa a lo marxista como movimiento heteróclito) no se ha visto tan bien reflejada.

La ideología será, para el marxismo fundacional, un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos) dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. El pensamiento de los hombres es considerado producto de la sociedad en que viven (producto social).

Peor suerte incluso correría la "moral". De su pluma jamás emanaría un sistema moral. Los móviles éticos en la obra marxista quedarían subterráneos. Serían eso, móviles. Móviles, por otra parte, nada originales (aunque no excesivamente practicados): filantropía y espíritu rebelde frente a la opresión.

En los años en que escribe *La Crítica*, pese a lo dicho, se constata una reprobación de la moral capitalista. No puede hablarse, pues, de "amoralidad" en Marx (que puedan hacersele reproches y críticas morales, es otra).

El espacio de la ética, en Marx, es ocupado por "el conocimiento de lo real" y hay una nada desdeñable unión (herencia hegeliana) y a veces confusión entre "ser" y "deber ser" en el socialismo originario, no exenta de problemas. Y es resaltable que, por ejemplo, ni Marx ni

Engels presten apenas atención a la cuestión de los problemas morales de los métodos de lucha.

Será ya en el segundo cuarto del siglo XX cuando la reflexión ética gane terreno en el marxismo-movimiento. Incluso en este caso (salvo excepciones), tanto desde cierto neo-kantismo como desde el positivismo, la primacía de la estructura determinará la moral. El hombre nuevo seguirá surgiendo de los cambios en la estructura económica. Hay que buscar ya en algunos autores de la Escuela de Frankfurt o en pensadores anteriores, aislados, como Mariátegui, para encontrar la idea de interrelación entre infra y super-estructura. En tanto, la producción de fuerzas morales revolucionarias siguió siendo un subproducto de otras necesidades de naturaleza económica.

Bibliografía empleada:

1. Obras generales.

Gaarder, J.; EL MUNDO DE SOFÍA, Siruela, Madrid, 1994.

Navarro Cordon, J.M. & Calvo Martínez, T.; HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, Anaya, Madrid, 1987.

Ferrater Mora, J.; DICCIONARIO DE GRANDES FILÓSOFOS, Alianza, Madrid 1986.

2. Obras de Hegel.

Hegel, G.; PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, Edhasa.

Hegel, G.; LECCIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, Alianza, Madrid, 1986.

3. Obras sobre el pensamiento de Hegel.

Bloch, E.; EL PENSAMIENTO DE HEGEL, FCE, México, 1978.

Ripalda, J.M.; LA NACIÓN DIVIDIDA, FCE, Madrid, 1978.

Saña, H.; LA FILOSOFÍA DE HEGEL, Gredos, Madrid, 1983.

4. Obras de Marx y Engels.

Marx, K.; CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL, en Obras de Marx y Engels, t. 5, Crítica, Barcelona, 1978.

Marx, K. & Engels, F.; OBRAS ESCOGIDAS (tres vols.), Progreso, Moscú, 1978.

5. Obras sobre Marx y marxismo.

del Río, E.; LA SOMBRA DE MARX, Talasa, Madrid, 1993.

Dorronsoro, J.A.; LA ÉTICA EN LA HISTORIA DE LA IZQUIERDA, Conferencia, Murcia, Salón de Grados-Fac. Económicas, 31 de Mayo de 1995.

Harnecker, M.; LOS CONCEPTOS ELEMENTALES DEL MATERIALISMO HISTÓRICO, Siglo XXI, Madrid, 1972.

Shanin, T. (ed); EL MARX TARDÍO Y LA VÍA RUSA, Revolución, Madrid, 1990.

6. Otras.

Lacasta Zalalza, J.I.; GEORGES SOREL EN SU TIEMPO, Talasa, Madrid, 1994.

Lénin, V.; EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN, Ariel, Barcelona, 1975.

Mariátegui, C.; INVITACIÓN A LA VIDA HERÓICA, Instituto Agrario, Perú, 1989.

Rodríguez, J.L.; LA MIRADA DE SATURNO, Revolución, Madrid, 1990.