

**CARLOS CHUEZ**

**CRÍTICA A HEGEL E IDEAS FILOSÓFICAS DEL JOVEN MARX  
(ENFOQUE DIALÉCTICO CONTEMPORÁNEO)**

**Título original en español:**

**CRÍTICA A HEGEL E IDEAS FILOSÓFICAS DEL JOVEN MARX  
(ENFOQUE DIALÉCTICO CONTEMPORÁNEO)**

**Autor: Carlos Chuez**

**Primera Edición: Noviembre 2008**

**Diseño de Portada y Programación:  
DESIGN <web & multimedia solution>  
<http://www.edesign.com.pa>**

**ISBN 978-9962-00537-7**

**Panamá, Octubre 2008.**

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

#### CAPÍTULO I: POR EL UMBRAL DE LA VERDADERA FILOSOFÍA

Anhelos Filosóficos.....	7
Por la Senda del Hegelianismo.....	14
Metafísica y Dialéctica del Atomismo.....	18
Ruptura y Crítica del Idealismo de Hegel.....	33
Euforia Filosófica.....	33

#### CAPÍTULO II: CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Crítica a la Filosofía Política y del Derecho de Hegel.....	42
Especulación y Panteísmo en el Estado Burgués.....	44
Silogismo Dialéctico en la Constitución Política Burguesa.....	52
Subjetivismo y Metafísica en la Soberanía del Estado Burgués.....	54
Por el Camino de la Verdadera Democracia.....	58
Magia y Paradojas Metafísicas en la Persona del Monarca.....	61
Historia Abstracta (Especulativa) del Estado Burgués.....	67
Especulación burguesa de los Conflictos Sociales en la Sociedad Civil.....	69
Controles del Estado Burgués sobre la Sociedad Civil.....	71
Burocracia: Institución del Secreto y Misterio del Estado Burgués.....	75
Especulación (Idealismo) y Ciencia (Dialéctica Idealista) del Poder Legislativo.....	85
La Constitución Burguesa es el Misticismo de la Sociedad Civil.....	90
Esquema de la Filosofía Política y del Derecho de Hegel.....	109

#### CAPÍTULO III: CRÍTICA A LA DIALÉCTICA IDEALISTA

El Problema Filosófico en la Relación Ser→Pensar.....	113
Superación de la Crítica de Feuerbach.....	117
Crítica a la Dialéctica Idealista.....	120
Cadenas de la Enajenación del Hombre.....	124
El Discurso Idealista Dialéctico.....	126

CONCLUSIÓN.....	134
-----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	137
-------------------	-----

## INTRODUCCIÓN

En este ensayo investigamos el conocimiento que el **joven filósofo** tuvo del **hegelianismo** en una carta que le enviara a su padre cuando comenzaba sus estudios en la **Universidad de Berlín**. En esa misiva, relata que había conocido las filosofías de **Kant** y **Fichte**, y en la que señala el carácter excesivamente formalista y limitado de esas filosofías. Además analizamos los conceptos filosóficos que están contenidos en la carta y examinamos de un modo crítico el significado que tienen con el **idealismo** y la **dialéctica** de **Hegel**.

Analizamos e interpretamos las **ideas filosóficas de la Tesis doctoral** que el **joven Marx** presentó para obtener el grado de **Doctor en Filosofía, Historia y Derecho**. En ella el **novel filósofo** profundiza el **pensamiento de Hegel** al explicar de **modo idealista y dialéctico el materialismo de Demócrito y Epicuro**. Sin embargo, hizo la advertencia que en dicha **Tesis** tuvo que limitar los análisis críticos debido a los requisitos que académicamente debía cumplir. Además señaló ciertos defectos del **sistema idealista de Hegel**, inclinándose más por el aspecto dialéctico. En esta investigación y estudio **comienza a mostrar la contradicción antagónica que se expresa en el idealismo hegeliano, como sistema, y en la dialéctica, como método**.

Exponemos en sus detalles la crítica que hizo de la **filosofía política y del derecho de Hegel**. En ese estudio señala que **son las condiciones materiales de la sociedad civil las que determinan el Estado político**.

Y examinamos de modo específico la crítica a la **filosofía de la historia** y el **idealismo dialéctico** de la **teoría del conocimiento** de **Hegel**.

La presente investigación no pretende ser un estudio completo sobre la relación que guarda el **joven Marx** con **Hegel**, ya sea como influencia, análisis o crítica. Este estudio filosófico sólo es un intento, en que tratamos de precisar cómo algunas de las ideas del **joven filósofo** transitaron desde la crítica del **idealismo hegeliano** y del **neohegelianismo** al descubrimiento de **las premisas del Materialismo Dialéctico e Histórico**.

Es innegable que esa teoría filosófica sirvió de guía para la creación del **Socialismo y Economía Política científicas**. Y es que no existían otros medios teóricos, en aquellos momentos históricos, para lograr esos gigantescos triunfos del pensamiento científico y social para el estudio de los fenómenos y procesos de la sociedad y de la historia. Incluso, en nuestro tiempo, el derrumbamiento de la **Unión Soviética** y su tipo de socialismo no pueden explicarse por el sistema cerrado de las ideologías, sino aplicando de modo consecuente y atinado el **Materialismo Dialéctico e Histórico**, el **Socialismo Científico**, la **Economía Política del proletariado** y el **Método Dialéctico unido a las ciencias sociales y naturales**. En nuestro tiempo señalamos que **el desarrollo de las ciencias naturales generado a fines del siglo pasado e inicios del XXI, permite que el materialismo y la dialéctica armonicen adecuadamente con los grandes descubrimientos de la física relativista, cuántica y la cosmología científica**.

En esta investigación no tratamos la relación que **Marx** tuvo con la **dialéctica** en su madurez filosófica.

Una de las grandes dificultades que presenta la **filosofía de Hegel** es su complicada configuración lingüística que en su contenido posee profundos conceptos dialécticos y revolucionarios. Cuando el **joven Marx** rompe de modo radical con el **hegelianismo**, lo somete a un riguroso análisis y crítica filosófica. Esto implicaba **examinar y analizar la raíz teórica del idealismo en general**. En **Hegel**, el **idealismo objetivo**, en su expresión racional, alcanzó uno de sus más elevados niveles de desarrollo conceptual. La tarea filosófica para examinar dicho **pensamiento** con rigor metodológico exigía el conocimiento, con sus limitaciones, del **método de Feuerbach**. El **joven Marx** así lo expresa al afirmar que lo aplica con ciertos “**reparos**” (metodológicos). Aunque exalta con gran entusiasmo y hasta exagerado el **método materialista de Feuerbach**, por su carácter “**positivo**”, no deja de utilizar su propia dialéctica, fruto de su profundo conocimiento de la filosofía en general, y de la de **Hegel** en particular. El reconocimiento “**positivo**” de **Feuerbach** se debió a que fue el primero que criticó, desde una **posición materialista**, el **idealismo dialéctico hegeliano**. Sin embargo, **este filósofo no comprendió la esencia y el valor epistemológico de la dialéctica, mostrándose como un metafísico en su crítica**. El carácter “**positivo**” de dicho método no es más que su rasgo metafísico, porque niega el movimiento dialéctico de la **negación de la negación**, ignorando que es un elemento importante para entender e interpretar el desarrollo y los cambios de los procesos y fenómenos que se producen en el mundo objetivo. Lo “**positivo**” consiste en concebir el ser y la esencia sin admitir “**negación**” o contradicción alguna en su naturaleza. Y cuando examina filosóficamente la sociedad y la historia rompe con el materialismo, al mistificar el “**amor**” y convertirlo en religión y motor de las relaciones entre los hombres. Posteriormente, el **joven Marx** en su crítica de la sociedad, adopta un punto de vista radicalmente diferente y opuesto a ese idealismo desde “**arriba**” de **Feuerbach**.

¿De qué modo el **joven Marx** descubrió el **Materialismo Dialéctico e Histórico** como concepción filosófica-científica de la sociedad, de la historia y del mundo objetivo? De ninguna manera podía haber comenzado con el **método materialista dialéctico**. El **método es una idea** como afirmó **Spinoza**, que surge de la exposición del pensamiento tal como expresara **Hegel** y confirmaran posteriormente, en su madurez, **Marx** y **Engels**. En la medida en que el **joven Marx** critica el **idealismo hegeliano** se encamina hacia el descubrimiento de algunas de las premisas fundamentales del **Materialismo Histórico**. Y es que **el idealismo había alcanzado su más alto grado científico en Hegel**, según afirmara **Engels**. Esto creó una crisis insuperable entre el **idealismo** (como **sistema**) y el **método dialéctico (filosófico-científico)**. Inevitablemente, después de **Hegel**, el **idealismo renunció a la dialéctica como método científico de interpretación filosófica**. Cuando el **joven Marx** trató más a fondo el **pensamiento hegeliano** logró formular ideas más profundas sobre el materialismo tanto del mundo objetivo como de la sociedad y la historia. Este descubrimiento se concretiza en la relación que plantea entre el mundo empírico (ser) y los predicados (pensar). Esta tesis epistemológica expresa con rigor la relación de la filosofía y el mundo objetivo y, en especial, la relación del pensar con la sociedad y la historia (ser social e histórico). Además permitió al **joven Marx descubrir la relación conceptual del materialismo y el método dialéctico**.

**Hegel** expresó que las relaciones empíricas de la **sociedad civil** es el material (objeto) del **Estado**. Y éste al vincularse con aquélla se manifiesta como una “**idea objetiva**”, convirtiéndose en el **sujeto del ser real** de esa relación, por lo que ese vínculo lo expresó de modo idealista. Además, **fue el primer filósofo que aplicó la dialéctica como método de interpretación científica en la**

**relación del ser y el pensar**. Pero, **por su posición idealista, en él los pensamientos se consideran como el sujeto real** (Demiurgo). Así procedió al estudiar la dialéctica del pensamiento, la sociedad y la historia. Además consideró que la dialéctica se encarna en el **espíritu** y no en la **naturaleza**. Esa atadura que estableció entre el **idealismo como sistema** y la **dialéctica como método** presentó un problema contradictorio, que desde esa **dirección filosófica** fue imposible de resolver.

Fueron los **neohegelianos**, como afirmara **Engels**, los que ejecutaron la gran tarea de triturar trozo a trozo la **filosofía de Hegel**. Sin embargo, no profundizaron en sus raíces epistemológicas. Le correspondió al **joven Marx** realizar ese logro filosófico **al criticar la base del idealismo (ontología) y la dialéctica idealista (epistemología) de Hegel**. No fue una empresa fácil llevar a cabo esta hazaña teórica. Los **neohegelianos** fallaron, incluso **Feuerbach**, en la tarea histórica de investigar de modo atinado y consecuente el pensamiento de **Hegel**. Aunque fueron mostrando las contradicciones entre el sistema (en últimas instancias el idealismo) y la dialéctica (método científico-filosófico) no las abordaron e interpretaron correctamente. Por ejemplo, **Feuerbach** al criticar la dialéctica se alejaba de la posición materialista. En ese momento histórico, **Marx y Engels descubrieron la forma de unir de modo conceptual el materialismo con la dialéctica**. Y el mérito lo tuvo el **joven Marx** tal como lo reconoció **Engels**, porque esa hazaña teórica implicó conocimiento en detalle y profundidad del **pensamiento de Hegel** para no caer en críticas superficiales y estériles. También fue importante la audacia y la tenacidad de la inteligencia, ya que son las características de los ingenios superiores.

En esta obra señalamos el significado e importancia de la crítica que el **joven Marx** hizo al **hegelianismo**, de cómo abrió el camino teórico que facilitó el **descubrimiento de las nuevas premisas del materialismo que permitieron que éste se convirtiera en una filosofía científica**. Además, expresamos la originalidad, creatividad y trascendencia de sus ideas filosóficas.

Lo constructivo y positivo de esta investigación, es que evitamos, en lo posible, **enfocar ideológicamente** las ideas y problemas que se plantean en ella, porque inevitablemente inducen a falseades y errores filosóficos.

## CAPÍTULO I: POR EL UMBRAL DE LA FILOSOFÍA VERDADERA

### ANHELOS FILOSÓFICOS

La carta que el *joven Carlos Marx* envió a su padre cuando comenzaba sus estudios en la *Universidad de Berlín*, a fines de 1837, nos revela su primer contacto con la filosofía de *Hegel*, y cuyo contenido tiene ciertas informaciones que nos permite medir la relación que el joven universitario tuvo con el *hegelianismo*.

La misiva es una fuente de información sobre la situación personal del joven estudiante y de sus ideas filosóficas. Con estas últimas indagamos y examinamos relativamente el grado de influencia que el *joven Marx*, a la edad de diecinueve años, había recibido del filósofo.

Sin embargo, debemos señalar que por la finalidad de la carta en que relata a su padre sobre sus actividades en *Berlín*, y de sus estudios en la Universidad, no podemos obtener de ella una medida completa del nivel de sus ideas filosóficas, ya que éstas carecen de completas exposiciones, y sólo expresan fragmentos filosóficos.

En la misiva expresa, y esto lo consideramos importante para nuestro enfoque e investigación, que durante su enfermedad había tenido el tiempo suficiente para leerse de "*cabo a rabo*" las obras de *Hegel*, pero antes había contactado su filosofía. Además, su interés lo había conducido a conocer a los discípulos más destacados del *círculo de estudio hegeliano*.

También le informa a su padre que estaba fuertemente influido por dicha filosofía como resultado de esas lecturas y que hacía todo lo posible por liberarse de esa influencia, pero que sus esfuerzos fueron inútiles. Comparando estas confesiones con el modo de expresar sus ideas, advertimos que el enfoque conceptual es hegeliano.

No existe duda de que haya leído las obras de *Hegel*, ya que su actividad principal era el estudio y la investigación filosófica. Aún enfermo tuvo la disposición de leerlas y estudiarlas totalmente. Es probable que haya realizado esa lectura porque poseía una gran capacidad intelectual, y que demostró tres años después en la elaboración de su *Tesis doctoral*. La carta esta fechada en noviembre de 1837 y la *Tesis* fue presentada en marzo de 1841, lo que indica que a inicio de 1840 tenía la preparación y capacidad filosófica para hacerla.

Algunos biógrafos e investigadores de las ideas filosóficas del *joven Marx* sustentan el punto de vista de que a esa edad, si leyó a *Hegel* no lo hubiera entendido, puesto que no tenía la capacidad intelectual para ello. Para nuestro punto de vista, la lectura que hizo de dichas obras filosóficas muestra en algunas de sus ideas e interpretaciones expresadas en la misiva, haber entendido en su lineamiento general esa filosofía. Él interpretó algunas *ideas hegelianas* al autocriticar su intento de hacer una *metafísica del derecho*.

El *novel estudiante* afirma que antes de estudiar las obras de *Hegel*, había estado influido por las filosofías de *Kant* y *Fichte* y que se nutrió intelectualmente de ellas. En ese tiempo había estudiado de manera fragmentaria a *Hegel*, cuyo estilo le molestaba. Bajo la influencia *kantiana*, expresa que trató de construir varias veces esa *metafísica del derecho*, sin resultado alguno. En esos intentos se revela una gran capacidad de estudio y un fuerte anhelo y resolución por estudiar y

conocer las filosofías más destacadas de su época. Y cuando cayó bajo el influjo del **hegelianismo**, estuvo empeñado tenazmente por liberarse de esa filosofía. Pero al no lograrlo, procuró hacer una **demostración dialéctica de la existencia de Dios** con una argumentación contraria a la del filósofo. Esta actitud revela, que **Marx** desde joven, tuvo el deseo y voluntad de tratar de mantener una posición filosófica independiente.

Hay, pues, en el contenido de la carta un aspecto de información y otra de interpretación. Hemos señalado que lo más importante en el lado de la información es haber leído totalmente a **Hegel** y estar influido por su filosofía, lo que implica haberla entendido en sus líneas generales. Por el lado de la interpretación, analizaremos el enfoque que hace de algunas de las **ideas hegelianas**. Hay que advertir que el **joven Marx** expone en la misiva sus ideas filosóficas en términos generales, pero no las desarrolla, ya que esa no fue su finalidad.

En la carta, el **novel estudiante** dice haber intentado hacer una **metafísica del derecho**. La crítica que hace de ese intento, es **hegeliana**. Además autocritica los errores que comete en ese ensayo. En ese empeño filosófico tenía que tener claro lo que es la **“forma”** y el **“contenido”** en su significación filosófica. Y así expresa que **“llamo forma a la arquitectónica necesaria de las estructuraciones del concepto y materia a la cualidad necesaria de éstas. El error estaba en que yo creía que lo uno podía y debía desarrollarse aparte de lo otro”**. La separación e independencia de esas categorías le impedía concebir la forma real, y lo que obtuvo fue **“una especie de mesa de escritorio con cajones, en los que luego espolvorearse la polvareda.”**<sup>1</sup> Es decir que lo pensado sobre esa temática carecía de valor, por que se olvidaría. Esta falta de importancia de esas ideas filosóficas se expresaba al considerar a la **forma** como la arquitectura de las estructuras del concepto. Este punto de vista, lógicamente, le conducía hacer un desarrollo independiente del **contenido** del concepto. Entonces, la estructura y necesidad de éste se origina de la forma, y el contenido como la **“cualidad necesaria de la estructura”**, procede de la forma. Por lo tanto, el contenido depende y se subordina directamente a la forma, y ésta es independiente de aquél.

Esta **autocrítica la hizo después de estar bajo el poder influyente de la filosofía de Hegel**. Desde el punto de vista de algunas ideas **hegelianas**, criticó sus intentos de hacer una **metafísica del derecho** desde el idealismo de **Kant**. Al respecto expresa, que al **“final del derecho material privado, me di cuenta de lo falso que era todo esto, un esquema fundamental que se asemejaba al de Kant, pero que en su desarrollo difería totalmente de él, y de nuevo me hice cargo de que sin filosofía no era posible penetrar en los problemas.”**<sup>2</sup> (¡Muy bien expresado!) Y el planteamiento de la forma y el contenido del concepto, estaba influido por **Kant**. Además, afirma, que al estudiar el **“derecho privado material”** se **“convenció de lo falso”** de su **“construcción”** (conceptual), o sea que tenía escasos conocimientos del derecho, y esto lo conducía a cometer errores de construcción filosófica.

La carta contiene importantes imágenes mentales que revelan la influencia de la **“actual filosofía del mundo”** de **Hegel** (dominante en Alemania en la época del filósofo).

En las ideas expresadas en la carta el **joven Marx** fue consciente de la diferencia que existe entre el **proceder matemático y el dialéctico**. Para él, el **método matemático**, si se aplica para resolver problemas filosóficos, es anticientífico y dogmático, porque sus demostraciones no penetran la esencia y lo interno del objeto, sino que giran en la exterioridad de éste, por lo que no captan su vitalidad y desarrollos internos.

**Hegel** ya se había referido a este problema epistemológico en el prólogo de su **“Fenomenología del espíritu.”**<sup>3</sup> En su crítica al método y objeto de las matemáticas, expresa que **el conocimiento matemático no captura la esencia y la vida del objeto, sino que se expresa** (aspecto) **en su exterioridad**. El **objeto matemático**, en sí mismo, es una forma puramente exterior, por lo que es **“inerte y sin vida propia”**. Los razonamientos del **método matemático** se mueven en su exterioridad, no transitan del ser allí (ser exterior) a la esencia del objeto (su interioridad). En fin, no muestra el desenvolvimiento y el desarrollo del objeto. Este argumento lo expone en la **“Ciencia de la lógica.”**<sup>4</sup>

También en la carta, expresa que la **matemática** implementada como **método filosófico** genera un dogmatismo que convierte el objeto en una forma **“no científica...en que el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo”** y, se presenta **“de antemano como un obstáculo para comprender la verdad”**. Además, afirma que **las demostraciones matemáticas proceden según las analogías**, por ejemplo: **“El triángulo deja que el matemático lo construya y lo demuestre como una mera representación dentro del espacio, llega a desarrollarse bajo otras formas, pues para que adquiera otras posiciones hay que relacionarlo con otras cosas, y entonces vemos cómo esto da distintos resultados como relación a lo ya expuesto y asume diferentes relaciones y verdades.”**<sup>5</sup> Lo que significa que en el **argumento analógico**, la premisa final de las demostraciones tiene relaciones y resultados diferentes a la premisa inicial. En el **método matemático**, el sujeto es el entendimiento que usa sus razonamientos en la exterioridad del objeto, y no enfoca su aspecto vital y esencial. Esta es una excelente interpretación del **método hegeliano**.

(La idea **hegeliana** sobre el **método matemático**, la explicaríamos de un modo claro con el siguiente ejemplo: La demostración del **teorema de Pitágoras**, que expresa que **el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos de un triángulo rectángulo**, no comienza con los mismos elementos geométricos del triángulo, ni los razonamientos se forman dentro de su estructura espacial. En otras palabras, no se determinan en ésta los elementos necesarios para establecer las relaciones y funciones entre sus distintas partes. Esto, según **Hegel**, en un sentido general, comprende al **objeto matemático** mismo. Entonces, el entendimiento no tiene un punto (referencia) conceptual donde comenzar la demostración, luego procede a construir figuras exteriores a la original, desdoblándola. De este modo, altera la figura mediante construcciones puramente exteriores al objeto. Y una vez que el entendimiento encuentra las igualdades necesarias, elimina todo ese movimiento exterior que hizo anteriormente y vuelve a la figura original).

Según *Hegel*, el **método matemático** no puede ser verdadero **método** filosófico.<sup>6</sup> El procedimiento filosófico que utiliza dicho método, se caracteriza por ser anticientífico y dogmático. En la "**Ciencia de la lógica**", critica el **método geométrico de Spinoza** porque une el "**concepto**" con la **exposición matemática** (geométrica), juzgándolo de formalista e incapaz de comprender el desenvolvimiento y desarrollo de la unidad del concepto y el objeto.

(El punto de vista dialéctico de *Hegel* lo podemos aclarar con este enfoque crítico, adecuándolo a la directriz de la lógica y matemáticas contemporáneas. El **argumento matemático** consiste en la creación de identidades que se relacionan entre sí como contenido de las demostraciones. **El razonamiento matemático no procede de las contradicciones de las ideas, sino de las identidades del concepto**. El matemático separa las identidades del objeto y las implica entre sí en los razonamientos, formando el contenido de la demostración. Y éste sólo puede existir en un sistema formal de identidades que se unifican en el concepto y no en las contradicciones de las ideas. **El antagonismo epistemológico surge cuando el método matemático se transforma en método filosófico**. Esta crítica también se podría aplicar **cuando se intenta hacer de la lógica una metodología filosófica**, cuando ésta se confina en análisis lógicos).

Lo significativo de las disquisiciones filosóficas del *joven Marx*, es que señala la relación y analogías que existen entre el **método matemático**, como demostración filosófica, y el **formalismo kantiano**.

Otra idea importante que expresa el *novel universitario*, trata sobre la "**vida**" del espíritu que concibe como totalidad, "**actividad espiritual**" que crea sus propias "**formas**". En este argumento se expresan tres elementos esenciales del **sistema hegeliano**.<sup>7</sup> En **primer lugar**, el principio de **totalidad** tanto en el sistema de la realidad como en sus distintos momentos.<sup>8</sup> En **segundo lugar**, la "**vida**" como una "**actividad espiritual**" que tiene el poder de crear sus "**propias formas**", que es el tercer elemento<sup>9</sup>, ya que son el movimiento y la actividad del espíritu que crean las formas de lo existente. Como complemento a este argumento afirma que "**en la expresión concreta de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la Naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar (captar) atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad.**"<sup>10</sup>

En estas afirmaciones se refleja el **idealismo de Hegel** en su sentido objetivo y dialéctico. La concepción del "**mundo del pensamiento vivo y de sus manifestaciones concretas**", es una **expresión objetiva del idealismo** porque considera el pensamiento como una realidad concreta y objetiva. Y el término "**pensamiento**" **viviente, activo**, es lo que *Hegel* concibe como el elemento que une a la **lógica** (se refiere a la dialéctica), la **naturaleza** y el **espíritu** en la "**Enciclopedia de la ciencias filosóficas**".

En el fragmento citado, el *joven Marx* entiende de modo consciente de que el **método hegeliano** es dialéctico al afirmar que hay que estudiar el objeto en su proceso de contradicciones. Es decir, estudiarlo en su realidad interna, sin introducir en él elementos arbitrarios en que incurren los

procedimientos peculiares del formalismo filosófico. Esta arbitrariedad del entendimiento es innecesaria, ya que el concepto o razón de la cosa (objeto) se desenvuelve y desarrolla hasta alcanzar la unidad a través de sus propias contradicciones.

De este modo resalta lo esencial del **idealismo hegeliano**. Primero expone la realidad del objeto como un proceso dialéctico y, segundo, la exposición del objeto debe adecuarse a su realidad, en que debe concebirse y exponerse en el movimiento del concepto en su forma y contradicciones dialécticas.

Con respecto al significado del concepto, expresa que el "**nexo de unión entre la forma y el contenido es, propiamente, el concepto. Por eso, en un desarrollo filosófico del derecho, lo uno tiene que brotar de lo otro: más aún, la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido.**"<sup>11</sup> Además, corrige en principio lo que antes entendía por forma y contenido cuando estuvo bajo la influencia del **subjetivismo y formalismo kantiano**. Después afirma que la "**forma sólo puede engendrarse por la progresión del contenido.**" En esta parte expresa la idea de *Hegel* sobre el concepto. En efecto, afirma que en este filósofo el pensamiento en sí tiene un contenido, y éste consiste en las determinaciones propias del concepto en que el desarrollo del contenido del pensamiento implica que éste engendre su propia forma. Además, el concepto, como unidad dialéctica de los opuestos, implica la relación recíproca y el trueque entre la forma y el contenido y viceversa.

Para *Hegel*, ¿qué son el contenido y la forma? En **primer lugar**, el motor del movimiento del pensamiento está en el contenido<sup>12</sup>, que es la fuente de las contradicciones y negaciones que se expresan en el concepto y el automovimiento que crea sus "**propias formas**" o **figuras**. La **forma es el modo y nexo en que las determinaciones dentro del contenido se relacionan entre sí**, y el nivel de formación que alcanza ese desarrollo y desenvolvimiento del concepto. De este modo, la **forma deviene en contenido y el contenido transita hacia la forma en el proceso de las negaciones**. Así, el **concepto** es el "**mediador entre la forma y el contenido**".

El sentido de la mediación dialéctica en el *joven Marx* es igual al hegeliano. Es decir, que la forma se determina por mediación del contenido y; éste, por mediación de la forma, y no de otra manera. En esta relación dialéctica, el concepto es el mediador en la oposición y unidad del pensamiento de la forma y el contenido. **La mediación dialéctica en el concepto, se manifiesta como el elemento de la unidad de los contrarios y el puente de conversión del uno al otro**.

Sobre el cambio de su actitud filosófica motivada por sus estudios y reflexiones sobre la **filosofía del derecho**, confiesa en la carta que se había apartado del "**idealismo que, dicho sea de paso, había cotejado y nutrido con el de Kant y Fichte**"; que se dedicó "**a buscar la idea en la realidad misma.**" Y si "**antes los dioses** (las fuerzas del pensamiento) **moraban sobre** (se movían entorno a) **la tierra, ahora se habían convertido en el centro de ella.**"<sup>13</sup> Esta última parte de la cita es metafórica ya que hace alusión a lo esencial de la "**Fenomenología del espíritu**". Y es que *Hegel* traslada, en efecto, a los **dioses** al **centro de la tierra** (exposición dialéctica del mundo real), lo opuesto a **la filosofía tradicional que ubica a la filosofía en el mundo celestial** (metafísico), al margen de la **terrenalidad** (concreción) del pensamiento.

La afirmación de “**buscar la idea en al realidad misma**”, partiendo del idealismo de **Kant** y **Fichte**, tiene un **significado hegeliano**, aunque para ese tiempo había leído a **Hegel** de manera fragmentaria. Claro que para este filósofo la **Idea** como **principio ontológico** es la **realidad** (objetiva, concreta). Ese deseo de buscar la **Idea** en la realidad, induce al **joven Marx** a leer de “**cabo a rabo**” la **filosofía de Hegel** y tratar de entenderla. Todavía en ese momento estaba influido por el idealismo subjetivo de aquellos filósofos.

Indudablemente que la atmósfera intelectual y cultural de la **Universidad de Berlín** estaba, en ese tiempo, en el clímax del dominio de la **filosofía hegeliana**. Esta cita nos revela que el **joven Marx** tiene la disposición de estudiar la filosofía con seriedad académica y científica, estimulado por el influencia hegeliana en la universidad. **Engels** expresa que ese clímax filosófico tuvo lugar “**precisamente en los años de 1830 a 1840 cuando la hegeliana alcanzó la cumbre de su imperio... fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente e inconscientemente, en las más diversas ciencias, también como fermento, en la literatura popular y en la prensa diaria**”.<sup>14</sup> No cabe duda, de que la efervescencia filosófica en el ámbito universitario produjo un impacto intelectual en la mente del joven estudiante y que en los momentos de su enfermedad decide leer al filósofo del momento. En ese lapso cultural e intelectual comienza su transición hacia el **idealismo hegeliano**.

Ese **fermento de hegelianismo** que agitaba la vida espiritual de **Alemania** en sus diferentes manifestaciones, según expresa **Engels**, saturó el medio universitario. Y el **joven universitario** no escapó de ese **mare magnum filosófico**. Las **obras de Hegel** en ese período no fueron muy difíciles de entender. Es indudable que su comprensión estaba a la orden del día, pero hasta ciertos límites. Las ideas del **joven Marx** muestran que las había entendido con manifiestas limitaciones a esa edad. Sin embargo, dicha filosofía todavía no se le había comprendido su profundidad y esencia conceptual. Esta dificultad la señala siete años después de la carta, en la parte final de sus “**Manuscritos económicos-filosóficos**” dedicada a la crítica de la **filosofía de Hegel** y también lo confirma **Engels**, cuando afirma que la **superación del hegelianismo** implicaba una crítica sistemática y profunda de su filosofía.<sup>15</sup>

El **joven Marx** con cierto conocimiento de esa **filosofía**, trató de hacer una demostración de la **existencia de Dios**, según un “**proceso dialéctico**”, pero invirtiendo la vía que aquél le confiara al movimiento del espíritu en su sistema.

En la “**Fenomenología del espíritu**”, este filósofo expresa que el **espíritu absoluto** se realiza en la historia del movimiento cultural y pensante de la humanidad. También expresa en la carta, que trató de demostrar que el espíritu “**venía a ser un desarrollo dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia. Terminaba yo donde comenzaba el sistema hegeliano**”.<sup>16</sup> La **demonstración de Dios debe comenzar y culminar en la historia**, lo contrario del punto de vista de **Hegel**.

En este **argumento ontológico**, trata de liberarse de la influencia de la **filosofía hegeliana**. Si el **novel universitario** invierte su demostración, siguiendo los dictados de la tradición de comenzar con la religión, ¿no da un paso hacia atrás? ¿Qué es lo que ha comprendido del **hegelianismo**?

Según nuestro juicio, al **joven Marx** no lo dominó el dogmatismo, tuvo una mente crítica y receptiva a la verdad. Cuando advertía que había caído en un error, trataba de enmendarlo. **Su mente estuvo agitada por inquietudes y anhelos de superación y por ideas que lo motivaran hacia la creatividad filosófica**.

De la **carta al padre** podemos sacar las siguientes conclusiones. En el **aspecto subjetivo** se revela en el **novel filósofo** la aspiración de hacer algo original, de poseer una gran capacidad de trabajo mental, inteligencia abierta a la verdad y una determinante actitud intelectual hacia lo científico. En el aspecto filosófico, nos revela su paso del **idealismo subjetivo** y **formalista**, especialmente el de **Kant** y **Fichte**, al **idealismo objetivo y dialéctico de Hegel**, y el dominio filosófico de algunas de sus ideas esenciales.

Sin embargo, por medio de la carta no podemos medir el nivel filosófico del **novel universitario** a la edad de diecinueve años. Sin embargo, es en la **Tesis doctoral** donde podemos investigar e interpretar, en sus detalles y con rigor sistemático, su formación e ideas filosóficas.

## POR LA SENDA DEL HEGELIANISMO

Posteriormente cuando **Marx** alcanza la madurez, **Engels** afirmó que “**tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; nosotros, los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es**”.<sup>17</sup>

Indudablemente que esas capacidades intelectuales y científicas de **Marx** contribuyeron, de modo subjetivo, a la creación genial de sus grandes obras. Sobre este asunto afirma **Lenin**, que “**el genio de Marx está en haber sabido deducir de ahí antes que nadie y aplicar consecuentemente la conclusión implícita en la historia universal. Esta conclusión es la doctrina de la lucha de clases**”.<sup>18</sup> Este genio de la filosofía y ciencia social logró descubrir antes que nadie el **método dialéctico e histórico** en la investigación filosófica y en la interpretación científica de la realidad objetiva, la historia y la sociedad. Sin embargo, el **punto de vista dominante del materialismo histórico** es que esta genialidad presupone la unidad de la capacidad de interpretación científica y filosófica con la actividad práctica, tanto material como intelectual.

El análisis y crítica de la **Tesis doctoral** lo enfocaremos según la relación dialéctica de la forma y el contenido. Pero antes tratemos algunas cuestiones de interés que aclara en la **introducción**. La primera es sobre una **restricción académica** que limita la exposición y desarrollo de sus ideas filosóficas. Y expresa que si no fuera por esa restricción, su **Tesis** tendría una proyección mucho más científica. En esta obra, no pudo desplegar con plenitud el impulso y vitalidad de su capacidad filosófica. Pero, en ella podemos apreciar la amplitud y profundidad de sus ideas en relación con el **idealismo dialéctico de Hegel**.

En la **Introducción de la Tesis doctoral**, crítica muy sutilmente el **carácter especulativo de la filosofía de la historia** y, en especial, los **sistemas filosóficos de la Antigüedad según Hegel**. Expresa que la **interpretación especulativa**, no le permitió a dicho filósofo apreciar en su

profundidad la importancia y significado del período helenístico, cuya expresión ética se personifica en el **estoicismo**, **epicureísmo** y **escepticismo**.

En la “**Fenomenología del espíritu**”, **Hegel** considera el **período helenístico** como la manifestación histórica en que el espíritu, en su **automovimiento conceptual**, se presenta en su **figura de autoconciencia**. El **estoicismo** sostiene que el espíritu se manifiesta y afirma en esa figura; y el **escepticismo**, como el extremo opuesto, considera que la negación de la realidad es el desdoblamiento del espíritu que se disuelve en la autoconciencia. Ésta, en “**el estoicismo, es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza**, (pero) **destruye el otro lado determinado del ser allí** (la concreción del ser), **pero más bien se duplica** (porque la negación contiene la afirmación) **y es ahora algo doble**.”<sup>19</sup>

El espíritu en la **figura de la autoconciencia** se descubre y es consciente de sí mismo en su libertad. Y en el **estoicismo** encuentra su libertad en su propia esencia que se expresa en el pensamiento. El objeto que es puesto ante la autoconciencia se concibe en función de la esencia del pensamiento. Pero en el **escepticismo**, el espíritu en su libertad destruye el pensamiento [que es el ser allí (existente)] del espíritu; por lo que la **figura de la autoconciencia** se duplica en la libertad del pensamiento y en la negación de éste, expresando la contradicción de dos extremos. En la **primera figura**, el espíritu crea su mundo de valor en la fuerza del pensamiento. En la **segunda figura**, se ubica en el otro extremo opuesto que se expresa como conciencia desventurada que “**es la conciencia de sí como de la esencia duplicada** (que se desdobla) **y solamente** (es una oposición) **contradictoria**.”<sup>20</sup>

En esta duplicación y contradicción, la autoconciencia se expresa en la inquietud (movimiento) oscilante de su esencia, en que el espíritu se mueve del **dogmatismo** al **escepticismo**. Pero el centro de los extremos de esas figuras es la fuerza del pensamiento, que en la plena libertad de sí, se mueve hacia sus extremos. Si en el **estoicismo** se determina un mundo que sólo se manifiesta en función de la fuerza del pensamiento o de su esencia; y en el **escepticismo** el pensamiento destruye su opuesto, o sea su objeto, entonces el espíritu sólo se expresa en función de la libertad del pensamiento (al negar la posibilidad de la cognición del objeto).

De este modo, la autoconciencia al desplegarse, ya sea en la afirmación o negación de su objeto o del ser allí del pensamiento, en su interioridad o en su ser en sí, el espíritu cae en la más absoluta abstracción, en que suprime la concreción de sus objetos. Y su acción se concretiza en la mentalidad romana. Esta total abstracción del espíritu sobre sí mismo domina de manera unilateral sobre el mundo del espíritu de los pueblos (subyugados). “**Por eso precisamente el mundo romano es el mundo de la abstracción en el que se extiende una fría dominación sobre el mundo culto. Las individualidades vivas de los espíritus de los pueblos se ven reprimidas y son asesinadas; un poder extraño viene a pesar** (esclavizar), **como lo general abstracto, sobre el individuo**.”<sup>21</sup>

En la concepción expuesta por **Hegel** sobre la autoconciencia, como una manifestación histórico-cultural del espíritu en su desenvolvimiento, el **joven Marx** está de acuerdo cuando expresa en los siguientes interrogantes: “**¿Resultan el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo fenómenos particulares? ¿No son ellos el arquetipo del espíritu romano la forma en que Grecia emigra a**

**Roma? ¿No poseen una esencia tan característica intensa y eterna que el mundo moderno mismo** (década del 40 del siglo XIX) **ha debido concederles la plenitud del derecho de ciudadanía espiritual** (filosofías que tienen sus propios fundamentos conceptuales)?”<sup>22</sup> Coincide con **Hegel** y acepta la expresión particular de esos sistemas, su manifestación en el espíritu romano y el derecho de ciudadanía que el “**mundo moderno**” le ha concedido. Sin embargo, no se interesa por el **punto de vista hegeliano** sobre esas escuelas filosóficas.

En **primer lugar**, expresa el valor histórico que esos sistemas filosóficos han tenido en el pensamiento griego anterior, que no son espontáneos, sino productos del movimiento histórico de la filosofía griega. Sus particularidades no deben considerarse como algo aislado o abstracto (sin concreción) con respecto al **mundo filosófico de Grecia**. **Esos sistemas son manifestaciones de una continuidad en la evolución de las ideas y del espíritu filosófico, que expresan el contenido representativo de su mundo histórico y real**; y, también, lo que significan como **sujeto del espíritu de su época**. De allí que sea “**precisamente la forma subjetiva** (lo que es propio del sujeto actuante “de su mundo histórico y real”), **el soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado por completo, para considerar sólo sus determinaciones metafísicas** (del espíritu pensante).”<sup>23</sup>

(Para nuestro punto de vista, la “**forma subjetiva**” concierne a las determinaciones y concreciones antropológicas y éticas de la autoconciencia que se expresa en el espíritu de la cultura de la sociedad helenística).

En la interpretación de la conciencia helenística, el **joven filósofo** difiere de **Hegel**. Para éste, el estudio profundo y detallado de los sistemas mencionados no merece una atención especial, hay que investigarlos en sus rasgos generales, ya que no constituyen ningún aporte a la especulación filosófica, es decir metafísica. Su única función consiste en aplicar lo ya conocido. Esas filosofías aplicadas son prácticas, y sus contenidos carecen de riqueza conceptual.

En la **introducción de la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”**, **Hegel** afirma que “**la filosofía que es última en el tiempo, es a la vez resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas; es por tanto -siempre que se trate, claro está, de una verdadera filosofía- la más desarrollada, rica y concreta**.”<sup>24</sup> Por lo tanto, la “**verdadera filosofía**” es la “**más desarrollada, rica y concreta**.” Y el **estoicismo**, **epicureísmo** y **escepticismo** no tienen esas cualidades, por lo que nos encontramos en esos sistemas filosóficos “**en vez de una verdadera especulación, simplemente con una aplicación del principio unilateral y limitado, razón por la cual no sólo tenemos por qué entrar a examinar lo general de su principio**.”<sup>25</sup> La pobreza conceptual de estas filosofías está expresada en el carácter “**unilateral y limitado**” de la aplicación de sus principios. No son filosofías especulativas, donde encontremos “**lo más desarrollado, rico y concreto**” del pensamiento o de la “**Idea**” (objetiva y lógica) como los momentos supremos del espíritu.

Los enfoques de ambos filósofos presentan la siguiente diferencia. El **joven Marx** señala que lo esencial de esas filosofías es la “**forma subjetiva**” que se manifiesta en las determinaciones éticas

el sujeto del **sistema filosófico**, y que es su “**soporte espiritual**”. En *Hegel*, lo importante de la filosofía es lo especulativo, que es su riqueza conceptual.

¿Esta es una diferencia esencial entre el *joven Marx* y *Hegel* sobre la interpretación de estos sistemas en su significado y valor filosófico?

En efecto, existe una diferencia de fondo en el modo de interpretar no sólo el carácter y el principio del sistema filosófico, sino también su conexión con el pensar del período filosófico anterior y la relación con el espíritu del hombre y del mundo de su tiempo. Para el *joven Marx*, el **sujeto actuante** es el soporte espiritual del sistema y no lo especulativo o expresión metafísica, por lo que la relación entre la filosofía, la sociedad y su época tiene un carácter objetivo y concreto. El **sistema filosófico** es un modo de expresión del sujeto de la historia, de la sociedad y de su ser concreto, independientemente del contenido de la especulación. Y mucho más importante, es el sujeto como centro de la acción y del pensar. Este punto de vista supera la concepción antropológica que *Hegel* tiene de estos sistemas, porque ésta ubica el valor del sistema filosófico en la especulación conceptual.

El *joven Marx* afirma que la esencia humana se soslaya en el estudio e indagación del sentido y significado histórico de las citadas filosofías en su significación antropológica. **La subjetividad del sistema filosófico es la vida, la sensibilidad, el pensar y la acción del espíritu en su determinación con la sociedad y su momento histórico.** La filosofía se vincula más a lo terrenal (que es lo concreto y lo histórico del ser) que a lo celestial (que es lo abstracto y metafísico del ser).

Esta **crítica antropológica** del *joven Marx* muestra cómo el **método especulativo del enfoque de Hegel** le impidió apreciar en sus detalles y significados el estudio e interpretación de la **filosofía helenística**. Además, si lo especulativo es lo esencial del significado filosófico, entonces hay que entenderlo según el valor metafísico que los sistemas filosóficos expresen de los momentos del automovimiento de espíritu. Esta perspectiva metafísica considera la especulación como lo esencial y trascendente en la investigación histórica de la filosofía.

También se opone a este enfoque abstracto del espíritu, en que lo esencial es la especulación metafísica del sistema filosófico que se objetiva en la autoconciencia que como figura particular del espíritu adquiere concreción y expresión en el hombre real e histórico. Y como consecuencia de este estudio crítico, enfatiza la **expresión concreta y subjetiva de la autoconciencia** de esas filosofías, y no el aspecto **histórico-cultural** que domina en la “**Fenomenología**” de *Hegel*.

Desde este **parámetro antropológico**, enfoca con una especial atención, lo concreto y objetivo de las ideas filosóficas, evitando el **método especulativo** que sólo valora los aspectos metafísicos y generales de la filosofía. En otras palabras, la **especulación hegeliana es una forma abstracta general de investigar lo esencial de los sistemas filosóficos, marginando y menospreciando los contenidos subjetivos** (se trata de los contenidos del espíritu como sujeto de la sociedad e historia) **y concretos de los mismos.**

El defecto más importante que señala en el **planteamiento especulativo hegeliano**, es el enfoque unilateral de la forma **histórico-cultural** de la filosofía en que la autoconciencia se realiza por los contenidos metafísicos.

Sobre el sentido histórico y real del **estoicismo, epicureísmo y escepticismo**, que es el objetivo de su **Tesis Doctoral**, expresa que “**de lo que se trata aquí no es de su significado general para la historia de la cultura; lo que interesa es su conexión con la filosofía griega anterior.**”<sup>26</sup>

Esta crítica se opone a la interpretación que expresa *Hegel* en su “**Fenomenología del espíritu**” y en su “**Historia de la filosofía**” sobre estas figuras del espíritu, considerándolas sólo en la forma **histórico-cultural**. Por esta razón, investiga de modo directo y particular esos sistemas filosóficos según ese **enfoque antropológico**. Es decir, no los estudia en su expresión metafísica, sino en sus concreciones y **determinaciones subjetivas** (del sujeto actuante), ya que éstas expresan el espíritu en su momento histórico, como autoconciencia de la sociedad.

Su **enfoque e interpretación antropológica** sobre los sistemas filosóficos del período helenístico, muestra dos diferencias importantes con respecto a *Hegel*. La primera, se presenta en el planteamiento de los problemas esenciales de la **filosofía de la historia**. Los **sistemas filosóficos tienen sentido y valor en sus fundamentos y significados antropológicos e históricos concretos**. La segunda diferencia consiste en que el **valor antropológico de la interpretación debe prevalecer sobre el metafísico y especulativo**. La crítica del *joven Marx*, como un **análisis antropológico**, deviene en una variante interpretativa del idealismo dialéctico. Su planteamiento filosófico enfoca la autoconciencia helenística en una línea objetiva y concreta.

## METAFÍSICA Y DIALÉCTICA DEL ATOMISMO

Hemos visto cómo el planteamiento general de *joven Marx* sobre la filosofía helenística lo aleja de *Hegel*. ¿Esta diferencia también implica al **sistema hegeliano**? De ser así, ¿qué diferencia existe entre ellos?

El **novel filósofo** aplica el **método dialéctico idealista** en sus estudios e investigaciones del atomismo de **Demócrito** y **Epicuro**. Esto lo mostraremos más adelante. A continuación exponemos la diferencia de su enfoque histórico con el **sistema hegeliano**.

En **primer término**, dicha diferencia se expresa en la interpretación de la filosofía del período helenístico. En *Hegel*, **la esencialidad de los sistemas filosóficos radica en su contenido cultural-especulativo**; para *joven Marx*, en las **formas subjetivas**, que se manifiesta en la concreción del espíritu en la sociedad y de su **fundamento antropológico e histórico**.

De la **filosofía hegeliana**, solo acepta los rasgos generales y esenciales, el espíritu como **sujeto-objeto de la historia** y sus distintas figuras como la expresión del **proceso dialéctico de la Idea**. Por lo tanto, enfoca el período helenístico en el principio de la “**autoconciencia**”<sup>27</sup>, pero difiere de su contenido particular.

No hay, en fin, incongruencia en el **idealismo dialéctico** aplicado en la interpretación del significado histórico del atomismo de **Demócrito** y **Epicuro**. Pero, la interpretación de la “**autoconciencia**” es **neohegeliana**. Lo que implica una ruptura con contenido particular del sistema.

La **Tesis doctoral** se aleja de la **ortodoxia hegeliana**, y en ella se manifiesta una autonomía de pensamiento. Indudablemente que las ideas filosóficas expresadas en la obra, serán importantes en la futura ruptura total con el **sistema hegeliano**. En el **método dialéctico idealista**, no se introduce ninguna modificación, se aplica de modo fiel. A continuación expondremos las ideas más importantes del **concepto**, como **principio dialéctico**, en la **Tesis doctoral**.

Para **Hegel**, el **concepto** tiene un **contenido ontológico**, porque como ser “**libre, es el poder sustancial subsistente por sí, y es totalidad puesto que cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparable.**”<sup>28</sup> Además de esta **existencia ontológica** (ser que existe por sí mismo) que es sustancia de lo que existe, el **concepto es acción libre** (ser que actúa por sí mismo). Y como **movimiento de la idea pura**, es **totalidad de las determinaciones** o **categorías** de la **idea** y **unidad** de ésta. También **es la forma de la exposición de la ciencia** (como filosofía).

El **discurso de la ciencia** (filosófica) es el **movimiento** (por categorías) **del concepto**. Su significado como figura del espíritu, en su más alto desarrollo en la “**Fenomenología del espíritu**”, es completitud y perfección de la forma. El **concepto**, en su figura completa del espíritu, alcanza su plena forma particular concreta y universal. El **concepto** y el **espíritu** constituyen una sola unidad epistemológica y ontológica. En esa **unidad del espíritu, la ciencia despliega su exposición a través del concepto**.

En el **proceso fenomenológico**, las figuras del espíritu se manifestaban en sus momentos diversos y determinaciones parciales, como la conciencia, autoconciencia, razón, etc. El movimiento histórico de esas figuras termina en el **concepto**, que es la forma más alta del desarrollo del espíritu, su plena realización, concreción y objetividad, en que su **devenir es ontológico y epistemológico**. Las anteriores figuras históricas del espíritu son manifestaciones unilaterales e incompletas del **concepto**.

El **motor del movimiento histórico del espíritu es el concepto que se realiza plenamente en el saber absoluto**. En él, el espíritu se conoce por medio del **concepto**, que es su propia y plena forma. Por un lado, es el “**sujeto**” que engendra las determinaciones del automovimiento del espíritu<sup>29</sup> y, por otro, **el espíritu alcanza su más alta realización y plenitud como figura ontológica y epistemológica**.

**En el final de la realización histórica del espíritu, el instrumento de la ciencia** (filosófica) **es el concepto, que se convierte en el alma y motor del método** (de estudio, investigación e interpretación filosófica).

En nuestro enfoque crítico, no consideraremos la forma epistemológica específica del **concepto**, puesto que no es el tema de la **Tesis doctoral**. Sin embargo, expondremos algunas de sus aplicaciones esenciales.

Hemos expresado que para **Hegel**, el **concepto** es una **sustancia ontológica**, como actividad del pensamiento y del espíritu. Por lo que “**el elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo sujeto.**”<sup>30</sup>

Ahora bien, **la esencia del concepto como forma, es la dialéctica que se expresa en una unidad y totalidad; y en cuanto a contenido, se manifiesta en un proceso de negaciones y contradicciones, y en un automovimiento que es fuente de sus determinaciones**. Este **enfoque dialéctico del concepto hegeliano** lo expusimos en la primera parte que trata de la “**Carta al padre**” del **joven Marx**.

Con esta distinción del **concepto** de expresarse como **sujeto ontológico, principio y órgano de la ciencia** (filosofía) **y del método** (filosófico), explicaremos la interpretación dialéctica que el **joven Marx** aplica en el estudio e investigación del **atomismo de Demócrito y Epicuro**.

En la **Tesis Doctoral** plantea y enfoca el **atomismo** de estos filósofos desde la perspectiva del **idealismo dialéctico**. Compara las diferencias conceptuales de ambas filosofías con la realidad, como “**forma de reflexión que representa la referencia del pensamiento al ser, la relación misma.**”<sup>31</sup>

En la **relación dialéctica del concepto** de cada **sistema filosófico** con el **ser**, establece la diferencia esencial entre ambas ontologías. También afirma que el **atomismo de Demócrito** se basa en el **conocimiento representativo**. Y en el atomismo de **Epicuro**, el **concepto** alcanza su más alta realización en su expresión natural. Posteriormente, las ideas filosóficas que se refieren al átomo, no significan ningún aporte para el atomismo (incluyendo a **Lucrecio** y **Gassendi**).

Para **Hegel** el **atomismo de Epicuro** es un “**sistema de representaciones**” y no un “**sistema de conceptos**”<sup>32</sup>. Además, afirma que los aportes de **Epicuro** y otros filósofos al atomismo son elementos “**arbitrarios**” al sistema<sup>33</sup>, y que su contenido es muy pobre en términos conceptuales.

Sin embargo, el **joven Marx** concibe a esta filosofía con un significado plenamente dialéctico. En **Epicuro**, la “**atomística se desarrolla y completa sus contradicciones como ciencia natural de la autoconciencia, lo que es un principio absoluto bajo la forma de la individualidad abstracta hasta la suprema consecuencia, es decir, hasta su disolución y su completa oposición a lo universal.**”<sup>34</sup> Por lo tanto, el **epicureísmo** que es la más alta expresión natural de la “**autoconciencia**”, expresa todas las contradicciones en la forma de la “**individualidad abstracta**”. En esta importante concepción atomística, el átomo, como figura de la autoconciencia, es su más alta expresión natural. Esta concepción e interpretación de la **ontología de Epicuro**, le permite valorarla en su forma y contenido dialécticos, distinguiéndola de modo esencial del **atomismo de Demócrito**.

En el **atomismo de Epicuro**, la **autoconciencia se expresa como la ciencia natural de ella misma**. De este modo, su concepción del átomo y su método permiten que la ciencia en el período helenístico adquiera un alto desarrollo y expresión epistemológica. Sobre este aspecto, **Hegel** mantiene su habitual reproche y discriminación.

El estudio del atomismo en la **Tesis doctoral del joven Marx**, no es prematuro ni formalista, tiene como punto de partida los planteamientos y logros de **Hegel** expresados en la "**Fenomenología del espíritu**", "**Ciencia de la lógica**", "**Filosofía de la naturaleza**" y en la "**Historia de la filosofía**".

Anteriormente hemos tratado los principios generales y esenciales filosóficos de **Hegel** sobre este tema y su influencia en las **ideas del novel filósofo**. Ahora expondremos la interpretación de éste sobre el átomo en función a las **categorías del ser**.

En la "**Ciencia de la lógica**", en la parte final de la sección que se refiere a la **categoría de la cualidad**, **Hegel** hace un **análisis dialéctico idealista del átomo**. Expresa que el **desarrollo del ser**, en la **esfera** (nivel) **de la cualidad**, alcanza su más alta expresión en la categoría de lo "**uno**", **que es la expresión concreta del ser para sí**, y también la esencia o el contenido del átomo. El concepto de lo "**uno**" explica las **determinaciones ontológicas del átomo**. En consecuencia, la "**filosofía atomística es el punto de vista en el cual lo absoluto se determina como subsistente por sí, como uno y como muchos unos. Como (en) su fuerza fundamental ha sido también admitida la repulsión, que se muestra en el concepto de lo uno pero no la atracción, sino el acaso, es decir lo privado de pensamiento es lo que se les ha de reunir.**"<sup>35</sup>

El **joven Marx** difiere de esta concepción de **Hegel**. No en tanto que el átomo se exprese en la acepción de lo "**uno**" y de los "**unos**", sino en que el "**acaso**" (lo casual), que puede explicar los momentos de la atracción y repulsión del átomo, se manifieste carente de pensamiento. La **dialéctica del concepto del átomo en Epicuro explica los dos momentos del átomo que son: repulsión y atracción**. Además, destaca la diferencia de principios entre **Epicuro** y **Demócrito**. Si para **Hegel** el "**acaso**" es un término carente de pensamiento, para el **novel filósofo** es un término pleno de concepto, es decir con plenitud dialéctica.

Además puntualiza de un modo muy significativo, que los **átomos de Epicuro tienen dos especies de movimientos diferentes, el rectilíneo y el de desviación**. En el primero reina la relatividad. En este estado, los átomos tienen una existencia en sí, abstracta e indiferente (en relación a sus determinaciones). **La línea recta contiene su negación en la materialidad del átomo**. Esta negación es la **desviación del movimiento rectilíneo** que implica la forma del átomo, **"un momento del concepto de átomo es la forma pura, la negación de toda relatividad, de todo vínculo con otro ser. Hemos observado que Epicuro objetiva ambos momentos que se contradicen en efecto, pero que yacen en el concepto de átomo."**<sup>36</sup> Y estos dos momentos dialécticos expresan sus dos clases de movimiento atómico.

Antes de analizar e interpretar las ideas del **joven Marx**, expliquemos el significado de **casualidad** y **desviación**.

Para el novel filósofo, **lo casual en el átomo no tiene el sentido como causa fortuita, es su espontaneidad**, la potencia de negarse a sí mismo en el estado de relatividad o de línea recta. **El movimiento de desviación, como principio de la espontaneidad del átomo, expresa su libertad**. Y como la **acción fortuita** expresa un principio diferente a la espontaneidad (que es inherente al átomo), no se determina por sí misma, sino que es un **movimiento accidental**.

Lo contrario es que el átomo, como principio del ser, sólo puede relacionarse con otro átomo. La desviación acaece en él mismo, **"en la desviación está representada la verdadera alma del átomo, el concepto de la individualidad abstracta."**<sup>37</sup>

En el **movimiento rectilíneo y en el de desviación existe una relación de inmediatez, carente de todo acto de mediación**, ambos movimientos son inmediatos al átomo. La **negación del movimiento rectilíneo por el acto de desviación, es inmediata**.

**Hegel** en el capítulo de la "**esfera del ser**" de la "**Ciencia de la lógica**", considera que las determinaciones del **concepto** son inmediatas. Sin embargo, cuando define el **átomo de Epicuro no lo considera como la expresión del concepto, sino que es una representación**. Pero el **joven Marx** concibe dicho átomo como el **concepto del atomismo**, en que sus determinaciones son inmediatas. Y cuando interpreta el **atomismo de Demócrito**, lo hace según el **punto de vista hegeliano** expuesto en la "**Ciencia de la lógica**". En **Demócrito**, la "**necesidad aparece, en efecto, en la naturaleza finita como necesidad relativa, como determinismo. La necesidad relativa sólo puede ser deducida de la posibilidad real, es decir, es un conjunto de condiciones, causas y fundamentos, etc., que sirven de medio de la necesidad. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa y la encontramos empleada en Demócrito.**"<sup>38</sup>

**Hegel** expone un punto de vista igual sobre la "**necesidad relativa**", la designa como necesidad en su "**forma extrínseca**" en el párrafo 148 de la "**Enciclopedia de las ciencias filosóficas.**"<sup>39</sup> Toda la **interpretación del átomo de Hegel** cae en la concepción del **atomismo de Demócrito**.

Para comprender el **átomo de Epicuro**, el **joven Marx** se vale de la distinción de la "**posibilidad real**" y "**posibilidad abstracta**". Por medio de estas categorías explica la **unidad dialéctica del movimiento rectilíneo y el de desviación, de la necesidad y la libertad** (espontaneidad) **del átomo**. Pues bien, **lo casual es el principio de la desviación**, pero la **explicación no puede tomar como premisa la posibilidad real, porque ésta sólo explica la "necesidad relativa" o "extrínseca" y no lo que sucede de manera espontánea (determinación interna) en el átomo**. Así que la "**posibilidad abstracta**" **explica el tránsito del movimiento rectilíneo del átomo al de desviación, porque el tránsito es casual** (estado de libertad del átomo), **y no necesario**.

En esta **relación dialéctica, el sujeto explica correctamente sus determinaciones como objetos posibles**. Por lo tanto, la "**posibilidad real trata de demostrar la necesidad y la realidad de sus objetos...La posibilidad...abstracta no se ocupa del objeto que es explicado, sino del sujeto que explica, sólo que el objeto sea posible, pensable. Lo que es posible**

**abstractamente, lo que puede ser pensado no constituye para el sujeto pensante un obstáculo ni un límite ni una dificultad imprevista.”<sup>40</sup>**

En *Demócrito* la categoría de la “**posibilidad real**” expone su objeto, cuya esencia y comportamiento es la necesidad y no el azar. La realidad y necesidad del átomo se explican según la posibilidad real, o sea, que expresa entre uno y otro un vínculo lógico.

De allí que para *Hegel*, todo cambio que se pretenda hacer en el **modelo atómico de Demócrito** conlleva a una arbitrariedad.

La interpretación del *joven Marx* de estos dos modelos de átomos, que son diametralmente opuestos, implica una crítica a *Hegel*. No sólo en lo que respecta a su interpretación de la atomística antigua, sino al modo de enfocar el movimiento mismo de la categoría de lo “**uno**”, como punto culminante del movimiento del ser en la esfera (región) de la cualidad. Por lo que señala cierto defecto en el traspaso del ser cualitativo a lo cuantitativo. *Hegel* acepta como determinante, la esencia del **átomo de Demócrito** en la categoría del **ser→uno**.

Para nuestro punto de vista, *Hegel* al explicar la autoconciencia como figura del espíritu, tanto en la “**Fenomenología del espíritu**” como en su estudio histórico de la filosofía helenística, se basó en la cosmología, teoría del conocimiento y ética de los estoicos y escépticos. Y de los epicúreos sólo consideró el pensamiento ético. Pero el *joven Marx* no rechaza la premisa *hegeliana* que considera a estos sistemas como expresión de la autoconciencia, sino que trata de extraer de manera integral de esta filosofía, los elementos y principios históricos de la autoconciencia. *Hegel* se parcializa, porque interpreta de modo especulativo el vínculo de la filosofía de *Epicuro* con la autoconciencia. Asimismo esta parcialidad se manifiesta en la relación dialéctica de considerar la categoría de lo “**uno**”. Si hubiera aceptado el modelo cosmológico del **atomismo de Epicuro**, como una forma de la autoconciencia, hubiese tenido que haber variado el modelo lógico de la categoría de lo “**uno**”. Aún así, esto tendría sus consecuencias, porque se extendería también a la **esfera** (región) **de la esencia**, a la relación de la necesidad y casualidad (espontaneidad, libertad) y a la relación de estas categorías con la posibilidad. Y en vez de vincular la posibilidad con la casualidad (en tanto que libertad), la relaciona con la accidentalidad como momentos de la realidad.<sup>41</sup> Pero lo accidental es el momento exterior de la realidad. Además no podría aceptar lo casual como principio del átomo, porque habría tenido que admitirlo como momento interior del ser, y esto crearía una contradicción en su propio sistema. Y de ser así, tendría que reconstruir todo el edificio de la **idea**, la **naturaleza** y el **espíritu**.

Según la estructura lógica (dialéctica) del sistema, *Hegel* rechazó lo casual (espontaneidad) como principio del concepto de átomo, considerándolo como algo arbitrario y subjetivo. Esta lógica (dialéctica), también, la aplicó al esquema de las cualidades o determinaciones del átomo. Una mente tan perspicaz y analítica como la de este filósofo habría contemplado las incongruencias que resultaría para el **sistema de la idea objetiva**, aceptar como lo real del átomo, la casualidad (como libertad, determinación interna del ser). La admisión de lo **casual** en la esencia del átomo le daría un principio espontáneo a la actividad de ese ente natural. ¿Por qué sería inadmisibles? Porque “**lo uno y el vacío es el ser para sí, el sumo ser dentro de sí cualitativo, caído en la completa**

**exterioridad...”<sup>42</sup>** Lo “**uno**” como sumo ser cualitativo “**caído**” en la “**exterioridad**” no podría tener como momento lo casual (la libertad). Ya que no existiría un vínculo entre la necesidad relativa y la “**posibilidad real**”, y lo casual sería anterior a la “**exterioridad**” de lo uno. Esto contradice el **modelo dialéctico de Hegel** en la transición de la cualidad a la cantidad en la esfera (región) del ser y el traspaso de la **sustancia** (último momento en la esfera de la esencia) al **concepto** (propiamente la esfera del concepto en su proceso dialéctico). Por razón del sistema mismo, resultaba incoherente e ilógico que *hegel* aceptara en el concepto de lo “**uno**” el **modelo atómico de Epicuro**.

Algunos investigadores y críticos de la evolución de las ideas del *joven Marx*, enfocan de modo superficial este período de su formación filosófica. No analizan ni valoran objetivamente la trascendencia de estos estudios críticos y sus significados epistemológicos y antropológicos. Sin lugar a dudas, hacen una revisión interior del **sistema de Hegel**, en su análisis de los dos modelos **atomísticos de Demócrito y Epicuro**. Pero lo realizan desde la **perspectiva del idealismo dialéctico**. Además, afirman la prioridad de la **concepción dialéctica** frente a la **totalidad del sistema**.

La **Tesis doctoral** es una crítica al **sistema hegeliano**, en sus aspectos epistemológicos y antropológicos. Esta obra filosófica coloca al *joven Marx* un paso adelante frente a los **discípulos de Hegel**, aunque no por ello se menosprecie la influencia de éstos en su progreso filosófico.<sup>43</sup>

Aunque algunos de esos discípulos rompieron con el **sistema hegeliano**, para mencionar a *Feuerbach* que desarrolla un **materialismo metafísico** en su crítica a *Hegel*, no lograron penetrar en la esencia de la filosofía de éste ni lo demolieron con sus críticas.

Las investigaciones y reflexiones del *joven Marx* le permitieron conocer en profundidad y detalles la **filosofía de hegel**. Y posteriormente, cuando rompe con el **hegelianismo**, logra demolerlo con sus análisis y críticas filosóficas.

La historia de la filosofía del **siglo XIX** demuestra que el *Marx maduro* superó la epistemología de *Hegel*, poniendo la dialéctica en su correcta y verdadera posición metodológica (como generalmente se afirma), es decir **uniendo conceptualmente la dialéctica con el materialismo**. Y esto no ocurre por accidente, es el producto de toda la evolución de su pensamiento. Y ésta comprende tanto lo teórico en cuanto a la formación intelectual, científica como a la actividad práctica del sujeto investigador.

En este análisis y enfoque crítico de la **Tesis doctoral**, subrayamos la influencia de *Hegel* sobre el *joven Marx*, la diferencia entre *Epicuro* y *Demócrito* y la crítica a la **filosofía de la historia de Hegel** sobre la helenística.

En efecto, la diferencia entre *Epicuro* y *Demócrito*, también refleja la que existe entre *Marx* y *Hegel*. Es obvio que el resultado final confirmara esta oposición, pero a la inversa.

Para el *joven Marx*, la oposición entre *Epicuro* y *Demócrito* no afecta el principio del átomo (la materia). Sin embargo, el **átomo de Demócrito tiene una forma metafísica**; y la de *Epicuro* es

**dialéctica.** En este último, el átomo llega a la plenitud del concepto, o sea que alcanza su más alto desarrollo en cuanto **ser natural**. Además, no lo considera por su materialidad, sino por su forma dialéctica, manteniendo la interpretación idealista. Sin embargo, **en su investigación e interpretación predomina el método y no el sistema (metafísico) de la filosofía de Hegel.**

La diferencia entre estos filósofos atomistas estriba en la forma en que interpretan el átomo y no en su principio material. En cuanto a la forma, el **átomo de Demócrito tiene un movimiento unilateral, no sufre ningún tipo de desviación, está sujeto a la necesidad absoluta. En este atomismo, el universo es producto de torbellinos violentísimos que se originan por el choque de los átomos.** Sin embargo, no explica el tránsito del movimiento rectilíneo hacia el choque de los átomos. La explicación implica otra clase de movimiento distinto al rectilíneo. Al meditar sobre este problema, **Epicuro** agrega otro elemento dinámico en el átomo para explicar el tránsito de un estado atomístico a otro.

En sus análisis y críticas filosóficas, el **joven Marx descubre que el elemento dialéctico del átomo de Epicuro es activo por sí mismo, tiene una naturaleza inherentemente dual, contradictoria; en fin es un ente con plenitud dialéctica.** Por lo que este **ser natural no necesita de esa violencia mecánica característica de los torbellinos atómicos de Demócrito para generar la naturaleza y el cosmos.** Su paso a la existencia se realiza sin esos torbellinos que producen los violentos movimientos y choques mecánicos. Mientras que **Demócrito**, en su explicación, separa la esencia del fenómeno y niega que este último participe de la realidad objetiva, **Epicuro relaciona dialécticamente la unidad de la esencia y la existencia. Su átomo es la esencia del mundo fenoménico.** Como **Demócrito** sólo acepta el movimiento rectilíneo, en su concepción atómica el átomo no desarrolla con plenitud su forma cualitativa, se ubica en sus determinaciones cuantitativas y permanece en una materialidad abstracta.

Para nuestro enfoque crítico, la idea que el **joven Marx** tiene sobre la materia es mecanicista y metafísica, es decir, se mantiene el punto de vista tradicional. Aún no ha alcanzado la madurez filosófica para concebir que la materialidad misma del átomo sea capaz de desarrollar un contenido dialéctico, un movimiento activo.

Sin embargo, el joven filósofo, en su investigación y estudio de la atomística antigua, afirma que la materialidad del átomo no explica el paso de éste al fenómeno, a la existencia, sino que es su forma la que determina este tránsito. El mundo (ser) del movimiento rectilíneo es la materialidad del átomo, el movimiento de desviación es su forma. El **concepto de átomo de Epicuro implica la unidad de la materialidad y de la forma, de la esencia y del fenómeno.**

**La forma dialéctica del átomo es la que explica el paso de la esencia a la existencia, al fenómeno y a la cualidad. El átomo en el estado de movimiento rectilíneo está determinado por la relatividad de la materia, es un ente sin determinaciones cualitativas, un átomo en potencia, existe como pura posibilidad en el que están anuladas todas las diferencias cualitativas.**

**Demócrito separa la esencia de la existencia, el fenómeno de la esencia, la forma de la materia. Sólo existe el movimiento rectilíneo, todo sucede según la necesidad** (absoluta). Y,

además, **el mundo del fenómeno se convierte en una pura subjetividad de la sensibilidad del hombre, en una apariencia.** Los átomos al confinarse en el mundo de la esencia del movimiento rectilíneo, determinan que los fenómenos no puedan tener una existencia objetiva.

La **epistemología del átomo de Demócrito es lógicamente contradictoria.** Al negar la objetividad del fenómeno, no reconoce el valor objetivo del conocimiento por medio de la percepción sensible. Y ésta al carecer de valor cognoscitivo, sólo tiene un carácter puramente subjetivo. **“Demócrito reduce, por tanto, la realidad sensible a la apariencia subjetiva...”**<sup>44</sup> Ni uno ni el otro tienen valor objetivo. Esta actitud escéptica lo conduce a caer **“en brazos del conocimiento positivo.”**<sup>45</sup> (se refiere al saber empírico). **Su epistemología atomista se ubica en el escepticismo empírico y no en el racionalismo.** Lo contradictorio se expresa en que si desconoce el valor objetivo de la percepción sensible, lo más lógico es que asuma una actitud racionalista y no empírica. En su filosofía el átomo se queda allende (fuera) del mundo del fenómeno, y este punto de vista ontológico explica su actitud empírica ante la investigación de los fenómenos de la naturaleza y del cosmos.

Otro aspecto importante de la atomística, es la función ontológica del átomo en la naturaleza. Para **Demócrito** el átomo es sólo el principio de las cosas, es el sustrato (que subyace) de la naturaleza, pero ésta no la concibe como fenómeno, porque éste lo traslada a la conciencia del sujeto. **El átomo no constituye el elemento del fenómeno, porque éste es un ser aparente, algo meramente subjetivo.** Además, concibe las determinaciones del átomo en su forma mecánico-cuantitativo, **“solo las diferencias de las figuras -pues ninguna otra está contenida en la forma, el lugar y la posición- le interesan a Demócrito.”**<sup>46</sup> Tampoco le da importancia a la magnitud, ni al peso del átomo. La magnitud es una determinación accidental de la figura y no una cualidad esencial. Sin embargo el **joven Marx** afirma que estas determinaciones del átomo no son en sí, porque **“la figura, la posición y el orden son las diferencias que le corresponden con respecto a otro objeto.”**<sup>47</sup>

El análisis dialéctico que hace de las determinaciones del **átomo de Demócrito** tiene un carácter preciso y detallado. Este átomo en su forma puramente cuantitativa no tiene una determinación propia, sino que depende de una relación fuera de su propiedad o cualidad misma, fuera de su ser. En otras palabras, depende de un ser-otro (de otro objeto). Dicho átomo existe sin cualidades. Estas son simples **“hipótesis”** para el esclarecimiento de la **“multiplicación fenoménica”**.<sup>48</sup> El tiempo no tiene ningún significado objetivo para el átomo, ya que no es un modo de existencia de este ente porque implicaría un comienzo en él. El tiempo lo traslada a la **“autoconciencia del sujeto”**, sólo es algo subjetivo, tampoco existe como algo objetivo en el fenómeno, ya que éste se reduce a una apariencia subjetiva. A continuación expondremos, en sus líneas generales, la concepción del **joven Marx** acerca del **átomo de Epicuro.**

La esencia del átomo como movimiento rectilíneo y de desviación tiene una implicación total en el **sistema atomístico de Epicuro.** El acto espontáneo de desviación, origina el tránsito del movimiento rectilíneo a las colisiones atómicas, y éstas determinan el origen y formación de los mundos. Como los átomos que sufren la desviación originan el choque, entonces ellos devienen

como “*principio*” y “*elemento*” constitutivo del mundo, que es el resultado del choque, por lo que se convierten en elementos del fenómeno. El átomo desviado pertenece al mundo que se origina y se convierte en su sustancia. En consecuencia supera la restricción ontológica del *modelo de Demócrito*, cuyo átomo existe allende (fuera) del mundo fenoménico.

En *Epicuro* el fenómeno, por tanto, tiene una realidad objetiva, es una manifestación de los átomos que constituyen su elemento. “*Los átomos son, en verdad, la sustancia de la naturaleza, de donde todo proviene y...todo retorna, pero el aniquilamiento constante del mundo fenoménico no conduce a ningún resultado. Surgen nuevos fenómenos; más el átomo mismo permanece siempre en su base como fundamento.*”<sup>49</sup> Sus cualidades se convierten en elementos del fenómeno. El átomo en el estado rectilíneo es indiferente (no tiene relación con otros) ante la cualidad debido a su relatividad disuelta en ese movimiento, es decir que carece de propiedades y relaciones cualitativas. En su desviación porta la negación de esa relatividad. Entonces se presenta inmediatamente en estado cualitativo por el carácter mismo de la desviación que es inmediata al ser del átomo. Las cualidades del átomo son la magnitud, la figura y el peso,<sup>50</sup> constituyen la forma del átomo, hacen su realidad posible y objetivan al fenómeno. *Epicuro* mantiene la esencia en el mundo fenoménico cuya racionalidad se explica por el átomo. No la margina, que es lo contrario del *empirismo de Demócrito* que por no poder explicar el mundo fenoménico lo niega como realidad objetiva.

En *Epicuro* la *percepción sensible es el reflejo objetivo de ese mundo fenoménico en la conciencia del sujeto*. Ella tiene su valor cognoscitivo como criterio de la verdad. *Este materialista es racionalista en tanto que explica racionalmente el fenómeno*. No es, por tanto, motivo de inquietud y problema la cognición del mundo porque no hay que buscar la verdad allende (fuera, más allá) del fenómeno, la verdad está (como un ser ahí) en él. *Si el criterio de la verdad radica, en última instancia, en la percepción sensible, entonces, en la explicación de los fenómenos de la naturaleza bastan las simples hipótesis posibles, siempre y cuando no contradigan la percepción sensible*.

En esta interpretación epistemológica concibe el *método según el principio de la posibilidad abstracta y no de la posibilidad real. El sujeto tiene que exponer de manera racional sus hipótesis para explicar el universo y no inquietarse ante nada, debe evitar todo juicio apodíctico en la explicación*.

El argumento anterior, nos permite establecer la siguiente diferencia epistemológica entre *Hegel* y el *joven Marx*.

El primero afirma que si *Epicuro* no es el iniciador del método científico, por lo menos es su representante y, además, acepta que este método, que se caracteriza por tener como instrumento a la analogía en la formación de las hipótesis, es el usual entre los físicos modernos.<sup>51</sup> También degrada al *método hipotético*, porque éste hace uso de las analogías para lograr una certidumbre probable del objeto engendrado por la casualidad (que concibe como accidente) y no por la necesidad, ya que “*la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino solamente necesidad y accidentalidad*.”

Si aceptáramos que el átomo, como elemento de la naturaleza, gobernara los fenómenos de ésta, según la *espontaneidad del átomo, sería necesario admitir la libertad en la naturaleza*. Y además, significaría aceptar lo casual (que concibe como libertad) en la esencia de la *naturaleza*, cuestión que rechaza *Hegel* de manera categórica y determinante. La analogía en su relación con la casualidad (libertad) está en oposición con el nexo lógico de las categorías de la posibilidad real y de la necesidad. *Esta relación dialéctica contradice el sistema hegeliano de la idea y del espíritu en general, ya que dicho sistema se mantiene dentro de la tradición metafísica de negar absolutamente la libertad en la naturaleza*.

Hasta aquí hemos mostrado cómo esta problemática del modelo casual (espontáneo) del *átomo de Epicuro* se opone al *sistema de la idea de Hegel*, en la esfera (campo ontológico) del ser, de la esencia y también de la naturaleza. Y señalamos que el punto de vista de *joven Marx*, de diferenciar el atomismo de *Demócrito* y *Epicuro*, lo coloca de manera crítica ante el *sistema de la idea objetiva de Hegel*. Esta diferencia para el joven filósofo tiene un significado profundo. Porque si en esta investigación llega a la conclusión de que *Hegel* al crear el *modelo dialéctico idealista de la idea objetiva y aún el de la naturaleza*, no supo apreciar en su valor epistemológico el *modelo atomístico de Epicuro* basándose solamente en *Demócrito*, el mismo *sistema de la idea* quedaría en entredicho.

Según el criterio anterior, afirmamos que en la *Tesis Doctoral* existen diferencias de fondo entre ambos filósofos. En esta obra polémica, el *joven Marx* acepta en su esquema el *sistema de Hegel* y lo hace de un modo descarnado. Por lo que *el idealismo y la metafísica del sistema hegeliano* quedan en entredicho. Con otro argumento expuesto en la *Tesis doctoral* sustentaremos este punto de vista, aunque de modo muy general.

Para el *novel filósofo*, el *átomo de Epicuro*, como elemento de la autoconciencia, al cualificarse (que significa transitar a la existencia del mundo fenoménico), se enajena. (Este proceso dialéctico es semejante al de la *idea lógica de Hegel, que al exteriorizarse desde sí misma, engendra la naturaleza*). Este ser natural es la *idea* que existe en su exterioridad, y en esa existencia, ella se enajena a sí misma. En esta *enajenación ontológica*, “*en tanto pasa a la realidad, el átomo se hunde en la base material que, soporte de un mundo de relaciones múltiples, no existe sino en sus formas exteriores e indiferentes.*”<sup>53</sup> Es evidente que el *novel filósofo* sigue aceptando el *esquema general del sistema hegeliano*. El *átomo de Epicuro* se comporta como una entidad enajenada cuando se cualifica y se convierte en esencia en tanto se objetiva. *En este tránsito se presenta la misma oposición del átomo cualificado y la autoconciencia que entre la naturaleza y la idea lógica*. Además, afirma que “*a través de las cualidades, el átomo adquiere una existencia que se opone a su concepto, (que) es puesto como ser alienado diferente de su esencia.*”<sup>54</sup> Ni más ni menos en su forma esquemática, sigue aceptando el *sistema de la idea de Hegel*, pero de una interpretación dialéctica modificada y diferente.

Un balance crítico de la *Tesis doctoral*, nos permite señalar las ideas más significativas y sus implicaciones filosóficas.

Las diferencias fundamentales que descubre que existen en el atomismo de **Demócrito** y el de **Epicuro**, lo conducen a establecer un vínculo entre el atomismo y la dialéctica. En esta conexión, **este sistema de la naturaleza alcanza su mayor desarrollo conceptual**. El concepto debe entenderse como la forma dialéctica del sistema filosófico en su figura más desarrollada y como la unidad epistemológica método dialéctico.

**Hegel** manipuló con cierta arbitrariedad el atomismo de **Demócrito** por su carácter metafísico y su pobre desarrollo dialéctico, enfocándolo como un momento y figura de la “**idea lógica**”. En cambio, el atomismo de **Epicuro** le resultó imposible de articularlo conceptualmente en su sistema de la “**idea lógica**”. El joven **Marx** señala en su Tesis doctoral esa interpretación defectuosa del idealismo de **Hegel**.

Para nuestro punto de vista, este filósofo procede de un modo dialéctico, pero el idealismo por muy racional que sea no puede desprenderse de su forma metafísica. En cuanto a la expresión metafísica, no existe diferencia entre **Platón** y **Demócrito**, por lo que la filosofía de ambos es unilateral. Para el primero, el mundo fenoménico es un ser imperfecto y aparente; para el segundo, el fenómeno es una apariencia sensible. En el *Timeo*, **Platón** tuvo que recurrir a una alquimia ontológica para realizar el tránsito de las ideas (esencias) a la naturaleza (fenómenos). Y el ser natural resulta de la mezcla metafísica, que realiza el Demiurgo (constructor, albañil divino), de las ideas con la nada (materia) que para dicho filósofo es una sustancia oscura e indeterminada. Mientras **Demócrito** construye una epistemología empírica para hacer desaparecer el fenómeno de la esfera (región) de la realidad objetiva, en que sólo existe en la sensibilidad humana, **Platón** identifica los universales con la realidad objetiva. **Demócrito** identifica la individualidad de los átomos con la realidad. En estos últimos, la realidad existe allende (fuera) del fenómeno. Si de la forma metafísica **Demócrito** y **Platón** marchan de la mano, ¡jamén!, el idealismo de **Hegel** podía absorber el atomismo de **Demócrito** como un momento u objeto de la “**idea lógica**” y degradar a **Epicuro**.

Después de los jónicos, los filósofos antiguos, en general, consideraron a la materia como un ser pasivo y objeto natural. Pero **Epicuro** es la excepción a la regla de los hábitos filosóficos dominantes de la época. En la Modernidad sólo **Spinoza**, dentro de la línea del racionalismo, expuso la noción de una sustancia (materia) natural como un ser activo que denominó *natura naturans*, naturaleza activa y creadora. Pero no desarrolló el concepto de la auto-actividad de la materia por su dominante concepción mecanicista. En el período de la Ilustración, los filósofos materialistas no concibieron a la materia como un ser activo. A mediados del siglo XIX, **Marx** y **Engels** trazaron los lineamientos teóricos y generales de una materia activa.

El distanciamiento del joven **Marx** del idealismo de **Hegel** comienza con su Tesis doctoral, al demostrar que para **Epicuro** el átomo tiene dos esencias. La primera se expresa en la relatividad del movimiento y, la segunda, en la espontaneidad y actividad interna del átomo. De este modo este ser natural no sólo es objeto, sino que es sujeto, en tanto que es fuente de la actividad de sí mismo y la espontaneidad es el principio de su libertad. La necesidad y la espontaneidad implican una contradicción inherente en la naturaleza del átomo. **Hegel** designa a la contradicción dialéctica como el motor del movimiento y procesos de la “**idea lógica**”. Esta afirmación la sostiene el joven **Marx**.

Para nuestro enfoque crítico, si el atomismo de **Epicuro** tiene una forma dialéctica, entonces debe explicarse de un modo dialéctico y denominarse atomismo dialéctico. En su Tesis doctoral, el joven **Marx** bosqueja de un modo inconsciente y espontáneo un materialismo dialéctico. Si hubiera investigado en todos sus detalles la filosofía antigua y la posterior; el hegelianismo, el idealismo y la metafísica se hubieran hecho añicos en sus ideas filosóficas. Sin embargo, de la posterior crítica a **Hegel** y a los neohegelianos, el joven filósofo concibió las premisas del materialismo dialéctico de un modo científico.

## RUPTURA Y CRÍTICA DEL IDEALISMO DE HEGEL

En la filosofía del derecho, **Hegel** logra implementar de un modo sistemático su pensamiento especulativo (que es una integración de idealismo con metafísica y dialéctica). En esta obra, realizó un gran esfuerzo teórico para construir racionalmente el sistema del derecho prusiano mediante el método dialéctico idealista vinculado con elementos metafísicos. No es, pues, una empresa fácil y sencilla hacer una crítica seria y profunda de esa filosofía del derecho. Se requiere, además del conocimiento de su sistema filosófico, realizar un minucioso análisis lógico para hacer, de manera positiva, la crítica a este sistema especulativo del derecho alemán.

El joven **Marx** en la Tesis doctoral, al analizar las profundas diferencias ontológicas y antropológicas que existen en la filosofía de la naturaleza de **Demócrito** y **Epicuro**, señala algunos defectos metafísicos del idealismo que prevalecen en la interpretación dialéctica hegeliana. Uno de los resultados positivos de la investigación e interpretación de la Tesis, establece la relación dialéctica que existe entre la “**posibilidad abstracta**” y la “**necesidad relativa**” (“**extrínseca**”) en el átomo espontáneo y activo de **Epicuro**. Además, nos muestra la penetración y profundidad que poseía de la filosofía hegeliana.

No es la intención de este ensayo crítico y de investigación, repetir lo que ya se ha expresado en otros estudios e investigaciones sobre las ideas filosóficas del joven **Marx**, ni hacer enjundiosas citas de algunos de sus más famosos comentaristas e intérpretes, sino de establecer un contacto directo y objetivo, pero con un diferente enfoque crítico de las fuentes del marxismo. Con esta aclaración procedemos a exponer nuestras consideraciones analíticas y reflexivas de esta eminente obra crítica del pensamiento filosófico del joven **Marx**.

## EUFORIA FILOSÓFICA

Según afirma **Engels**, el primero que le asestó un golpe demoledor a la filosofía especulativa de **Hegel** fue **Feuerbach**. Su impacto en los jóvenes hegelianos fue tal que “**todos nos hicimos feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella, pese a todas sus reservas críticas, puede verse leyendo la Sagrada Familia**”.<sup>55</sup> **Feuerbach** en su obra la “**Esencia del cristianismo**” publicada en Leipzig en 1841, “**restaura de nuevo en el trono sin más ambages, al materialismo...el 'sistema' (hegeliano) saltaba hecho añicos y se le daba de lado... era desde luego un alivio, después de tantos y tantos años de hegelianismo abstracto y abstruso**.”<sup>56</sup> Su crítica se dirigió contra la filosofía especulativa de la idea lógica y el espíritu absoluto que se encarna en la religión con el fin de encontrar una

justificación mística. Lo mismo habían hecho **David Strauss** y **Bruno Bauer**. Según expresa **Engels**, estos filósofos radicales destruían “**trozos a trozos**” el **sistema hegeliano** con argumentos demolidores en sus luchas ideológicas contra los **hegelianos ortodoxos**. Sin embargo, dicho sistema quedaba intacto porque no se hizo un análisis y una crítica penetrante y profunda de su estructura epistemológica capaz de destruir su armazón teórica.

Esta hazaña se inicia, cuando los jóvenes **Marx** y **Engels** elaboran una nueva filosofía que denominaron **materialismo científico**. En 1844, el **joven Marx** expresó, de un modo tácito, las **premisas de ese materialismo** en los **anales franco-alemanes** (revista filosófica y política). En su obra “**Crítica a la filosofía del Estado de Hegel**”, **esbozó la idea de que los intereses sociales determinan la política, y la sociedad civil condiciona el Estado**. Este es el valor y significación de esta obra crítica.

Si la **Tesis doctoral** pone en entredicho la conexión dialéctica con el proceso especulativo (metafísico) de la **idea objetiva**, en la “**Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**”, logra esbozar el carácter material de las relaciones esenciales de la **sociedad civil y del Estado**. Y afirma que la **esencia de la sociedad se determina por relaciones empíricas (materiales)**.

Según **Engels**, en los estudios e investigaciones posteriores de **Marx**, se ataca el **último fortín del idealismo** (del **siglo XIX**) y comienza a desmoronarse “**su último reducto**.”<sup>57</sup> Se refiere a las consecuentes interpretaciones materialistas de la sociedad y de la historia. Si **Feuerbach** restauró el materialismo en la naturaleza, superando al **idealismo (teológico) de Hegel**, el **joven Marx** en la crítica de la **filosofía del derecho hegeliano**, esbozó la premisa fundamental de la **concepción materialista de la sociedad y de la historia**. Este es su gran mérito, según expresión de **Engels**.

¿Qué método empuñó el **joven Marx** en su estudio crítico de la **filosofía del derecho de Hegel**? En primer término, procede por sus propios análisis lógicos y dialécticos. En segundo término, utiliza el **método de Feuerbach** como un suplemento epistemológico, con ciertos reparos, en los enfoques e interpretaciones filosóficas.

**Feuerbach** definió su método en su obra “**La Esencia del Cristianismo**”. Lo aplicó con éxito en su crítica de la **filosofía de la naturaleza de Hegel**, sin embargo no pudo proyectar la concepción materialista en la sociedad y en la historia, por su carácter metafísico. Su filosofía social era idealista, ya que **consagra el amor como un principio absoluto que debe regir las relaciones humanas**.

Le correspondió al **novel filósofo** realizar el tránsito del materialismo de la naturaleza al de la sociedad, por su profundo conocimiento de la filosofía en general y, en especial, de la hegeliana. También contribuyó en la realización esa tarea teórica, su gran capacidad de análisis, investigación y reflexión filosófica. La comprensión e interpretación profunda del **hegelianismo** no fue fácil en aquellos tiempos, y menos aún en la actualidad. Al respecto, **Engels** expresa que **Hegel** podía “**abarcar un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que le habían precedido, y desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro**.” Y “**no era solamente un genio creador, sino que poseía además erudición enciclopédica, sus investigaciones hacen época en todos ellos**.”<sup>58</sup>

**Feuerbach** en efecto, no profundizó en las raíces epistemológicas del **sistema hegeliano**, lo investigó y estudió de modo superficial. Sin embargo, su gran importancia consistió en lo influyente de sus críticas materialistas contra lo teológico y especulativo de la **filosofía de la naturaleza de Hegel**. Esta influencia en los jóvenes hegelianos tuvo su valor histórico.

El **joven Marx** consideró a los libros de **Feuerbach**, como “**los únicos desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel en que se contienen una verdadera revolución teórica**.”<sup>59</sup> Este elogio fue motivado por la **euforia filosófica** que sintió por el **método materialista feuerbachiano**, y que al aplicarlo parcialmente en su análisis y crítica de la **filosofía política y del derecho de Hegel**, pudo alcanzar algunos de sus preciosos frutos. La **filosofía de Feuerbach** le auxilió en su tránsito hacia el materialismo, y ésta es su importancia histórica. Si entre los **neohegelianos de izquierda**, fue el primero en aplicar el **método materialista** en el análisis de la sociedad y de la historia, se debió a su capacidad genial de comprender la filosofía, a la penetración analítica y crítica del **hegelianismo** y a su actitud científica de estudiar e investigar los fenómenos e ideas sociales.

Ahora bien, en nuestra investigación y enfoque crítico hacemos esta aclaración. Hemos señalado la importancia y significación del esbozo de las premisas del materialismo en la historia como un logro y eslabón necesario para la formación de la **teoría filosófica, científica y revolucionaria del proletariado que como clase social, en su momento histórico, expresa los intereses de todos los trabajadores**.

Sobre este asunto expresamos lo siguiente. **Hegel, interpreta la historia según el método dialéctico idealista, Feuerbach restaura la concepción materialista de la naturaleza desde una interpretación metafísica contemplativa y el joven Marx inicia el análisis dialéctico materialista de la sociedad y de la historia**.

Sin embargo, para elaborar la **concepción dialéctica materialista de la historia** había que resolver previamente difíciles problemas teóricos. Dos años después de la crítica a la filosofía del **derecho de Hegel**, El **joven Marx** en las “**Once tesis sobre Feuerbach**” **formuló de un modo conciente las premisas del materialismo científico**. El posterior desarrollo de esas revolucionarias tesis filosóficas implicó un imprescindible trabajo teórico que condujo a la creación sistemática del **materialismo científico**. En la elaboración de esta rica y novedosa **concepción histórica y dialéctica materialista** de mediados del **siglo XIX**, también contribuyó **Engels** con importantísimos aportes teóricos.

El esbozo de las premisas del materialismo dialéctico en la interpretación de la historia y de la sociedad, significó un gigantesco avance hacia la conquista de una teoría revolucionaria y científica del proletariado. Desde el momento de su formulación, **este nuevo materialismo tuvo la suficiente fuerza y capacidad filosófica para analizar, criticar y demoler el idealismo y la metafísica en cualquier terreno, e incluso en la actualidad**. Esta fue la gran importancia histórica que inició el **novel filósofo** en su “**Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**”.

En nuestro enfoque interpretativo de las ideas filosóficas del **joven Marx**, tendremos en cuenta, por un lado, el **análisis y crítica del sistema idealista en general**, de la **filosofía del**

**derecho de Hegel** y sus **conclusiones en el avance del nuevo materialismo**. Y, por el otro lado, el modo de cómo **critica el método dialéctico idealista y la especulación metafísica de Hegel**. En otras palabras, trataremos de resaltar su postura materialista ante el idealismo y la dialéctica con respecto a la metafísica, en esta gran obra crítica.

El joven filósofo cuestiona la **concepción especulativa de Hegel** sobre el principio de la **sociedad civil**. Este filósofo en el **parágrafo 262** de su **filosofía del derecho** sostiene que: “**el Espíritu** (objetivo)...**se divide a sí mismo en...la familia y la sociedad civil...para surgir de su idealidad** (sustancia de la idea objetiva) **como espíritu real infinito para sí**.”<sup>60</sup> La **familia** y la **sociedad civil** son las “**esferas ideales**” del **concepto del espíritu infinito**. Las **esferas ideales** son las determinaciones finitas que el espíritu desde sí mismo desarrolla por medio de su **concepto**. En este parágrafo no se considera el ser real de la **familia** ni de la **sociedad civil**, y en él radica la **mistificación de la filosofía del derecho de Hegel**. La **idea (objetiva)** se toma como sujeto real y la **sociedad civil** como su predicado, o sea que la verdadera relación ontológica está invertida. **Lo especulativo consiste en que no considera de manera directa al ser social, sino como un movimiento reflejo o determinación empírica de la idea lógica**. Es decir, que el movimiento del ser social, en sus diversas manifestaciones y determinaciones reales, es el movimiento lógico (dialéctico) de una **idea** especulativa.

Ahora bien, lo importante de esta crítica, es que descubre, por un lado, el principio idealista por medio del cual **Hegel invierte la relación del pensamiento y la realidad, y no considera como principio el ser real de la sociedad civil, sino su idea lógica** (ser que se despliega dialécticamente) **que convierte en el sujeto ontológico**. Por otro lado, **abstrae el proceso real como un reflejo del proceso lógico de la idea y lo convierte en momentos empíricos de ésta**.

En este planteamiento se revela el proceder especulativo del **método filosófico de Hegel**. Lo que en la **Tesis doctoral** el **joven Marx** considera como lo especulativo en su forma metafísica, aquí lo determina como un proceso dialéctico especulativo.

En el análisis de la filosofía del derecho, no critica a la dialéctica misma, sino su expresión especulativa e idealista. **Hegel** en el **parágrafo 263** al referirse a la relación de las categorías de la individualidad y particularidad de la familia y la **sociedad civil** con la categoría de la universalidad, considera a esta última como la proyección objetiva del espíritu sobre aquéllas. **Lo universal se determina como la forma ontológica del espíritu**.

Como respuesta a la **interpretación hegeliana** de la relación ontológica del tránsito y relación de la individualidad→particularidad→universalidad de la **idea (objetiva)**, el **joven Marx** contrapone una relación ontológica diferente y opuesta. La “**universalidad permanece simplemente como pluralidad o totalidad externa de los individuos. La universalidad no es cualidad esencial, espiritual, real del individuo. La universalidad no es algo que haga perder determinación de la individualidad abstracta; la universalidad no es más que el número total de las individualidades. Una individualidad, varias individualidades, todas las individualidades...ninguna de estas determinaciones modifica el ser del sujeto, de la individualidad**.”<sup>61</sup> La concepción de las categorías de universalidad e individualidad (en su modo

abstracto) no la adopta del **empirismo de Feuerbach** ni del **nominalismo medieval**, sino del **atomismo de Demócrito y Epicuro**. Considera a la universalidad como una determinación externa; y a la individualidad, como interna, en que ambas expresan la **contraposición ontológica** de **Platón** y **Demócrito**.

Además se refiere a la “**universalidad hegeliana**, como un **ser ontológico** que determina la esencialidad del individuo, y que es el sujeto real de la sociedad. Desde un ángulo opuesto, expone un punto de vista ontológico (atomista) de lo universal en su relación con lo individual. En que esta relación es mediata porque es una “**pluralidad o totalidad externa**” de individuos. En ella, lo universal no es algo interno al individuo, sino externo. Sin embargo para **Hegel**, lo determinante de la relación ontológica es la universalidad, que tiene una naturaleza eminentemente interna. En esta crítica, el **joven Marx** aplica su propio punto de vista filosófico, en que no niega la universalidad en su relación con lo individual, sino que la acepta como una totalidad externa de individuos. En efecto, en el **atomismo antiguo** lo universal se considera como la totalidad de los unos, de las individualidades.

Ahora bien, no necesitamos remontarnos demasiado lejos para mostrar **el lado especulativo de la dialéctica hegeliana**. Basta considerar las dos definiciones importantes de la “**Ciencia de la lógica**”, para establecer la forma **especulativa de su dialéctica idealista**. En primer lugar, “**la lógica es la ciencia de la idea pura; esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento**.”<sup>62</sup> **Hegel** considera como principio de su lógica (sistema dialéctico de las categorías) a la “**idea**” en su forma pura, pero el proceso lógico de esta **entidad ontológica** se repite en la naturaleza y la sociedad. Esta **especulación es metafísica** porque el **proceso real de la idea lógica** es el **proceso de la realidad**.

El **proceso lógico en la naturaleza** es igual al de la **idea** en su **absoluta exterioridad**, y la **historia social** es el **proceso interno** de la **idea lógica** en su **absoluto retorno**.

Según el **joven Marx**, en **Hegel** “**la Idea es tomada como sujeto; las diferencias y su realidad son concebidas como su desenvolvimiento, como un resultado mientras que por el contrario, la idea ha sido desarrollada a partir de esas diferencias reales**.”<sup>63</sup> **La idea lógica es, pues, sujeto y no el predicado de lo verdaderamente real, la relación sujeto→predicado en el sentido ontológico, se invierte**.

Como una **determinación lógica del sistema hegeliano**, el **Estado** es la realidad suprema de la **sociedad civil**, la **objetivación ética del espíritu (idea lógica)**. La **familia** y la **sociedad civil** adquieren su razón de ser en el **Estado**, y se convierten en **momentos ideales** según el desarrollo de su **concepto**. Se trata de una concepción mística de esa entidad política. “**El ‘fin del Estado’ y los ‘poderes del Estado’ son mistificado en cuanto aparecen, representados y separados como ‘modos de existencia’ de la ‘sustancia’, a su existencia real al ‘Espíritu’ que se conoce y quiere, al Espíritu culto**.”<sup>64</sup> Además, separa el **Estado** de la **sociedad civil** y lo presenta como una forma de la sustancia, como el espíritu que se conoce a sí mismo (la autoconciencia) y que tiene el saber de lo que hace y quiere (el querer como voluntad).

El *joven Marx* invierte la **contraposición hegeliana** de la **sociedad civil** y el **Estado** al analizar la relación de aquélla con el poder legislativo.

**Hegel**, en su **filosofía del derecho** hace una exposición dialéctica idealista de la relación de la **sociedad civil** y el **Estado**. Además, fundamenta la estructura social y política de la **sociedad civil** de acuerdo a **los estamentos semi-feudales del código prusiano**. También trata de modernizar el contenido feudal de esa entidad dándole una **forma burguesa constitucional**, en que la clase dominante en la monarquía constitucional es la **aristocracia semi-feudal**. Esta **clase social tiene una independencia económica estable porque la propiedad privada de ella se basa en la propiedad de la tierra**. Y, además, justifica teológicamente el statu quo del **Estado prusiano**. La **burguesía es la única clase social que acepta con categoría de ciudadanía en la sociedad civil**. Ésta se divide en sus diferentes estamentos sociales o “**esferas particulares**”, que se organizan en sus distintas **corporaciones** y tienen su representación en la institución política mediante su participación en el poder legislativo. El “**elemento constituyente**” es el **mediador legislativo del Estado** en la **sociedad civil**. A su vez éste tiene como clase administradora a la **burocracia, que constituye la parte principal de la clase media y que es la clase portadora de la inteligencia y cultura social**. Además, **convierte la institución estatal en patrimonio de la aristocracia, y la sociedad civil en dominio de la burguesía**. Y la **burocracia es la intermediaria ejecutiva del poder estatal en la sociedad civil**.

La **burocracia** es “**una sociedad particular, cerrada en el Estado**” y “**está obligada, pues, a proteger a una generalidad imaginaria del interés particular, para proteger a la particularidad imaginaria del interés general, a su propio espíritu.**”<sup>65</sup>

Además, ella es la institución del **Estado** que tiene una función mediadora entre el **interés particular** y el **interés general**. **El alma de la burocracia es el secreto, el misterio cerrado para la sociedad civil, la idolatría a la jerarquía es su sentimiento**, es el **poder gubernativo** que tiene como función de establecer el vínculo entre el pueblo y el monarca, del mismo modo que las **corporaciones** establecen la relación entre las **clases (sociales)** y el **Estado**. Y es la institución política con una forma organicista y mistificada.

**Hegel** se esfuerza en darle una **base teológica al Estado prusiano y, divinizar al príncipe** en cuanto que es la encarnación de la “**individualidad empírica**” o natural del espíritu (**idea lógica**). La **burguesía** no ocupa un papel dominante y dirigente en esta **concepción del Estado modernizado** que se basa en una alianza social y política entre la **aristocracia semi-feudal (los junkers prusianos)** y la **burguesía**, y en que la primera tiene el poder dominante. **La clase burguesa alemana ocupa un papel servil para la aristocracia**. Y el elemento constituyente no tiene el mismo significado que en la monarquía constitucional inglesa. **El Estado prusiano es la unidad organicista entre la aristocracia y la burguesía alemana**.

A pesar del **contenido revolucionario de la filosofía de Hegel**, **Engels** afirma que “**el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado.**”<sup>66</sup> Y se identifica con el ala conservadora de la burguesía alemana que históricamente acepta compromisos de principios y de conciliación con la aristocracia feudal. Su

filosofía del derecho no es más que la expresión de este compromiso y conciliación de la burguesía conservadora alemana con la aristocracia semi-feudal.

Los **hegelianos de izquierda**, según **Engels**, son los representantes del ala radical de la burguesía alemana. El proceso político de **Alemania** se radicalizó cuando llegó al trono de **Prusia Federico Guillermo IV** representando la “**reacción feudal absolutista**”. Los **hegelianos de izquierda** tomaron partido con una actitud más práctica y concreta en la lucha política. Afirma **Engels** que “**ahora, se trataba ya, directamente de acabar con la religión heredada y con el Estado existente.**”<sup>67</sup>

Por esta razón, los **hegelianos de izquierda** adoptaron una crítica frente al **Estado** y el **statu quo** de la **sociedad civil**. Si bien es cierto que **Federico Guillermo III preconizaba una política de conciliación de clases**, su sucesor rompe con el compromiso político de la aristocracia semi-feudal con la burguesía. **Con el reinado de Federico Guillermo IV se desató una ola reaccionaria de persecución contra las fuerzas progresistas de Alemania**. Esta situación creó nuevas contradicciones sociales y políticas que sirvieron de base objetiva para la crítica de la filosofía política y del derecho **Hegel**.

Así, pues, con este argumento aclaramos nuestro punto de vista con respecto a la **crítica del joven Marx** de la **filosofía del derecho y política de Hegel**. Evitaremos caer en las polémicas sobre el papel político jugado por las diversas capas de la burguesía alemana a lo largo de toda la década del 40 y la segunda mitad del **siglo XIX**, porque marginaríamos nuestro tema. Pero lo cierto es que con **la emergencia del proletariado en el escenario político, no sólo de Alemania, sino de los países capitalistas avanzados, el papel progresivo de la burguesía sufrió una profunda crisis y cambio político hacia la reacción conservadora**. Y si cualquier sector de la burguesía juega un papel progresivo en adelante, eso depende de la correlación de fuerzas políticas en el campo nacional e internacional.

Así, pues, la **creatividad teórica del joven Marx** no se produce de manera aislada del proceso político de **Alemania** y de **Europa**. Y desde esta perspectiva hay que enfocar la evolución de su pensamiento filosófico y su relación con **Hegel**, en que se presentan determinados aspectos contradictorios que posteriormente serán superados. En la **Tesis doctoral** entra en contradicción con la **metafísica** y la **dialéctica idealista**, en el **análisis e interpretación de la filosofía política y del derecho de Hegel, avanza hacia el materialismo y descubre las premisas con cierta base crítica y científica del materialismo histórico, pero conserva algunos lastres idealistas y metafísicos**. Sin embargo, su evolución filosófica del año 1843 a 1845 se produce de un modo acelerado. Es en la primavera de 1845 cuando escribe las “**Tesis sobre Feuerbach**” en que **expresa de un modo definido y claro los principios de la nueva concepción revolucionaria y materialista del mundo, la sociedad y la historia**.

La **crítica del joven Marx** de la **filosofía política y del derecho de Hegel**, no es emocional ni espontánea. En este período su pensamiento adquiere un cariz radical en su enfoque analítico e interpretativo. Su profundo análisis de la estructura política del **Estado** le permite descubrir que “**son la realidad y el ser particular de las diferencias de clases de la sociedad civil las que**

**determinan la más alta esfera política.**<sup>68</sup> y además **“la propiedad privada es la categoría general, el vínculo general del Estado.”**<sup>69</sup>

Estas conclusiones resultan de un riguroso análisis del derecho, del **Estado**, de las **clases sociales** y de la **propiedad privada**. Y como resultado de este trabajo laborioso, afirma que **“la supresión de la burocracia sólo es posible cuando el interés general viene a ser realmente interés particular.”**<sup>70</sup>

Este esbozo de la concepción materialista de la historia, no es producto de la casualidad, sino la respuesta de toda una trayectoria de investigación, reflexión teórica y práctica revolucionaria. Además, como muy bien lo expresara **Engels**, **“la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical ascendente, y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.”**<sup>71</sup>

El descubrimiento de la nueva concepción dialéctica materialista del mundo y de la sociedad es el producto de todo un proceso histórico y político. Y el espíritu del **joven Marx** está asido a este proceso. La política burguesa alemana en la década de 1840, presenta nuevos elementos contradictorios con el fortalecimiento de la burguesía y el surgimiento del proletariado. La crítica del statu quo se realiza no de acuerdo con los intereses de los individuos, sino de acuerdo a la vía que señale la realidad y práctica política. En los puntos o partes más sensibles el **viejo orden** muestra su debilidad, y es allí donde se inicia el ataque y el derrumbe del sistema social del que van a surgir las nuevas formas sociales. En **Alemania**, la crítica de la religión tiene su razón de ser. No en vano se presenta, detrás de la forma religiosa, un contenido social, y también existe esta forma detrás de la política. Cuando la crítica a la religión mostró que detrás del hombre imaginario está el hombre real, entonces la crítica pasó de la religión a la política. **“La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.”**<sup>72</sup>

Las necesidades prácticas del proceso político revolucionario son las que van marcando el rumbo del desarrollo de la **teoría revolucionaria**. Lo que ocurre es que en **Alemania** el proceso político burgués alcanzó su más profunda radicalización, su punto más extremo en coexistencia con la nueva fuerza social creada por la misma **burguesía**: el **proletariado**. Pero la situación particular alemana no fue suficiente para **el salto** del **radicalismo democrático burgués** al **socialismo del proletariado**, en realidad entra en escena la situación política europea. Como muy bien afirmó **Lenin**, **“el marxismo es el sucesor legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.”**<sup>73</sup>

Con estas apreciaciones queremos señalar que **la evolución del pensamiento del joven Marx debe enfocarse con el método dialéctico materialista e histórico**, o sea que el enfoque correcto consiste en la interpretación del movimiento en sus propias contradicciones y no estudiar a este filósofo y científico social sin la guía del marxismo. Si los estudios críticos de la filosofía política y del derecho le permitieron descubrir las premisas del **materialismo histórico**, y la posición política del

**proletariado**, no por ello carecen de valor estos descubrimientos, ya que en realidad son eslabones hacia la nueva concepción materialista dialéctica e histórica del mundo y de la sociedad.

## Citas bibliográficas

- 1- Marx, Carlos, Carta al padre. Obras fundamentales de Marx y Engels, escritos de juventud de Marx. Traducción del alemán al español por Wenceslao Roces. Fondo de cultura económica. Primera edición, México, 1982, pág. 7.
- 2- Marx, Carta al padre, pág. 9.
- 3- Hegel, Georg, Fenomenología del espíritu. Traducción del alemán al español por Wenceslao Roces. Fondo de cultura económica, segunda reimpresión. México, 1973, págs. 29, 30.
- 4- Hegel, Georg, Ciencia de la lógica. Traducción del alemán al español por Augusta y Rodolfo Mondolfo. Editorial librería Hachette, S. A. Buenos Aires, 1956, pág. 70.
- 5- Marx, Carta al padre, pág. 6, 7.
- 6- Hegel, Georg, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Traducción del alemán por Eduardo Ovejero Y Meaury. Editor Juan Pastor. México, D. F. 1974, pág. 155.
- 7- Ibídem, pág. 140.
- 8- Ibídem, pág. 26.
- 9- Ibídem, pág. 26.
- 10- Marx, Carta al padre, pág. 7.
- 11- Ibídem, pág. 7.
- 12- Hegel, Ciencia de la Lógica, Tomo I, pág. 38, 71.
- 13- Marx, Carta al padre, pág. 10.
- 14- Engels, Friedrich, Ludwig Feuerbach y el de la filosofía clásica alemana. Obras escogidas. Editorial Progreso. Moscú, pág. 621.
- 15- Ibídem, pág. 623.
- 16- Marx, Carta al padre, pág. 10.
- 17- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 639.
- 18- Lenin, Vladimir, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, pág. 23.
- 19- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 127.
- 20- Ibídem, pág. 128.
- 21- Ibídem, pág. 128.
- 22- Marx, Carlos, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Editorial Ayuso, Madrid, 1971, pág. 14.
- 23- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 23.
- 24- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 23.
- 25- Hegel, Historia de la filosofía, Tomo II, pág. 341.
- 26- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 15.
- 27- Ibídem, pág. 15.
- 28- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosófica, pág. 119.
- 29- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 43.
- 30- Ibídem, pág. 43.
- 31- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 24
- 32- Hegel, Historia de la filosofía, Tomo II, pág. 378.
- 33- Hegel, Ciencia de la lógica, Tomo I, pág. 213
- 34- Marx, Difeencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 74.
- 35- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 86.
- 36- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 39.

- 37- Ibídem, pág. 39.
- 38- Ibídem, pág. 28.
- 39- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 81.
- 40- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 29.
- 41- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 111.
- 42- Hegel, Ciencia de la lógica, Tomo I, pág. 212.
- 43- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 623.
- 44- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 21.
- 45- Ibídem, pág. 23.
- 46- Ibídem, pág. 48.
- 47- Ibídem, pág. 48.
- 48- Ibídem, pág. 46.
- 49- Ibídem, pág. 56, 57.
- 50- Ibídem, pág. 49, 50.
- 51- Hegel, Historia de la filosofía, Tomo II, pág. 389.
- 52- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 164.
- 53- Marx, Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, pág. 57.
- 54- Ibídem, pág. 45.
- 55- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 623.
- 56- Ibídem, pág. 623.
- 57- Engels, Friedrich, Del socialismo utópico al socialismo científico, Marx, Engels, obras escogidas, pág. 431.
- 58- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 640.
- 59- Marx, Carlos, Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. Traducción del alemán al español por Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, S. A. Colección 70. México, D. F., 1968. Pág. 8.
- 60- Marx, Carlos, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Traducción del alemán al español por Antonio Encinares. Editorial Grijalbo, S. A. México, D. F., pág. 13.
- 61- Ibídem, pág. 146.
- 62- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 29.
- 63- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 19.
- 64- Ibídem, pág. 26.
- 65- Ibídem, pág. 60.
- 66- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 619.
- 67- Ibídem, pág. 523.
- 68- Marx, Crítica de la filosodía del Estado de Hegel, pág. 117.
- 69- Ibídem, pág. 135.
- 70- Ibídem, pág. 62.
- 71- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 622.
- 72- Marx, Carlos, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho. La Sagrada familia. Traducción del alemán al español por Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, S. A. Segunda reimpresión, México, 1677, pág. 4.
- 73- Lenin, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. Marx y Engels, Obras escogidas.

## CAPÍTULO II: CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

### CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL DERECHO DE HEGEL

La “*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*” es la primera obra filosófica del *joven Marx* que muestra un rigor analítico y crítico y que terminó en el verano de 1843. De ella sólo se conserva la parte que comprende el estudio y análisis de los parágrafos desde el 261 al 313. Debemos señalar que *Hegel* escribió su filosofía del derecho en parágrafos formulados de un modo sumamente conceptual. Veamos, pues el estudio crítico de esta obra filosófica.

Sobre el origen y esencia del derecho y los intereses privados de la familia y la *sociedad civil*, *Hegel* afirma que frente “*a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad exterior y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, otra parte, es su fin inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen frente al Estado tanto derechos como deberes.*”<sup>1</sup>

Del análisis de este párrafo, el *joven Marx* expresa que la primera relación entre la *sociedad civil* y el *Estado* se determina en la forma de “*necesidad externa*”, en que el *Estado* se manifiesta como el “*poder superior*”. Las leyes e intereses particulares de la familia y la *sociedad civil* se “*subordinan*” y “*dependen*” de ese “*poder superior*”. En la segunda, que es una relación de *necesidad interna*, el *Estado* expresa el “*fin inmanente*” hacia el cual tienden, y cobran realidad y sentido, los fines particulares de la familia y *sociedad civil*. El “*fin inmanente*” consiste en la unidad que esta institución política establece como su fin “*último universal*” el destino particular de la *familia* y la *sociedad civil*, cuyas esferas (campo social) contienen los “*intereses particulares de los individuos*”. En esta relación se definen y expresan los derechos y deberes del individuo respecto al *Estado*.

Esta crítica apunta, en especial, al análisis de la *concepción hegeliana* de la *necesidad externa*. Y señala que *Hegel*, al concebirla como “*subordinación*” y “*dependencia*”, niega la naturaleza (el ser) independiente de la *familia* y la *sociedad civil*. Porque por necesidad externa se entiende, en su sentido real, el choque de las “*colisiones empíricas*” en que los intereses y leyes de la *familia* y *sociedad civil* deben ceder ante el poder del *Estado*, y en que aquéllas aparecen y existen como la voluntad de éste. La subordinación y dependencia expresan “*relaciones esenciales*” entre esas esferas. Además señala, que éstas son “*relaciones externas*” que niegan la “*esencia interna*” de la *familia* y *sociedad civil*.

La forma en que *Hegel* concibe la *necesidad interna* en la *sociedad civil*, implica que el “*derecho privado*” sea determinado por el poder estatal. Sin embargo reconoce que no debe existir ningún problema fundamental en esa relación, ya que esa categoría está comprendida en la transición del *interés particular de la sociedad civil* hacia el *interés general del dominio de la entidad política*.

El problema surge al unir la *necesidad interna* con la *necesidad externa*, en tanto que ésta se determina como dependencia y subordinación, ya que limita la independencia de los derechos e

intereses particulares y el desenvolvimiento completo de la **sociedad civil**. Estas categorías, **Hegel** las aplica en la relación de necesidad de un modo aparente y forzoso. La apariencia y arbitrariedad de la necesidad externa se debe a su expresión como subordinación y dependencia.

También afirma que en esa **relación de necesidad**, el derecho privado al depender del carácter ético y jurídico del **Estado**, modifica su esencia. La familia y la **sociedad civil** tienen una independencia cuyo desenvolvimiento con aquella entidad, no es aparente ni forzosa. La dependencia y subordinación se refieren a una “**identidad aparente**” que no coincide con el **fin inmanente**, porque ésta **es la unidad del interés general representado por el Estado y el interés particular de la familia y la sociedad civil**.

**Hegel** no resuelve la antinomia que se origina en la doble relación de necesidad del **poder estatal** con la **familia** y la **sociedad civil**, ya que en una de las relaciones coloca la oposición de la necesidad externa con el fin inmanente que no llega a superar. Además, tomó la idea de dependencia de **Montesquieu** y la adjudicó como agregado al **parágrafo 261**. Por lo que el carácter de las leyes del **derecho privado** depende del **poder estatal** como la relación entre las partes y el todo. El problema radica en que concibe la “**necesidad externa**” como “**subordinación**” y “**dependencia**” y al unirla con el “**fin inmanente**” crea una antinomia que procura resolver de un modo aparente y forzado (arbitrario).

Esta identidad expresa una doble relación de necesidad que implica “**la libertad concreta**”. El fin inmanente lo explica en la identidad del deber y el derecho en “**una sola y misma relación**”.<sup>2</sup> Además introduce el vínculo de **dependencia interna** en la relación de **necesidad externa** que la opone al **fin inmanente**. En la **dependencia interna**, el **Estado** determina el **derecho privado** que se anula en caso de colisión con los intereses y leyes, imponiendo su voluntad ante la **familia** y la **sociedad civil**.

Pero **Hegel** no se refiere a las “**colisiones empíricas**” (los choques reales), sino a vínculo entre esos derechos diferentes que no expresan una “**dependencia interna**” como su relación esencial. Las “**determinaciones esenciales**” de la **familia** y la **sociedad civil**, al depender y subordinarse a la “**necesidad externa**”, contradicen y constriyen (menguan) su “**ser independiente**” y su esencia (naturaleza interna). Tampoco considera que éstas son presupuestas al **Estado** como esferas particulares que tienen un verdadero desenvolvimiento independiente y completo. Así debe entenderse la “**necesidad externa**”, y no como subordinación y dependencia que **Hegel** une de modo forzado y aparente en un enlace lógico (dialéctico). En esa unidad forzosa y aparente entre la **familia** y la **sociedad civil** con el **poder estatal** se expresa una “**alienación**”.

Aunque el **joven Marx** no explica el carácter de la “**alienación**” en esa unidad como **fin inmanente**, cita una nota de **Hegel** agregada al **parágrafo 261** sobre el deber y el derecho. En dicha nota expresa que el deber es el “**comportamiento**” del individuo hacia algo que es “**sustancial**”, como aquello que es “**universal en sí y para sí**”. La **alienación**, en este caso, es el comportamiento del individuo hacia algo sustancial y universal que está fuera de su conciencia y hacia el cual se dirige forzosamente su conducta social. El otro lado de la **alienación** es el derecho que se manifiesta como existencia particular de ese ser sustancial y universal en la conciencia del individuo. El deber y

el derecho es la división de ese sustancial en y para sí en sus diversos “**aspectos y personas**”. El **Estado** se presenta como lo sustancial (sustancia social o ética) y la compenetración de lo universal y lo particular. En este sentido, la obligación y la libertad son lo mismo, o sea, que “**el deber y el derecho están unidos en una sola y misma relación**”. Esta es la doble identidad de la “**libertad concreta**” para **Hegel**.

En el análisis de este **parágrafo**, también señala, en primer término, el defecto del argumento de **Hegel** sobre la relación de la **familia** y la **sociedad civil** con el **poder estatal**. En segundo término, la antinomia que se desarrolla y que no resuelve en la relación de la necesidad externa con el fin inmanente.

## ESPECULACIÓN Y PANTEÍSMO DEL ESTADO BURGUÉS

En el **parágrafo 262**, **Hegel** concibe a la **familia** y a la **sociedad civil** como momentos ideales y finitos de la **idea real** (espíritu). Indudablemente que el **Estado** está expresado de un modo tácito por esa **idea (objetiva)** que se vuelve infinita a partir de los momentos ideales de aquéllas. Veamos su texto: “**La idea efectivamente real –el espíritu- se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en estas esferas el material de su realidad finita...reparte a los individuos en forma de multitud, de manera tal que en el individuo esta adjudicación aparece mediada por las circunstancias y la propia elección de su destino.**”<sup>3</sup>

Desglosemos el texto de este **parágrafo**. El espíritu es la expresión de la **idea real y viviente**. En efecto, en la “**Ciencia de la lógica**”, **Hegel** afirma que la **idea** (objetiva) **es la unidad de la realidad y el concepto** (éste es la fuerza dialéctica que mueve la **idea objetiva** como un **devenir de momentos ideales**). Ella a partir de su **concepto** se divide (en sus momentos ideales o dialécticos) en la **familia** y la **sociedad civil**. Como éstas son engendradas por el **concepto**, entonces son esferas (seres) ideales (momentos). Estas esferas son los momentos finitos del **espíritu real**. Y éste por efecto de la idealidad de su finitud, **deviene como espíritu real que se hace infinito en sí mismo**. A partir de su infinitud, el espíritu “**reparte**” su materia finita en la **familia** y la **sociedad civil**. La materia finita del espíritu infinito son los individuos que se determinan como una multitud. En esta relación (multitud), el individuo queda mediado por las circunstancias y por la elección de su propio destino.

En el análisis y crítica de este **parágrafo**, el **joven Marx** señala que el **Estado** está mediatizado en las esferas finitas de la **familia** y **sociedad civil** por un material formado por las “**circunstancias, el arbitrio y la propia elección de la determinación**” que atribuye a esas esferas finitas. Además, el **aqué**l no tiene nada que ver con la distribución de ese material, ya que los individuos como multitud forman la **familia** y la **sociedad civil**. Si es así, entonces el **poder estatal** “**surge de una manera arbitraria e inconsciente**” por el contenido mediatizado de ese material.

La **familia** y la **sociedad civil** por estar mediatizadas por las circunstancias, el arbitrio y la elección del destino, la **razón de ese ente**, no tiene injerencia en la repartición de su **material**

**empírico** que hace en esas esferas. Debido a esta relación, esa entidad surge de las esferas finitas, **familia** y **sociedad civil**, de “**manera arbitraria e inconsciente**”. Éstas constituyen el fondo oscuro donde la luz del **poder estatal** se proyecta. Además, por “**materias del Estado se entienden los negocios**” de “**la familia y la sociedad civil en tanto** (que) **ellas forman parte**” y “**participan**” de esa institución “**como tal**.”<sup>4</sup>

En el **parágrafo 262** se muestra el **misticismo lógico** (especulación) y **panteísta**. **Hegel** divide el **Estado** en las **esferas finitas** de la **familia** y **sociedad civil**, y hace surgir de la idealidad de lo finito, el espíritu como un ser real e infinito. Esta relación lógica (dialéctica) de la **familia** y la **sociedad civil** no presupone el **poder estatal**, sino que éste las presupone. Este es el **misticismo lógico panteísta**. En efecto, la relación real entre esas esferas la invierte por medio de la “**especulación**”, como una mediación que la “**idea real ejecuta sobre sí misma y que desenvuelve detrás del telón** (fuera de la realidad de esas esferas).”<sup>5</sup>

Esa mediación del individuo y el **Estado** que se define (expresa) por las circunstancias, el arbitrio y la elección que aquél aparentemente determina (hace) en sí mismo, es una manifestación (fenómeno) de la **idea**. Por lo que esta **inversión especulativa** no refleja la relación real que existe entre el individuo y el **poder estatal**, sino que la deforma. La experiencia cotidiana no se expresa por su propio espíritu, sino por un ser extraño.

Ese espíritu, no lo desarrolla en su propia lógica, sino por medio de un “**empirismo corriente**”, que además, lo subjetiva por medio de la **especulación lógica**, y que conlleva un **movimiento imaginario** en vez del desarrollo real de la relación de la **familia** y la **sociedad civil** con la **entidad política**. “**La familia y la sociedad civil, son los supuestos del Estado; son activas...más en la especulación** (hegeliana) **sucede lo contrario**.”<sup>6</sup>

La **idea** (objetiva) subjetivada (por la especulación) convierte, mediante una “**mediación aparente**”, lo real, verdadero, necesario y “**justificado en sí y para sí**” de la **familia** y la **sociedad civil** en lo no real. Y éstas quedan como una determinación de la **idea mística**, que en este caso es la **institución política**. La diferencia de estos dos lados de aquellas esferas no está en el contenido (**realidad empírica**), sino en la forma. En la **idea especulativa** se expresan dos movimientos; el **esotérico**, en que el **poder estatal** se realiza como **idea lógica** (dialéctica) y, el **exotérico**, en que la **idea (objetiva)** desarrolla su material empírico. Esta **especulación lógica** implica un doble punto de vista en la **exposición mística** de la **idea** (objetiva). El principio de la división de la **familia** y **sociedad civil** pertenece al **Estado**.

Contrariamente al punto de vista hegeliano, el **joven Marx** afirma que la **entidad política** “**no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial** (social) **de la sociedad civil**.” El **Estado** surge de la multitud (sociedad civil) tal cual ella es, y no como un producto de la **especulación de la idea** (en su **determinación lógica como espíritu**). La condición y actividad de estas esferas, **Hegel** las adjudica a la **idea** (objetiva). Presenta la **realidad empírica** aparentemente como una **forma racional**, un “**resultado místico**” que no le pertenece. Además **transforma lo verdaderamente real en el ser fenoménico de la idea**, negando su realidad y racionalidad propia. La **idea** (objetiva) tiene sólo una “**finalidad lógica**” de ‘**ser para sí**’ en cuanto que ‘**espíritu real**

**infinito**’. Y en el **parágrafo 262** “**se encuentra formulado todo el misterio de** (especulación) **la filosofía del derecho y de la filosofía** (hegeliana) **en general**.”<sup>7</sup>

Ya hemos visto que en **Hegel** el tránsito de la **sociedad civil** al **Estado** se realiza por medio del **proceso lógico** de la **idea (objetiva)**. El **joven Marx** afirma que en tanto que ésta se expresa como **sociedad civil**, el **espíritu es en sí**; y en cuanto se manifiesta como **poder estatal**, el **espíritu es para sí**. En el primer momento, la **sociedad civil** es **Estado en sí** y, en el segundo, el **Estado es para sí**. Ese modo de transición lo expresa en la (ciencia de la) “**Lógica**” y en la “**Filosofía de la naturaleza**”. Además, a este filósofo sólo le interesa descubrir determinaciones abstractas en las determinaciones particulares y concretas. En el **parágrafo 267**, no demuestra el tránsito ni el desarrollo de la **familia** y la **sociedad civil** la esfera política de una manera real, sino aparente. Tampoco demuestra cómo de las instituciones de las primeras esferas se traspasa a la esfera de la **entidad estatal**. Es decir, cómo la disposición familiar y civil se relaciona con la disposición política y cómo la constitución política coincide con aquéllas.

La apariencia de este discurso consiste en la conversión en predicado de la **disposición civil**, que pertenece a la **sociedad civil**, y de la **constitución política** que pertenece al **Estado**. Esta inversión muestra la relación aparente entre lo civil y lo político. La **apariencia de este discurso lógico** se expresa como “**necesidad en la idealidad**” que “**es el desenvolvimiento de la idea desde sí misma**” y no fuera de ella. Este movimiento lógico (necesidad en la idealidad) de la **idea** (objetiva), que se mueve en su propia forma, es el sujeto de esos dos predicados. La disposición política es la sustancia subjetiva (multitud de individuos) de esta necesidad en la idealidad, y la sustancia objetiva es el “**organismo del Estado**”. Si esas dos sustancias son los predicados de ese “**desenvolvimiento de la idea dentro de sí misma**”, entonces el discurso lógico de la **idea** (objetiva) crea una relación aparente en la explicación de su objeto.

En el desenvolvimiento formal de la **idea lógica**, el **joven Marx** señala dos transiciones. La primera, que ya se ha explicado, se refiere a la **necesidad externa**, en que la forma de la **idea** (objetiva) se relaciona con el “**reino fenoménico**” del mundo real y empírico. En la segunda, implica la **necesidad interna**, en que ella es el alma de ese reino y con una existencia particular (en sí misma). Además señala, que **Hegel** transforma la **idea** (objetiva) en sujeto, y al propio sujeto real en predicado. En esta **inversión ontológica**, el desarrollo del mundo real (sujeto) se realiza siempre por el lado de la **idea objetiva** (predicados que adquieren una forma y existencia ontológica).

No obstante la crítica de estos defectos del **discurso especulativo**, también afirma que la **explicación hegeliana** como “**idealidad pura de una esfera real no podría existir más que como ciencia**.”<sup>8</sup> Lo que objeta en **Hegel**, es que esa idealidad no expresa el desenvolvimiento real del mundo empírico, a pesar de que el carácter racional de la ciencia determine el tránsito (epistemológico) de lo abstracto a lo concreto.

Para nuestro punto de vista, cuando el **joven Marx** afirma que el desarrollo de la **idea objetiva** siempre se efectúa por el lado del predicado, se refiere a la abstracción que **Hegel** hace del mundo concreto en tanto que sujeto real, e **invierte de modo ontológico** esa relación. Esa exposición

especulativa trata de suplantar el proceso ontológico real del movimiento del objeto. Y así convierte el tránsito de lo abstracto a lo concreto en ontológico, proceso que es estrictamente epistemológico.

En el **parágrafo 268**, *Hegel* expresa que el patriotismo como disposición política **“es el resultado de las instituciones existentes del Estado”**, cuya racionalidad **“recibe su confirmación con el obrar conforme a aquellas instituciones...Esta disposición es en general confianza...conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y fin”** del **poder estatal** que al expresarse como individuo en relación conmigo **“deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre en esta conciencia.”**<sup>9</sup>

El *joven Marx* no objeta el contenido de este **parágrafo**, más bien lo acepta. Considera que *Hegel* explica de manera real y bella la disposición política y el patriotismo como el **‘resultado de las instituciones del Estado que es la base de su racionalidad’**, sin incurrir en el misticismo lógico peculiar. También presenta esas instituciones como la **“objetivación de la disposición política.”**

En el **parágrafo 269**, *Hegel* afirma que **el organismo del Estado** es el **“desarrollo de la idea”** que se realiza **“en sus diferencias y en su realidad objetiva.”** El contenido de la disposición política se determina y manifiesta, de un modo particular, de los **“diversos aspectos (partes) del organismo”** de esa **entidad política** que expresan sus **“distintos poderes.”** Las tareas y actividades de esos **poderes**, al estar determinadas por la naturaleza del **concepto** (la dinámica o motor del movimiento de la **idea objetiva**), crean y conservan lo universal de modo continuo y necesario. De este modo ese **organismo “es la constitución política.”** De allí que **dichos poderes deben converger entre sí, conservando su identidad, como sus partes esenciales.**<sup>10</sup>

El *joven Marx* afirma que *Hegel* no expresa por sí mismo el **organismo** (unidad estructural de los órganos) **del Estado**, sino que es presentado como el **“desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva.”** Lo distinto a esto, es que el sujeto real, expresa las diferencias reales de la constitución política. La **idea** como lo orgánico, es el predicado de ese sujeto que es lo orgánico del **poder estatal**. Tampoco expresa de modo verdadero la relación de lo real (sujeto) y el predicado (la idea). Lo que hace es que invierte la relación real entre esas dos esferas. La apariencia de esa relación se produce porque trata de explicar el organismo real de la **entidad estatal** por medio del organismo de la extraña **idea especulativa**.

El desenvolvimiento de esa **idea** es aparente, no puede ser real. Si el *joven Marx* afirma que la **“idealidad pura de una esfera real no podría existir más que como ciencia”**, entonces *Hegel* reproduce el desenvolvimiento de lo abstracto a lo concreto, en tanto que **relación epistemológica**, como el **desenvolvimiento ontológico de la idea**, por lo que no diferencia esas relaciones que son excluyentes. **El desenvolvimiento ontológico de la idea** se debe entender, desde el punto de vista de la metafísica tradicional, como las formas y desarrollos ideales del mundo real en que se objetiva el tránsito de lo abstracto a lo concreto. Este **argumento ontológico** fue criticado y refutado por *Kant* por fundarse en argumentos excluyentes carente de implicación conceptual.

En *Hegel*, la **idea**, como **categoría ontológica, es el principio del mundo**, de modo que la **idea lógica** se constituye en la sustancia y el movimiento interno de toda explicación objetiva del mundo empírico (real).

El joven *joven Marx*, en su crítica filosófica, trata de refutar ese postulado del **idealismo hegeliano**. De allí que afirme que *Hegel* no desarrolla la idea política en un sentido real y específico, sino que formula de manera arbitraria una **idea abstracta** que desarrolla en el elemento político. La esfera política es el resultado del desarrollo de aquella que es un término muy general e indiferente que puede expresar tanto lo orgánico de un animal como lo orgánico de la esfera política. Una exposición absolutamente general no es verdaderamente concreta, porque no dice nada de la **diferencia específica** del objeto. Tampoco explica el organismo del **Estado** por su idea política concreta y específica, sino por una extraña **idea abstracta** que se introduce (yuxtapone) arbitrariamente en el elemento político. En los **parágrafos 261 y 262**, no considera el ser particular y concreto (específico) de la **familia** y **sociedad civil**. Además, su explicación del enlace de **“necesidad externa”**, constriñe (cercena la independencia y realidad) la esencia interna de esas esferas con del **ente estatal**. El ser y esencia particular de la **familia** y **sociedad civil** deben implicar en la explicación la **diferencia específica**. Sin embargo la **explicación hegeliana** es absolutamente general (carece de implicación conceptual), ya que no se desenvuelve en la **diferencia específica** del concepto del objeto. Esta exposición es absolutamente abstracta, dominada por una **idea abstracta** que se desarrolla como la **‘idea lógica’**. Esta manera de explicación, convierte el ser y la esencia del objeto en una apariencia, ya que su naturaleza y significación particular se elimina del argumento explicativo.

En este razonamiento, el *joven Marx* señala cómo se introduce y se transforma lo que es real como un resultado y función de la **idea especulativa**. Este razonamiento, que se basa en una noción absolutamente general (que en este caso es la idea en su significación ontológica), no representa un avance en el discurso que desarrolla y expresa la explicación. La clave de este discurso consiste en que *Hegel* identifica el **organismo del Estado** con el desarrollo de la **idea** (objetiva). Y como lo orgánico contiene de por sí las diferencias de sus partes, entonces introduce la **concepción del Estado** como el desenvolvimiento de la **idea especulativa**. Lo que significa que ésta se apropia del producto del desarrollo del objeto real y lo presenta como un engendro de su desenvolvimiento abstracto, en que **“no existe un puente que permita pasar de la idea general del organismo a la idea determinada del organismo del Estado o de la constitución política...”**<sup>11</sup>

El *joven Marx* sostiene el punto de vista de la **epistemología tradicional** en que la explicación científica del objeto debe fundamentarse en la **diferencia específica** y no en la **determinación de una idea abstracta y universal**. El **discurso filosófico de Hegel es indiferente y oscuro** ya que no expresa el desenvolvimiento del **“pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y en la esfera abstracta de la lógica.”**<sup>12</sup> En este argumento explica la esencia de la **familia**, de la **sociedad civil** y del **Estado** como el producto de una **idea lógica** que está íntegramente expresada en la obra filosófica **“Ciencia de la lógica”** en que toda esencia del mundo empírico es el resultado de esa **idea abstracta**. Esta explicación es una mistificación del mundo real. Y como el **concepto “es el hijo de la idea...es el agens, el principio determinante, diferenciado”**, luego, la **idea** (objetiva) y el **concepto** (en su

manifestación ontológica) son **“abstracciones personificadas.”**<sup>13</sup> Es decir que éstas son convertidas en seres reales en el pensamiento especulativo y místico.

Además, señala **dos tautologías en que incurre Hegel en su discurso filosófico**. La primera se refiere al término **“organismo”**, que expresa la igualdad de las partes en su conjunto con su relación necesaria, es decir, la igualdad de la unidad de las partes del organismo con la necesidad de la relación orgánica entre éstas. La segunda, que es una derivación de la primera tautología, expresa que es lo mismo que los diversos poderes y aspectos del **Estado** estén unidos en conexión necesaria. No obstante estos defectos, reconoce que la concepción orgánica de la **entidad política** es un **“gran progreso”** porque considera la relación entre las distintas partes ese ente como una unidad **“viviente y racional”**. En este punto, su defecto consiste en el modo místico en que construye el argumento de la **unidad orgánica**.

En el **parágrafo 270**, Hegel expresa que el **“fin del Estado”**, en tanto que sea el **“interés general”**, es su sustancia y en ella radica la **“conservación de los intereses particulares.”** Este fin **“constituye: 1) su realidad abstracta o sustancialidad; 2) pero es su necesidad, en cuanto”** que los poderes estatales se dividan según **“las diferencias conceptuales de su actividad”**, y por la propia sustancia del fin de la institución estatal de sus poderes, sean **“determinaciones fijas y reales...3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha pasado por la forma de la cultura. El espíritu sabe por lo tanto lo que quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo pensado; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas.”**<sup>14</sup>

Sobre este **parágrafo**, el **joven Marx** analiza de modo crítico las **categorías lógicas** (dialécticas) que Hegel utiliza en la **constitución ontológica de la institución estatal**. El contenido de este **parágrafo** lo divide en tres partes, tal como lo hace Hegel. Además acepta que el **interés general es el fin del Estado**, en tanto que garantiza los intereses particulares de la **sociedad civil**. Este **interés general** es la existencia de aquél en su nivel abstracto. Sin embargo, a pesar de ser el querer esencial, es una determinación de su fin general. El defecto de este **parágrafo** se inicia en la explicación del tránsito de la **“realidad abstracta”** o **“sustancialidad”** de la **entidad estatal** en la necesidad de la división de sus poderes. Además admite, que no sólo debe ser considerado como **realidad abstracta**, sino como actividad diferenciada de los poderes en que se divide.

Ahora bien, si para Hegel la **sustancialidad** es una **relación de necesidad**, aquélla implica poseer cierta independencia determinada. Esta relación es una abstracción que podría aplicarse a cualquiera realidad empírica.

También simplifica el contenido de la tercera parte del **parágrafo** así: **“1- el Espíritu que se conoce y quiere es la sustancia del Estado...2- La sustancia inmediata del Estado” es el “fin universal y en él (se establece) la conservación de los intereses particulares...3- El espíritu que se conoce y quiere”** logra su realización en la **“actividad diferenciada. Como existencia de los diversos poderes...”**<sup>15</sup>

En este contenido, **“las categorías abstracto-lógicas”** como **“realidad abstracta”**, **“necesidad”** y **“sustancialidad”** son transformadas en sujeto real. Hegel discurre por estas tres categorías para afirmar que la sustancialidad es el espíritu **“que conoce y quiere”**. (Para nuestro punto de vista, **el querer, en este sentido, significa la auto-voluntad de esa entidad política que se une al saber de su esencia que se despliega en las manifestaciones fenoménicas**). El **discurso de Hegel** discurre por el lado de las **determinaciones abstractas**, en que **“el espíritu llega a ser el predicado de su predicado.”**

Si Hegel hubiera razonado por el lado del sujeto, su contenido sería el **“fin general”** que determina su existencia real para realizarse. Pero su razonamiento ha partido de una **“idea”** o **“sustancia”** extraña (especulativa) y de este modo el **“sujeto real no aparece más que como el último predicado del predicado abstracto.”**<sup>16</sup>

En consecuencia, el **“fin”** (general) y los **“poderes del estado”** son **“mistificados”**, porque Hegel los presenta como **modos de la “sustancia”** de la **idea objetiva** (que es una concepción parecida a la de Spinoza sobre la **relación de los modos y la sustancia**). Este discurso transforma lo concreto real en abstracto y viceversa. **Invierte de modo ontológico la relación epistemológica de lo abstracto→concreto**. La **esencia del Estado es convertida en determinaciones lógicas-metafísicas**). Además, este filosofar evapora el objeto real en **“pensamientos abstractos”**. **“ Toda la filosofía del derecho no es más que un paréntesis (un momento dialéctico idealista) de la lógica.”**<sup>17</sup>

En el **parágrafo 271**, Hegel expresa que **“la constitución política es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a sí mismo.”** Con respecto a su organización y vida orgánica, **“diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una existencia firme.”** Como entidad política es una individualidad, por lo que es **“una unidad excluyente”**, es decir que no contiene a otros entes estatales, sino a sí mismo, y **“de esta manera se relaciona con otros, vuelve por tanto su diferenciación hacia el exterior y, de acuerdo con esta determinación, transforma en ideales (momentos lógicos) las diferencias existentes en el interior de sí.”** Su interior **“es el poder civil, la dirección externa, el poder militar, que sin embargo es en sí mismo un aspecto determinado dentro del Estado.”**<sup>18</sup>

En el **parágrafo 272**, Hegel expresa que la constitución política es racional, **“en la medida en que el Estado determina y diferencia en sí su actividad de acuerdo con la naturaleza del concepto.”** Y desde la racionalidad de la constitución, **“cada uno de los poderes es en sí mismo la totalidad, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos, y porque, al expresar éstos la diferencia del concepto, se mantienen en su idealidad y constituyen un único todo individual.”**<sup>19</sup> En la constitución política racional, los **poderes estatales** no se excluyen entre sí porque su entidad se diferencia y su actividad se determinan por el **concepto**, que es el principio interno de su desenvolvimiento y desarrollo. La **unidad de los poderes** sólo es interior, por lo que cada uno expresa, en su diferencia, la **individualidad del Estado**.

Y en el **parágrafo 273**, expone la **división del Estado** como expresión de la **idea lógica**. Esa división la designa como sus **"diferencias sustanciales"**. Según la **idea**, la **entidad estatal expresa sus tres momentos lógicos**: lo **universal**, lo **particular** y lo **individual**. De allí que **se divida en tres poderes**: el **poder legislativo**, que **"determina y establece lo universal"** en su constitución; el **poder gubernativo** que subsume **"las esferas particulares y los casos particulares bajo lo universal"**; el **poder del príncipe** (que corresponde al **poder ejecutivo que se concreta en el monarca**) que expresa la **"subjetividad como decisión última de la voluntad"** del **poder estatal**. **"En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo del todo, constituye la monarquía constitucional."** Además, considera que ésta es la **"culminación** (de la realización plena) **del Estado...en el cual la idea** (objetiva) **ha alcanzado su forma infinita."**<sup>20</sup>

En el **parágrafo 274**, **Hegel** expresa que del nivel de cultura de la autoconciencia (espíritu) de un pueblo, depende la forma (realidad) de la constitución. **"En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad de la constitución."**<sup>21</sup> Esta relación natural del espíritu de un pueblo y su constitución política depende de la capacidad del saber del **Estado**. En este saber, éste concretiza su realidad, y el espíritu se hace efectivamente real. Si la cultura de la autoconciencia de un pueblo no está a la altura de su constitución política, ésta no puede expresarse ni relacionarse de un modo armónico con las distintas partes de la **sociedad civil**, por muy racional que sea la constitución. **Los pueblos tienen la constitución que se merecen** (determinado por el nivel cultural).

Del análisis de estos **parágrafos**, el **joven Marx** afirma que **Hegel** formula la racionalidad de la constitución en función de la **idea** (objetiva), y de acuerdo con el **concepto** divide las partes (poderes) constitucionales como sus **"momentos lógicos abstractos."** El **Estado** por sí mismo no desarrolla su actividad y estructuración, sino que éstas son realizadas por medio del **concepto**.

Este argumento (idealista dialéctico), lo denomina **"el móvil mistificado del pensamiento abstracto."** Lo que caracteriza al **discurso hegeliano** es que no parte del **concepto concreto** ni específico del **ente estatal**, sino que se mueve en un **concepto abstracto** ajeno a la especificidad de la forma y esencia. Además, es concebido **"según un pensamiento completamente preparado"**<sup>22</sup> (que es la idea lógica), que se constituye en el presupuesto de su desarrollo, por lo que **objeta el fundamento filosófico de la constitución política de Hegel**. Si la constitución depende de la **conciencia de sí** del pueblo, esto significa que ese **ente político** sólo depende de la unidad armoniosa entre la constitución y la conciencia de sí del pueblo o nación, y no puede existir si se contradicen estos dos elementos. También señala que **este filósofo se muestra como un sofista, porque supone que la conciencia determina la constitución política**. Sin embargo, esta determinación sólo es posible cuando el hombre (el pueblo) es el principio de la constitución y no una **idea abstracta**.

Examinemos en sus detalles el análisis y crítica del **joven Marx** de los **órganos del Estado**, según lo expone **Hegel** en su **filosofía del derecho**.

## SILOGISMO DIALÉCTICO EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA BURGUESA

Como hemos indicado anteriormente, **Hegel** en el **parágrafo 272** expresa su concepción de la totalidad y los momentos de la **idea lógica**. Y basándose en esta tesis, en el **parágrafo 275** designa que el **poder soberano** reúne los tres momentos de la totalidad de la **idea**: En el primero, **"lo universal"** se expresa como la **"constitución y las leyes"**. En el segundo, lo particular en su relación con lo universal, se manifiesta como **"deliberación"**, que comprende lo universal y lo particular en lo individual como decisión final y el acto absoluto. En el tercero, el principio distintivo de esa institución política es la autodeterminación.

El **poder soberano es universal en tanto que contiene la constitución y las leyes**; y comprende la **"deliberación"**, en cuanto se refiere a la relación de lo particular con lo universal.

Sobre este argumento, el **joven Marx** afirma que lo universal de la constitución y las leyes es la **"soberanía del Estado"**. En la **tesis de Hegel** hay un error, porque en vez de considerar el verdadero sujeto, que es la **"universalidad de la constitución y las leyes"** como **principio de la soberanía**, considera el **poder soberano como el sujeto real**, por lo que convierte el verdadero sujeto en el predicado. Es decir, cambia los términos reales de esa relación. Como el **poder soberano** tiene su concreción en lo individual que contiene la forma de lo universal y lo particular, y la voluntad sólo adquiere su forma en la individualidad, **Hegel** introduce en él, el **"poder del príncipe"**, como el principio de la soberanía, la **autodeterminación estatal**. O sea, ese poder es la **"voluntad real"**, que se determina como individualidad. Luego la **decisión final**, la absoluta autodeterminación de la **entidad estatal** reside en la **voluntad príncipe**.<sup>23</sup>

En el **parágrafo 276**, **Hegel** expresa que el **Estado** tiene como **"determinación fundamental"** la **unidad sustancial** que es la **"idealidad"** de sus **"momentos"**. Este fundamento sirve de conservación y resolución de sus poderes y asuntos particulares, y está determinado en la **"idea de totalidad"**. La **idealidad de sus momentos** es semejante a la **"vida en el cuerpo orgánico"**, que significa que tengan cierta independencia en cuanto que dependan de la totalidad.<sup>24</sup>

Según el **joven Marx**, **Hegel** afirma en este **parágrafo** que los **'poderes y asuntos particulares'** tienen un fundamento que está determinado en la idea de totalidad. Ésta está implícita en la **"idea de organismo"**. Además, **no expone el modo de cómo esa totalidad se desenvuelve en el organismo del Estado**, ya que en éste debe dominar la razón consciente. Su necesidad interna y externa de no puede darse como su racionalidad, ya que lo racional del organismo político es la razón consciente de sus poderes y asuntos, por lo que su necesidad se expresa de un modo inconsciente.<sup>25</sup>

En el **parágrafo 277**, **Hegel** expresa que los asuntos y actividades particulares del **Estado** le pertenecen de manera esencial, y que ellas se relacionan con el individuo por sus cualidades universales y objetivas, y no por la personalidad inmediata o natural. En este sentido **sus asuntos y poderes no pueden ser propiedad privada**. Y si estuvieran vinculados a la **"personalidad**

*particular*’ del individuo, entonces sería lo contrario, si este vínculo fuera esencial. Pero el vínculo con una personalidad particular sólo es externa y accidental.<sup>26</sup>

Según el *joven Marx, Hegel* cae en una tautología cuando expresa que los asuntos y actividades particulares del *Estado* son propiedad de éste. Su criterio es que esas funciones están vinculadas a los “*individuos políticos*”, porque éstos son ciudadanos. Y la actividad de esta institución sólo se realiza por medio de aquéllos. El individuo como ser político tiene esta cualidad esencial que lo vincula sustancialmente a esa entidad. *La actividad política es una “acción natural” de la cualidad esencial del individuo social*. Esta es la expresión de su individualidad particular que es su cualidad social. Los asuntos del *ente político* son “*modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres*.” Se comprende, pues, que los individuos como representantes de los asuntos y poderes del *Estado*, sean considerados de acuerdo a su *cualidad social* y no según su “*cualidad particular*.”<sup>27</sup> No hay que confundir “*personalidad particular*” con “*cualidad particular*”, éstas son expresiones diferentes. La *individualidad particular* como los *asuntos y actividades del poder estatal* son “*funciones humanas*”. Indudablemente que este criterio político del *joven Marx* se opone a la “*idea abstracta*” de *Hegel* y a la concepción sobre la *personalidad particular* en el sentido en que éste la concibe con un vínculo externo y accidental con los *asuntos y actividades particulares de la institución política*, en que no considera a la personalidad particular como lo esencial. Este error de *Hegel* consiste, en que concibe de “*una manera abstracta y en sí*” esos *asuntos y actividades políticas*, y opone como su contrario a la *individualidad particular*.

Indudablemente que *Hegel entiende por “personalidad particular” a la personalidad inmediata del individuo*. Y éste para vincularse de modo esencial con el *Estado* debe tener cualidades universales y objetivas, y no particulares y subjetivas.

El punto de vista del *joven Marx* no se refiere a la personalidad particular como expresión de la “*naturaleza física abstracta del individuo*”, sino a su cualidad social. La actividad política del individuo es un “*modo de existencia y actividad*” del ser social del hombre, de su “*cualidad social*” (determinación social).

En el *parágrafo 278, Hegel* afirma que la *soberanía del Estado* reside en la unidad de sus esferas políticas que se expresa como su simple individualidad. Esta unidad es el fundamento de la independencia de sus asuntos y *poderes (órganos políticos)*. Es decir, que la independencia de éstos no reside en sus propias esferas particulares ni en la voluntad de los individuos.

En el *agregado* a este *parágrafo aclara la distinción entre el despotismo y un Estado legal y constitucional*. En el despotismo, la ilegalidad consiste en que el poder soberano reside en la voluntad particular de un monarca o de un pueblo. En el *Estado legal y constitucional*, la soberanía reside en el conjunto orgánico de los diversos intereses y esferas, en la idealidad de éstos, en el sentido de que depende recíprocamente de la unidad orgánica y de la finalidad del conjunto. O sea, que cada esfera (*poder*) no se manifiesta de manera aislada, ni con fines aislados del conjunto, sino en su unidad y finalidad. Además expresa que la idealidad de los *asuntos y poderes particulares, ‘se manifiesta de dos maneras’, en una ‘situación de paz’ y en un ‘caso de urgencia interna o*

*externa*’. En la *situación de paz*, el egoísmo de la necesidad inconsciente de las esferas y asuntos particulares es una forma de contribución para la conservación recíproca de las esferas y del conjunto. También la “*necesidad inconsciente*” del egoísmo es una acción directa de arriba que dirige los asuntos y esferas particulares “*hacia el fin de la totalidad*.”

De este modo las esferas particulares tratan de satisfacer su interés y conservarse en tanto que realidad particular. En la idealidad en “*casos de urgencia*”, la *soberanía del ente estatal* se ejecuta por encima de las peculiaridades de las esferas y asuntos particulares, de las cuales éstas se sacrifican. En ese sacrificio se alcanza la realidad característica del *idealismo del Estado*, en que éste no se expresa en un “*sistema racional conocido*”. Y en una “*situación de paz*” aparece expresado en dos formas. En primer lugar, como la presión que las esferas y asuntos particulares ejercen sobre el poder dominante de una manera exterior. En segundo lugar, como una “*intervención directa de arriba*” sobre la vida privada. Ambos son el resultado ciego del egoísmo. En “*caso de guerra o urgencia*” ese *idealismo* expresa su “*realidad característica*” que es la esencia de esa situación. Pero, en una “*situación de paz*”, ésta se manifiesta en la “*guerra y la urgencia del egoísmo*”. Entonces no hay tal unidad pacífica, en la *situación de paz* que expresa la forma de aquél. La soberanía, como *idealismo de esa institución política*, concebida de este modo, en tanto que existe como necesidad interna en el vínculo orgánico de las diversas esferas y asuntos particulares, es la “*idea lógica*”. En este sentido, la soberanía es una “*sustancia ciega e inconsciente*”.

#### SUBJETIVISMO Y METAFÍSICA EN LA SOBERANÍA DEL ESTADO BURGUÉS

*Hegel* une la soberanía con el monarca por medio de las categorías de *subjetividad y autodeterminación abstracta (parágrafo 279)*. El *joven Marx* objeta esta unidad del monarca con la *soberanía del Estado*. Señala que *Hegel* establece un *primer movimiento lógico* (dialéctico idealista) en que la soberanía sólo existe como “*subjetividad*” porque es el pensamiento de la *idealidad del poder estatal*. Lo que significa que éste tiene la certeza de sí mismo en cuanto que pensamiento de esta idealidad que es la soberanía. Pero la *subjetividad* sólo se da en un sujeto real de la misma manera en que la personalidad es la persona. Y como la constitución política, en su naturaleza racional, contiene sus tres momentos de acuerdo al *concepto* (motor ontológico del movimiento de la idea objetiva), éstos existen de modo autónomo, real y para sí, en cuanto tienden a la satisfacción y conservación de sus particularidades. La decisión final implica la totalidad, o sea que la *idealidad del poder político* se manifiesta en la individualidad como uno. Ésta no es general, sino que comprende a un solo individuo, que en este caso es el monarca, y en él reside la soberanía.

El *segundo movimiento lógico* se refiere a la categoría de “*autodeterminación abstracta*”. La soberanía es también la “*autodeterminación abstracta*” que contiene el extremo de la decisión. El fundamento de esta autodeterminación reside en una voluntad que no es particular y contiene la decisión superior que implica lo individual del *Estado* que se expresa como una sola individualidad, que no es general, sino que es la del monarca. En resumen, la *soberanía*, en cuanto que pensamiento general, es la subjetividad y la autodeterminación abstracta de la voluntad. Como la “*subjetividad*” es el sujeto, y la “*autodeterminación abstracta*” reside en la decisión final que no puede ser la de todos, sino la del monarca, entonces el sujeto de la soberanía se expresa en un individuo. Sólo en el monarca se expresa la *soberanía del órgano estatal*.

Según el *joven Marx*, el “**pensamiento general de la idealidad**” debe considerarse como la “**obra consciente de los sujetos reales**”, o sea de los individuos que forman el **órgano político**. *Hegel* subjetiva de “**manera mística**” a estos sujetos al no considerarlos en su ser real, ya que ellos constituyen la “**base**” de ese órgano. La afirmación que expresa que la subjetividad es un sujeto, significa incurrir en una mistificación. **La subjetividad es un modo de determinación (abstracta) del sujeto**. Tampoco la concibe como una determinación (abstracta) del sujeto, sino como un predicado de éste. De este modo **independiza el predicado del sujeto, y luego mediante un procedimiento especulativo y místico, transforma el predicado en sujeto**. En este proceso, el sujeto real es un producto del predicado. Y como éste es separado del sujeto real, introduce como fundamento de estos predicados separados, un ser extraño, místico que se transforma en sujeto real. Incurrir en esa mistificación porque no parte del ser real.

Este planteamiento de la relación objetiva entre el sujeto (real) y los predicados (determinaciones abstractas), deriva en un dualismo, que se origina porque no considera a lo universal “**como una idea de la realidad finita**”, ni del ser “**que realmente es, como el verdadero sujeto de lo infinito**”. Es decir, **que lo universal no surge del mundo real ya sea finito o infinito, sino de la idea mística y lógica (dialéctica)**.

Este mismo planteamiento lo aplica en su concepción de soberanía. Ésta, que es la esencia del **Estado**, es separada de éste, que es el sujeto de la soberanía y la convierte en una esencia o entidad independiente y abstracta. La soberanía, separada de su sujeto real, tiene que auto-encarnarse en un sujeto que no es la realidad del **ente estatal**, se encarna en el monarca como el hombre que es la representación de Dios, como la encarnación de la **idea (objetiva)**. De este modo el “**poder soberano de la voluntad general**” está determinado por la decisión del monarca. Esta idea del **poder soberano** es la “**idea de lo arbitrario**”.<sup>28</sup>

También afirma que en *Hegel* se expresan ideas distintas sobre la soberanía. **La primera**, concierne a la **idealidad del Estado** como el fundamento del conjunto orgánico de sus diversas esferas y asuntos particulares. **La segunda**, emana de la individualidad del monarca como expresión de la “**autodeterminación abstracta**” de la voluntad en que reside el **extremo de su decisión**. La unión de la segunda soberanía con la primera, se realiza por la mediación de la racionalidad de la constitución, en que cada uno de sus momentos, en los límites de su realidad particular, alcanza su realización dentro de la unidad desarrollada del **concepto de esa institución política**. Pero, aunque la esfera del **poder soberano** haya alcanzado el límite de su desarrollo particular en la categoría de la individualidad, no existe razón para encarnar esa individualidad de la **entidad estatal** en un individuo. Determinar la soberanía de este modo significa conferirle una **unidad y determinación natural** al **Estado**, cuya esencia es política.

Como resultado de esta crítica, el *joven Marx* hace una comparación entre la concepción tradicional de soberanía y la de *Hegel*. En la idea tradicional, el monarca posee (representa) la soberanía, y hace lo que quiere; en la de *Hegel*, el **monarca es la soberanía del Estado**, que es la “**autodeterminación abstracta**” de la voluntad que contiene el extremo (el fin último) de su decisión. La idea corriente de soberanía es empírica (real), y la segunda desnaturaliza su contenido empírico convirtiéndolo en un “**axioma metafísico**”. Esta mistificación de la soberanía “**convierte en**

**autodeterminaciones absolutas de la voluntad a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual.**”<sup>29</sup> Para convertir la **idea en un individuo**, en este caso, el **monarca**, mezcla la “**subjetividad**” con la “**autodeterminación abstracta**”.

Para sustentar su punto de vista, recurre a un **postulado de su epistemología dialéctica (principio de la negación de la negación) expresado de modo idealista**, en que afirma que el desenvolvimiento inmanente de la ciencia (como filosofía) es la deducción de todo el contenido del **concepto**. En este movimiento deductivo, éste tiene su momento inicial en su forma abstracta, y al determinar su contenido concreto, se conserva, pero determinándose por sí mismo. Aplicado a la idea de personalidad, éste se presenta en su comienzo en su forma abstracta en el derecho inmediato (abstracto: que significa carente de concreción o determinaciones reales). Después del desarrollo de sus diversas formas subjetivas alcanza su plena objetividad en la personalidad de la **entidad estatal**, que es la voluntad absolutamente concreta y que tiene la certeza de sí mismo. Esta voluntad suprime las diferencias de las particularidades subjetivas con la determinación del ‘**YO QUIERO**’ (voluntad) del monarca que inicia las acciones y la realidad efectiva del **Estado** (desarrollado).<sup>30</sup>

El *joven Marx* acepta este punto de vista (epistemológico) de *Hegel*, según el cual el movimiento interno de la ciencia (filosofía) se inicia a partir del pensamiento como **concepto**. Sin embargo, afirma que no es en su “**particularidad**” el que la idea “**fundamental de la cosa retorne siempre**” a un contenido particular. Lo que significa que **el concepto inicial de una ciencia debe retornar a sus premisas iniciales, y no que retorne siempre al aspecto particular de los predicados finales de aquéllas, que es el modo del proceder lógico** (dialéctico idealista) **de Hegel**.

De allí que en el tránsito de la personalidad abstracta a la personalidad del **Estado** no se realiza ningún progreso, porque aquél sigue siendo abstracto. El único contenido que le adjudica al monarca, como la conciencia objetiva de esa institución política que excluye a todos los demás hombres, es la decisión final del ‘**YO QUIERO**’. La razón del **Estado** se convierte en una “**persona empírica**” que es única. La subjetividad y la personalidad cuando se refieren a su propio elemento empírico, tienen su verdad en la persona, en el sujeto existente para sí y que sólo existe en la forma de la individualidad, en que la personalidad sólo es real como sujeto, y éste es real como individuo. O sea, que el elemento empírico (real) de esa **institución política** sólo se puede expresar con un sujeto que exista para sí en tanto que individuo, que en este caso es el monarca. Además acepta que la personalidad y la subjetividad expresan los predicados respectivos de la persona y del sujeto, “**que la persona es individuo**” y que la verdad de la **entidad estatal** no está en “**un solo individuo, sino en muchos individuos.**”

También trata de aclarar el **discurso especulativo hegeliano** poniendo en evidencia el modo de cómo desarrolla al sujeto a partir de los predicados de éste y coloca a la **idea lógica** como el **predicado de predicados**. En la **exposición especulativa**, la personalidad del **Estado** es el **concepto** (en su **automovimiento ontológico-dialéctico**) como tal (en su forma pura), la persona es la expresión de la realidad de ese **concepto** (la personalidad); más en esta determinación, su realidad que es la **persona** (natural del monarca), es la **idea lógica**.

Ahora bien, si expresamos esto en su forma abstracta, entonces la **idea es la unidad del concepto y de la realidad**. Esta es la definición de **Hegel** de la **idea** (objetiva) que expone en su **“Ciencia de la lógica”**.

El **joven Marx** acepta que la personalidad es abstracta sin la persona; pero ésta es su **“idea real”** en cuanto existen **“personas”**. Para sustentar este punto de vista se remite a **Hegel**, quien afirma que en la sociedad, la comunidad, y la familia, que son esferas particulares aunque concretas, la personalidad existe de manera abstracta, ya que cada una de las personas constituye un **momento de la idea**. Y según esa condición lógica, la personalidad no se ha realizado. Sólo cuando esos momentos, por medio del **concepto** (en su automovimiento ontológico), adquieren una existencia como totalidad, aquéllas adquieren su **‘verdad específica’**. La totalidad es el **ente estatal**, en él esas instituciones adquieren en su plenitud su realidad particular; y mientras se les consideren en sí, son abstractas o existen en sí, aunque sean entidades con un contenido concreto.

También afirma que en este concepto de la **“persona moral”** hay una gran confusión, ya que la sociedad es abstracta porque expresa en su forma genérica a la persona como la más real y concreta. Y el **Estado** como expresión de la unidad del **concepto**, en tanto se individualiza en la persona del monarca, tiene una existencia mística.

Lo racional en **Hegel** no es la razón (ser, esencia) de la persona real que se realiza desde su propia realidad, **lo racional es la realización de los momentos del concepto abstracto**. El **‘concepto del monarca es el más difícil’** de definir para el entendimiento, porque como éste opera con razones que contienen **‘puntos de vistas finitos’** deriva la **‘dignidad del monarca’** por su forma y determinación, y no deriva la subjetividad del monarca desde su propio **concepto** que comienza desde sí mismo. El derecho del monarca como autoridad divina expresa su momento absoluto.

Sobre esto, el **joven Marx** afirma que la proposición, **‘algo que simplemente toma su comienzo en sí mismo’**, se aplica a algo que sea necesario y que en ese sentido esa proposición se puede aplicar tanto al monarca como a su poder. Considerando las cosas así, **Hegel** no ha dicho nada porque su **argumento es tautológico**. Este razonamiento podría ser exacto (desde el punto de vista lógico) si se deduce de la persona que sea portadora de la individualidad de la **idea lógica**, pero **ello no constituye un verdadero razonamiento porque se deduce de un ser imaginario**.

En otro argumento, **Hegel** expresa que la soberanía popular es la autonomía del pueblo en su significado político para la política exterior, y que se expresa como un **Estado** particular. Para el **joven Marx**, esta tesis es una **“trivialidad”** porque este filósofo acepta que la soberanía es el soberano real. El monarca tendría que aparecer de manera extrínseca como una institución independiente sin necesidad del pueblo.

En el **sentido hegeliano** no es necesario hablar de una soberanía del pueblo. En su verdadero significado, el monarca es la expresión de la soberanía que pertenece al pueblo. Sin embargo ésta en su forma intrínseca **‘reside en el pueblo’**; y cuando se la considera como una totalidad, reside en el **ente estatal**. Y que el **“pueblo es el Estado real”** (que significa que el pueblo genera la determinación política), que **el pueblo es un ente concreto** y; esa institución política, **un ente abstracto**.

**Hegel**, con grandes **“vacilaciones y reticencias”**, atribuye a lo concreto (el pueblo) una **“cualidad viviente”**, la **“soberanía”**, pero lo hace de tal modo (en la especulación lógica) que el pueblo se convierte en algo abstracto, por lo que es un contenido para el **Estado**. Además afirma que la soberanía popular considerada como la antítesis de la del monarca, es una expresión vulgar (de esa determinación del poder del pueblo), que es la opinión común de los últimos tiempos. Esta idea vulgar tiene su asiento en la conciencia representativa (el entendimiento y no en el concepto), que es la conciencia inculta del pueblo. Este argumento es un absurdo, porque al expresar que la soberanía reside en el monarca, anula su existencia popular en el pueblo, ya que ella tiene una naturaleza única y no dual.

En estas tesis y cuestionamientos, se trata de saber si la soberanía reside en el monarca o en el pueblo. Este es un dilema creado por el razonamiento especulativo que versa sobre dos puntos de vistas opuestos sobre su fundamento, si reside en el monarca o en el pueblo. **“¿Es Dios el soberano o soberano es el hombre?”** Uno de estos puntos de vistas es inexacto si la naturaleza de la monarquía es divina y la del pueblo es humana.

En la **filosofía del derecho de Hegel**, el **‘pueblo’** es una **‘masa informe’**, porque si faltara el monarca, la organización política dejaría de ser un **Estado** en que no existiría **‘soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clase, etc.’** Estas determinaciones sólo existen en esa institución política (como totalidad), y mediante ésta, el pueblo adquiere su verdadera forma. Ese juicio sobre la relación entre el pueblo y el **Estado** es una **“tautología”**. Si un pueblo que tiene una organización monárquica se le quitara dicha organización, quedaría como una masa informe. Entonces para **Hegel** la **soberanía del pueblo**, ya sea república o democracia, no se le puede considerar como la idea desarrollada del **ente estatal**. Este punto de vista sería exacto desde la especulación, si se considera que la democracia sólo es una **‘representación’** del entendimiento y no la **‘idea desarrollada’** del **concepto**.

## POR EL CAMINO DE LA VERDADERA DEMOCRACIA

Como resultado de estos análisis, el **joven Marx** concibe y desarrolla una serie de ideas sobre la democracia y la monarquía constitucional. Para él la democracia es la **“verdad de la monarquía” (constitucional)**, y ésta no se **“comprende por sí misma”**. En aquélla sus momentos, no van más allá de lo que significa el demos. En la democracia, la constitución (política) es lo genérico (lo universal). Es a la vez el **‘contenido y la ‘forma’ (unidad dialéctica)**, el verdadero concepto de gobierno. En la democracia la constitución es la **“autodeterminación del pueblo”**, la voluntad del pueblo.

En estos juicios no existen enigmas de constituciones, porque su esencia y existencia es en sí. Su realidad se refiere a su contenido que es el hombre y el pueblo reales. La constitución es un producto libre del ciudadano, un momento de la existencia del pueblo, que en sí no forma la **entidad estatal**. El punto de partida de la democracia es el ciudadano y el **Estado** es su objetivación. **El pueblo es el creador de la constitución. La democracia “es la esencia de toda constitución política, es el hombre socializado como constitución particular.”**<sup>31</sup> Ésta en su esencia genérica se manifiesta en la democracia como una **“especie particular”**. En la democracia la ley es obra del

hombre (como pueblo), una “**existencia humana**” (y no una idea objetivada), en que el principio formal es el mismo que el material. Ella es la verdad de la unidad de lo universal con lo particular, de tal modo que el **ente político** adopta una forma con un contenido y existencia que se expresan como una determinación particular del pueblo. **De allí que el Estado como la expresión política de la constitución no puede ser válido para la totalidad del pueblo.** En la democracia, la ley y el **órgano político** expresan una autodeterminación y un contenido particular del pueblo que es la concreción de la constitución política.

En la **institución política moderna, el órgano estatal** establece un arreglo con la **sociedad civil**. En la democracia, **aqué** como **ente abstracto** no es el principio dominante de la sociedad. Porque la **república** es la “**democracia en el interior de la forma del Estado abstracto**”. Y la “**forma del Estado abstracto de la democracia es la república**.” Pero la democracia de la república sigue siendo constitución política. Por esta razón, la forma de la **entidad estatal moderna**, ya sea república o monarquía (constitucional), tiene el mismo contenido “**con una pequeña diferencia, que es casi el mismo en América del Norte que en Prusia**.” Ambas, repúblicas y monarquías (constitucional), son “**simples formas de Estado**.”

El **joven Marx** complementa su filosofía política con la idea de que el contenido del **Estado** reside fuera de esas constituciones. Y considera que **Hegel** tiene razón cuando afirma que el **poder estatal** es la constitución, y que la **sociedad civil** no es política. Además asimila este aspecto positivo de la **teoría del derecho de Hegel**. Las proyecciones extraordinarias de esta tesis filosófica las analizaremos posteriormente.

Para el **joven Marx**, la definición de la **institución estatal** tropezó con grandes dificultades interpretativas. ¿Cómo debería surgir la constitución política en los diversos momentos de la vida del pueblo? Históricamente (en las **sociedades antiguas**) aquélla se “**desarrolló como la razón universal frente a las demás esferas**”, como algo situado en el “**más allá**”. Si la **constitución** y el **Estado**, en su desenvolvimiento, devienen en el más allá, fuera de su esfera real y particular, entonces este desenvolvimiento es una forma de **alienación de estas esferas (campo de sus propias determinaciones)**, que se manifiesta como una ausencia de conciencia, en que no existe la autodeterminación consciente de los ciudadanos. La **tarea histórica (de los pueblos)** ha consistido en reivindicar la constitución de esta alienación, en que el ciudadano es ajeno a sus derechos y actos políticos. En este sentido, “**la constitución política fue hasta ahora la esfera religiosa, la religión de la vida popular, el cielo de su universalidad frente a la existencia terrestre de su realidad**.”<sup>32</sup> Por consiguiente, la **república** es la “**negación**” de esta alienación en “**su propia esfera**”. La constitución (política) tiene una forma desarrollada cuando las diversas esferas particulares han alcanzado una “**existencia independiente**” con relación a la **institución política**. Y ésta en su expresión desarrollada se convierte en un ente abstracto en la vida moderna de la **sociedad civil** debido al perfeccionamiento de las esferas particulares. Por lo tanto, “**la abstracción del Estado...es un producto moderno**.”<sup>33</sup> La modernidad del órgano político (se refiere al burgués) se opone al **medieval** como una **abstracción refleja**. Lo que significa que la **entidad estatal** en el **medievo** es la realidad de la **sociedad civil**. En esta concepción política, aquélla es el reflejo de la **sociedad civil**.

Para **Hegel**, en las constituciones no desarrolladas, ya sea la democracia, aristocracia o monarquía, la “**unidad sustancial**” del **Estado** solo existe en sí (ser que existe en germen o en condición potencial). En él, las esferas particulares no han desarrollado sus diferencias, ni se han profundizado. Y “**el momento de la decisión última de la voluntad que se determina a sí misma no surge por sí como momento orgánico en una realidad propia**.”<sup>34</sup> Es decir, cuando una constitución no está desarrollada, el individuo que toma la decisión final como el representante de la institución política no lo hace como expresión de la voluntad orgánica de la totalidad de las esferas particulares, sino por la fuerza de la contingencia, ya que aquélla voluntad no existe, porque **esa institución no ha llegado a ser para sí** (ser que es fuente de sus determinaciones).

El **joven Marx** hace las siguientes objeciones: En primer termino, en la forma de la **entidad estatal**, ya sea aristocrática, monárquica o democrática, cuya constitución (política) no tiene un contenido desarrollado, sino inmediato o **en sí** (que existe en una situación inicial, que no ha alcanzado la plenitud de su desarrollo), no se expresa una diferenciación entre la constitución política y el pueblo (manifestación real y material) o con el “**resto del contenido de la vida popular**”. En esa constitución, el **Estado político** (como tal) no se diferencia del **Estado real** (en que el pueblo es la realidad efectiva de la determinación política). Esta falta de diferenciación se muestra en esta relación, de modo esencial, y no entre las diversas esferas particulares, en que la **esfera política** no se diferencia ni surge del pueblo.

Ejemplo de esta falta de desarrollo de **constitución política** lo fue el **antiguo Estado griego**, en que la vida pública es “**asunto privado real**” de los “**ciudadanos**” y “**el hombre privado es esclavo**”. Como también en las **entidades estatales despóticas orientales**, cuyos gobiernos dependían de la arbitrariedad de la voluntad de un individuo. En dichas naciones, tanto la **entidad política** como la **sociedad civil** son esclavas. Sin embargo, en la **institución política moderna (burguesía democrática)** se expresa una unidad sustancial con el pueblo, por el hecho de que la **constitución (política)** es una determinación particular y no universal del pueblo. El **Estado** (como tal) no lo es todo, sino que es una realidad particular que “**ha llegado a ser la constitución (política) del resto**” del pueblo. **En la vida moderna el Estado se desarrolla como la forma del pueblo que es su contenido y la constitución (política) sólo expresa de manera esencial el vínculo sustancial entre la institución estatal y el pueblo.** Y en tanto que el **ente político** es un modo particular de la **sociedad civil**, adquiere la **forma abstracta**. Entonces expresa un “**dualismo abstracto**”, dos principios que difieren entre sí y son independientes el uno del otro. Pero como en la relación de ambas instituciones (la política y la civil) la abstracción es el denominador común, este dualismo se expresa de manera abstracta. Lo que significa que **el contenido real de la esfera política no reside en él sino en la civil**.

La **monarquía (constitucional)** encuentra su verdad en la **democracia como forma inconsecuente de sí misma**. Ella no puede comprenderse por sí (misma), porque no contiene en su esencia la **verdad de la democracia**. Y en tanto que se expresa como determinación única del **Estado** se impone como una totalidad en el pueblo. **La monarquía (constitucional) es una mala especie de la constitución política que altera su contenido pretendiendo ser la constitución del pueblo.** Éste, que es la totalidad de la sociedad, se limita a existir según la disposición política (particular) de la monarquía.

También considera que el punto inicial de la *filosofía política y del derecho de Hegel* es la *esfera política* y no el *hombre real* (ciudadano), el *pueblo*, y convierte a éste en una *entidad política subjetivada*. En la monarquía, la *constitución (política)* crea al pueblo, la ley y al hombre. En ella, la *sociedad civil*, que es el conjunto de sus esferas y asuntos particulares, aparece junto a la *entidad estatal* como su contenido particular, privado, que ésta organiza, determina y actúa sobre ese “*contenido*” de modo no intrínseco. En la democracia, el *Estado* se presenta como un contenido particular del pueblo. En la monarquía, la *constitución política* pretende tener una existencia universal que “*domina y determina todo lo particular*” de la *sociedad civil*. Y “*en el sentido moderno, la vida política es el escolasticismo de la vida popular. La monarquía es la expresión perfecta de esta alienación. La república es su negación dentro de su propia esfera.*”<sup>35</sup> Esta alienación (del derecho) surge porque el *poder político* es una abstracción de esa vida popular y tiene una existencia independiente de ese contenido popular. En la *monarquía* (constitucional), esa alienación alcanza su perfección, aunque en la *república* se niega “*dentro de su propia esfera*”.

En la *institución política medieval* existía la democracia como una enajenación de la libertad, porque las esferas particulares de la sociedad no habían alcanzado su desarrollo e independencia. Por ejemplo, *el comercio y la propiedad agraria no tenían libertad ni independencia* con relación al *ente estatal*. Al carecer la *sociedad civil* de contenido particular, en sus diversas determinaciones (servidumbre, corporaciones, bienes, propiedades, comercio, etc.), tenía que vincularse a ese poder, y su relación con éste tenía un “*carácter político*”. El contenido material de la sociedad adquiriría su forma política que se identificaba con la *esfera estatal*. La *constitución política era la constitución de la propiedad privada porque el poder político la determinaba*. Por lo tanto, existía una identidad (indiferente) entre el pueblo y éste. El principio real del *Estado* era el hombre real que no podía ser libre (el siervo). La *institución política feudal era la “democracia de la no-libertad, la alienación realizada.”*<sup>36</sup> Este es el dualismo entre el pueblo (también el hombre real) y el *poder político*.

## MAGIA Y PARADOJAS METAFÍSICAS EN LA PERSONA DEL MONARCA

En el párrafo 280, *Hegel* expone la transición (ontológica) de la voluntad del *poder estatal* a la persona natural del monarca. Su argumento se basa en la tesis de la “*última identidad de la voluntad del Estado*”, que es una abstracción simple que comprende su individualidad de un modo inmediato. La relación de la voluntad y subjetividad de la *entidad estatal*, es inmediata, por lo que no existe la mediación de un término particular. Por lo tanto, esa *subjetividad del Estado*, que es una determinación natural, tiene su expresión en el monarca, y que como individuo excluye a los otros. *La dignidad del monarca se determina de modo natural por el nacimiento*. Este *tránsito* de la *voluntad del poder político* a la *naturalidad del monarca* es “*la conversión inmediata de la autoconciencia pura de la voluntad en un ‘este’, en una existencia natural...En la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, se produce la misma conversión del concepto absoluto en el ser...*”<sup>37</sup>

En el desglose y análisis de éste párrafo, el *joven Marx* afirma que *Hegel* para transformar la condición natural del individuo en monarca, identifica, en primer lugar, la subjetividad con el sujeto

(podríamos decir que en esta relación la identidad es absoluta) y que éste, como *individuo empírico*, se expresa como “*uno*” (*único*) y no todos o algunos unos. Este *individuo “empírico”*, que existe de manera inmediata, es natural y, por lo tanto, es corpóreo. Además afirma “*que la subjetividad existe únicamente como individuo corporal*”, y que éste “*no se concibe sin el nacimiento natural*”. Incluso, imagina que la *subjetividad del Estado está determinada por el nacimiento natural de este individuo único, cuyo contenido determina la dignidad del monarca*. Según este punto de vista, la soberanía nace de la dignidad del monarca y se determina en su ser natural. De allí que *en la cúspide del ente estatal no reside la razón, sino la naturaleza (ser natural)*. Además, se mofa de este *argumento ontológico*, expresando que así como el nacimiento determina la calidad del ganado, el nacimiento determina la calidad del monarca. *Hegel* no demuestra cómo el “*nacimiento hace al monarca*”. Esta tesis, con poca “*verdad metafísica*”, es una imaginación y una “*ilusión*” de las “*circunstancias*”, que presenta “*lo irracional como absolutamente racional*”. Y a este *empirismo (ontológico)*, cuyo contenido es irracional, trata de darle una forma racional.

Sobre la transición de la autodeterminación abstracta a la inmediatez del ser natural (individualidad natural), *Hegel* afirma que ésta es la transición del concepto en su carácter especulativo y que no es intelectualivo (que se rige por la lógica de la representación o del entendimiento). *El saber de esta transición del concepto de la autodeterminación abstracta a la naturalidad (argumento ontológico), pertenece la filosofía especulativa, por lo que no puede ser comprendido por el entendimiento*.

Para el *joven Marx* este *salto (ontológico), de lo abstracto*, como autodeterminación pura del *concepto*, a la *naturalidad del nacimiento del monarca*, no expresa lo propiamente *especulativo* (como cognición conceptual). La *especulación consiste en la ‘transición del concepto’*. Pero en ella se expresa una *inconsecuencia lógica sí se presenta la identidad de lo abstracto y lo natural como una “contradicción absoluta”*. Indudablemente que sobre la base de esta “*identidad*”, *Hegel* efectúa la transición. Además, sustituye a la razón, que se realiza en la *institución política*, por la (auto) determinación natural del monarca. Esta naturalidad, que se expresa de manera abstracta, no se determina tal como es, sino como una determinación política. En consecuencia, esta conclusión no resuelve la apariencia de que la monarquía sea la organización racional del *Estado*.

En cuanto a la transición de la *idea* hacia una existencia natural, aquélla es la misma transición de la naturaleza de la voluntad general en cuanto que ésta “*traslada un contenido de la subjetividad (como fin representado) a la existencia*”. Esta transición es de carácter inmediato sin ninguna mediación particular. De este modo la autodeterminación abstracta de la voluntad pasa a la existencia natural como un fin en la acción. El paso de lo general a lo individual no necesita de lo particular como mediación.

También considera que la *transición de la soberanía del Estado al cuerpo* (de la persona) *del monarca*, “*es en esencia, la transición del contenido en general hacia la existencia natural*”. Esta transición se efectúa por la voluntad que obra para realizar un fin pensado. En principio este traspaso de la voluntad, que piensa un fin y lo traduce en existencia, es un punto de vista particular que elimina toda comparación y analogía. Este paso sólo puede expresarse por la “*magia*”

(ontológica) que hace que la '*naturaleza de la voluntad en general*' se traduzca en *existencia natural*.<sup>38</sup> Como la "*conversión*" del fin pensado de la voluntad en general se realiza en la existencia, y es de carácter inmediato, sin mediación alguna, esta *conversión es 'mágica'* o transforma dicha voluntad en existencia natural por *arte de magia*. Como el sujeto es el "*simple concepto*" como "*pura autodeterminación de la voluntad*", la *esencia de esta voluntad se determina como un sujeto místico de la voluntad*. Y en tanto que es el *concepto*, se determina a sí mismo.

Esto es una *abstracción que se convierte en una existencia natural*, y cuyo concepto es un *sujeto místico*, o sea la "*idea pura* (lógica) *que se personifica como un individuo*" en la persona del *monarca*. Así como el querer de la voluntad en general se convierte en existencia natural de manera inmediata, le falta a esa voluntad un fin particular para realizarse. Además, suprime este fin particular porque en la voluntad en general no se manifiesta un sujeto actuante, sino una abstracción. Y para que dicha voluntad actúe, tiene que convertirse en existencia natural, es decir "*la idea se personifica como un individuo*", en el monarca.

También expresa que considerar la voluntad como una *teleología* significa mistificarla y quitarle el argumento real. Una voluntad absoluta no necesita de un fin particular para pasar a la existencia natural. El medio consiste en "*la voluntad absoluta y la palabra del filósofo; el fin particular es de nuevo el fin del sujeto filosofante que trata de construir al monarca hereditario de acuerdo a la idea pura. La realización del fin es la simple afirmación de Hegel*." Esta transición de la abstracción a la existencia natural es producto de la subjetividad del querer de *Hegel*, de presentar el "*monarca hereditario*" como la "*idea pura*" (ontológica) *que se encarna en una existencia natural*.

Sobre el *salto ontológico* de la *idea pura* a la *existencia natural del monarca*, *Hegel* define y aclara, en términos precisos, la *similitud que existe en la prueba lógica*, de la *transición de la abstracción* de la *autodeterminación de la voluntad estatal* hacia una *existencia natural*, con la *prueba ontológica de la existencia de Dios*. También *prueba* se manifiesta en la *conversión* de la *idea absoluta* en el *ser natural* (naturaleza).

Además expresa que el punto de vista de la *conciencia común* (el entendimiento) mantiene la *separación de los términos lógicos* (dialécticos) del *concepto*, porque el *razonamiento del intelecto no puede vincular los términos opuestos*. De allí que afirme que sólo a través del pensar conceptual se concibe que en el *monarca* resida la '*decisión última*' del *Estado 'en y para sí*'.

Según señalamos anteriormente, esta *unidad de términos opuestos* sólo lo puede concebir la *especulación* (razonamiento dialéctico idealista). Acerca del *argumento ontológico*, *Hegel* afirma que a pesar de contener la profundidad de la '*idea*', se le considera en '*tiempos muy recientes*', como '*incomprensible*' (*Kant* había invalidado en su crítica de la razón el argumento ontológico). Además, *confiesa que su intento por probar el tránsito del concepto de la autodeterminación de la voluntad general hacia una existencia natural*, es *similar* a la *transición que trata de probar el argumento ontológico de ir del 'concepto absoluto' al 'ser'* (en su existencia y realidad objetiva).

Sobre la afirmación de la similitud de la *abstracción* (idea lógica) y la *existencia natural*, y el *traspaso del concepto al ser* en el *argumento ontológico*, el *joven Marx* no enfoca su crítica sobre los detalles de esa similitud. Sólo se limita a puntualizar que hay una contradicción en el hecho de que *Hegel* niegue que la "*decisión última nazca*" en la autodeterminación abstracta de la voluntad del *Estado*, y el hecho de que el monarca sea "*la decisión última nacida*" de modo natural de la *idea lógica*. También señala que nadie niega que la *decisión última del ente estatal* esté ligada a individuos reales y corporales y, por tanto, '*a la naturalidad inmediata*' del monarca.

(Nuestro punto de vista sobre el *argumento especulativo de Hegel*, es que este filósofo no sólo trata de probar la verdad, racionalidad y realidad del *concepto*, sino que además por medio de éste, en el nivel "*absoluto*", intenta probar la verdad y racionalidad tanto del *mundo objetivo* como de la *naturaleza y sociedad*. Con respecto al *Estado*, procura probar su realidad objetiva a través del *concepto* (en su *movimiento dialéctico*), y establecer el fundamento de su realidad y racionalidad. Y al considerar que es la *idea lógica* desarrollada del *espíritu ético*, intenta demostrar su racionalidad y realidad, de acuerdo con la forma del *concepto viviente y racionalmente dinámico*, que es el movimiento ontológico. Es por ello que acepta sin ambages, la *similitud entre su razonar especulativo y el argumento ontológico* que concibe como la '*profundidad de la idea*').

El *joven Marx* afirma que el *argumento ontológico y el razonamiento especulativo tienen idéntica mistificación*. Además considera a la '*conciencia común*' como lo '*racional*', o sea, el *entendimiento*. Y lo que es el ser '*en y para sí*' en el *en el ente político* lo acepta como la única '*idea lógica*' (como argumento).

En el *parágrafo 281*, *Hegel* afirma que la majestad del monarca está fundada en la '*unidad indivisa*' de la *voluntad (autodeterminación abstracta de la voluntad estatal)* y de la *existencia* (natural e inmediata del monarca), y ambos carecen de fundamento (particular). '*La unidad real del Estado*' reside en esta '*unidad lógica* (dialéctica). Por el hecho de que contiene la inmediatez interna, la '*voluntad*', y externa, la '*existencia*', ella está al margen de la '*esfera de la particularidad*' dentro de la cual se dan los caprichos, las '*luchas de facciones que se disputan el trono, del debilitamiento y destrucción del poder*' estatal. Y lo que es el *gobierno electivo*, expresa lo siguiente: En esta forma de gobierno, la '*constitución*' se convierte en una '*capitulación electiva*' porque la voluntad particular (y no la voluntad individual) constituye el '*elemento decisivo final*'. Como la voluntad particular decide en *los asuntos de la esfera política*, los poderes particulares se convierten en propiedad privada de esas particularidades.

En la objeción a este *parágrafo*, el *joven Marx* afirma que la "*unidad real del Estado*" en *Hegel* es el "*azar*", porque el nacimiento del monarca (la existencia natural de este individuo) es el "*azar de la naturaleza*", y la voluntad del monarca es lo "*arbitrario*" (de la decisión final de una persona natural). Pero lo que no se puede comprender por qué afirma que la inmediatez interna y externa del monarca (voluntad y existencia) estén a salvo de la colisión (caprichos y luchas de facciones en el seno de la esfera de la particularidad), si esta inmediatez (del monarca) "*es precisamente la sacrificada*" en esta colisión; y lo que es el reino electivo, vale para el monarca hereditario.

En el *parágrafo 283*, *Hegel* expresa que el segundo momento del "*poder del príncipe es el momento de la particularidad, o del contenido determinado y su subsunción* (supeditación y

absorción) *a lo universal. Su existencia particular está constituida por los individuos y cuerpos consultivos superiores que representan la decisión del monarca en el contenido de los asuntos del Estado...*<sup>39</sup> El primer momento del *poder soberano es la unidad de lo individual con lo universal*; éste corresponde a la autodeterminación abstracta de la voluntad general y lo singular a la existencia natural e inmediata del monarca. Lo particular es la segunda determinación del *poder soberano* que como contenido determinado está supeditado a lo universal de este poder. La autodeterminación abstracta de la voluntad carece de fundamento, es decir que como autodeterminación no tiene un contenido particular. Como la dignidad del monarca es la *unidad real de la institución política*, ésta expresa lo universal que se convierte en una existencia particular. Por lo tanto, los medios consultivos superiores e individuos (la existencia particular de lo universal) someten al monarca los *asuntos estatales 'para su decisión'*. Las leyes y legalidades adquieren su objetividad por la decisión del monarca, que determina la elección y remoción de los cargos administrativos y directivos por medio de los órganos consultivos superiores.

En el *parágrafo 284* expresa que *el alcance del poder del soberano se determina por la subjetividad del monarca*. Y para los órganos particulares de gobierno (los consejos superiores de la esfera política), existe una responsabilidad, porque ellos deben tener un conocimiento objetivo del contenido de los asuntos, las circunstancias y causas legales para que la decisión del monarca alcance su objetividad. Ya que la *"majestad propia del monarca, en cuanto subjetividad que decide en últimas instancias, está en cambio por encima de toda responsabilidad por los actos del gobierno."*<sup>40</sup>

El *joven Marx* sostiene que *en el contenido empírico (real) del poder soberano reina una confusión* porque carece de *"crítica"*, y *esta confusión abarca toda la filosofía del derecho de Hegel*. Esta hipótesis constitucional de la relación de los *ministros* (personas que representan el contenido de la particularidad del poder soberano) y el *monarca*, carece de un análisis en su fundamento (de esa relación). Y la demostración de esta hipótesis es perentoria, es decir, está determinada por lo urgente de la exposición y no por el análisis de su fundamento. Esta *relación se expresa entre lo arbitrario del monarca*, más su *poder "ilimitado"*, y la *responsabilidad* de los *ministros*. Lo único que vale en los términos de esta relación, es la responsabilidad de los ministros. Porque éstos ponen el carácter *'objetivo de la decisión, el conocimiento del contenido y de las circunstancias, las causas legales... para las pruebas legales y la objetividad'*. El otro lado de la confusión, es que el monarca elige a los ministros en su *'arbitrio ilimitado'* en cuanto se vincula al segundo momento de la particularidad del *poder del soberano*. Este argumento puede ser deducido de la *idea absoluta*. Y sobre el contenido particular del *poder soberano*, expone *"razones completamente empíricas, o muy abstractas, muy malas* (de pobre valor conceptual)."

*Para aquellos interpretes y comentaristas tradicionales que tienen la convicción de que el joven Marx profesaba un materialismo empírico, este estudio crítico de la filosofía del derecho de Hegel muestra de manera evidente la refutación de ese punto de vista. Las ideas filosóficas del novel filósofo están muy por encima de ese supuesto empirista que de manera infundada se le atribuye.*

El *joven Marx* señala que en la *filosofía del derecho de Hegel* hay cierta pobreza conceptual en la descripción que hace del *'momento de la particularidad en el poder soberano'*. Y ésta se muestra, cuando convierte dicho poder en sujeto y el *'hecho empírico'* en predicado, en que lo *"puramente empírico del poder ministerial"* es convertido en el contenido particular del monarca. En esta relación, los *"ministros representan el aspecto positivo racional de la voluntad soberana. A ellos corresponde, en consecuencia,...la responsabilidad en tanto que el monarca debe conformarse con la ilusión particular de 'majestad'...El momento especulativo, pues, es bastante pobre."*<sup>41</sup>

En el *parágrafo 285, Hegel* se refiere al tercer momento del *poder soberano* que es lo *'universal en y para sí'*. El aspecto subjetivo de este universal existe en la *'conciencia del monarca'* y en su pensamiento como la certeza de sí mismo. El aspecto objetivo se expresa en el conjunto de la constitución y de las leyes. Ese poder como *'universal en y para sí'* encarna la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, la unidad del poder del monarca con la constitución y las leyes. Además presupone los demás momentos, así como cada uno de éstos implica el *poder soberano*.<sup>42</sup>

Como corolario de esta argumentación filosófica, expresa que la *"garantía objetiva del poder del príncipe, de la sucesión legítima por la herencia del trono...reside en que esta esfera tiene una realidad separada de los otros momentos determinados por la razón, los cuales tienen también a su vez los derechos y deberes que corresponden a su función."*<sup>43</sup> La determinación del *concepto* (en su forma dialéctica) define la naturaleza particular de los otros poderes del *Estado*. Cada esfera de poder, en su unidad orgánica, debe conservar su particularidad. Esta consiste en que el desarrollo pleno de cada esfera mantenga la garantía de la continuación de esta particularidad separada de los otros poderes. De este modo, la sucesión de la herencia al trono queda garantizada de manera legítima. Como el desarrollo de la realidad particular de cada esfera se determina por la *'razón'*, que es la *idea* (lógica) que se desarrolla en los distintos momentos del *concepto*, entonces la particularidad de cada esfera debe conservar los derechos y deberes de su determinación propia. Por lo que cada esfera particular conserva las otras del organismo político racional.

El *joven Marx* hace las siguientes objeciones a esta *doctrina metafísica sobre el poder del príncipe y la sucesión legítima de la herencia del trono*. En primer lugar, acepta que en la concepción (moderna) del *Estado* como totalidad y unidad orgánica de los poderes, éstos se presuponen entre sí sobre cada momento particular de aquél. Pero la contradicción (antagónica) consiste en que un organismo no puede tener distintas naturalezas, sólo debe contener una, porque los distintos miembros del organismo deben mantener su unidad en la reciprocidad de sus momentos y su fluidez para que los miembros se conserven mutuamente. *"En un organismo racional la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne."*<sup>44</sup> La cabeza de la *esfera estatal* no puede ser *'inmutable'* e *'inalterable'*. Por lo que en su concepto orgánico no puede mantenerse al soberano como inalterable. Esto implicaría que éste sería de naturaleza distinta a los demás individuos que están repartidos en esta entidad política. (Hay dos elementos incompatibles en esta filosofía política sobre *poder soberano*).

En segundo término, la constitución monárquica encierra una contradicción interna (irreconciliable), al determinar al monarca como un sujeto irresponsable, en tanto no sea responsable ante los contenidos particulares de los asuntos del **Estado**. Si aquél “**viola**” la “**constitución**” y “**las leyes**” “**termina su irresponsabilidad**”, porque esa constitución justifica la falta de responsabilidad del monarca ante sus actos y decisiones. De allí que **dicha doctrina de la monarquía constitucional derive en la irresponsabilidad**.

En tercer término, si el **poder estatal** está estructurado de acuerdo a la razón (concepto), que desarrolla sus diferentes particularidades, que establece la determinación de sus esferas particulares en ser ‘**para sí**’ (cada esfera dentro de su realidad se determina en su propia particularidad), entonces éstas se mantienen unidas por una necesidad externa sin ninguna relación de necesidad interna. Señalemos que para **Hegel** el **Estado moderno (burgués)** tiene la categoría de ser una totalidad orgánica u organismo político racional.

En la **institución política medieval** sí conviene que “**un monarca de carne y hueso**” imponga a la masa de esferas particulares una organización externa necesaria. Y en cuanto a esa **institución**, cuya determinación existe ‘**para sí**’, “**sí es necesario**” que su “**soberanía sea consolidada en forma de un individuo particular**.”<sup>45</sup> En una **entidad estatal** que tiene una existencia desde sí misma (idea lógica), es normal y corriente que su forma se encarne en un individuo particular o que la **idea ética** desarrollada se encarne en un solo individuo, tal como expresa la **filosofía del derecho de Hegel**.

## HISTORIA ABSTRACTA (ESPECULATIVA) DEL ESTADO BURGUÉS

En el **agregado del párrafo 279**, **Hegel** define lo que es la **soberanía popular**. Afirma que en la identidad propia de una nación, la soberanía popular sólo puede entenderse con relación a la existencia de otras naciones, en que el pueblo es autónomo y ‘**constituye**’ **institución política particular**. Solo así se entiende la **soberanía del pueblo** (o de una nación). Pero no se pueden considerar pueblos soberanos a los que dejan de tener ‘**para sí príncipes propios o gobiernos supremos**’.

En la **antigua democracia griega**, las decisiones últimas de la voluntad del **Estado** no se tomaban en las determinaciones de la autoconciencia según el **concepto** (en su movimiento dialéctico). Esas decisiones dependían de la superstición (adivinar el futuro en las entrañas de animales o vuelos de pájaros) o de voces místicas (oráculos). Y aunque los gobiernos fueran elegidos por el pueblo, quedaban dependiendo de un jefe político o militar, lo que derivaba en la arbitrariedad y el capricho. Sólo en la **monarquía constitucional**, como la última expresión de la **idea** (lógica) desarrollada de la **entidad estatal**, según el **concepto**, el **poder soberano** se encarna en la persona de una sola individualidad en la que se excluye a las otras individualidades en que se reparten los órganos políticos particulares.

De este modo, en la **monarquía constitucional se supera el capricho y los azares en las decisiones del gobierno**, porque **en el monarca se encarna la fuerza del concepto del poder estatal, y en él se expresa la soberanía verdadera**. Como la **persona moral**, ya sea la familia, la

comunidad, la sociedad, constituye el momento en sí del **Estado**, ella no puede expresar en sus individualidades la **soberanía de esta entidad**.

Para el **joven Marx** la concepción de **soberanía popular** expresada **por Hegel**, indica que ella sólo puede entenderse en la relación exterior que el pueblo de una nación mantiene con otras. En esa relación, el pueblo se manifiesta como autónomo y con la **esfera política particular**. Pero como la persona del monarca es la que encarna la soberanía real, entonces las distintas naciones se expresan “**por medio de diferentes monarcas**”. Por lo que la soberanía determina abstractamente (según la **especulación**) la personalidad del monarca, de tal modo que su persona sea la encarnación del “**Estado en sí**” mismo y no el pueblo. Además, no considera a la **persona moral** como la realización de la persona empírica, real, que determine la personalidad concreta en sí, sino que la concibe de manera abstracta. De allí que lo concreto, lo real, lo “**en sí**” (ser, esencia) de la personalidad, no se produce en esa persona abstracta. Por esta razón, para **Hegel**, la persona real (la sociedad, etc.) no se convierte en el **poder estatal**, sino que éste se transforma en la persona real del monarca. Y no se realiza como la “**más alta realidad de la persona real**”, la plenitud social del hombre (en que la persona no está considerada como pueblo ni en su condición social), sino que “**un solo hombre empírico, la persona empírica, es producida como la más alta realidad**” de la institución política.<sup>46</sup>

Este argumento tiene “**una falta de sentido crítico**”. Porque la verdadera relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la **persona moral** y el **Estado** se invierten. Esta inversión de lo subjetivo y objetivo se produce porque, por un lado, al “**escribir la historia de la sustancia abstracta**”, de la “**idea**” (lógica), según su **filosofía del derecho**, convierte la actividad del mundo humano en un producto (no de su propia sustancia real, ni de su actividad social) en “**algo distinto**” (sustancia abstracta, subjetividad de la idea lógica) del ser del hombre. Y, por el otro, **convierte** el “**ser del hombre para sí**” (el hombre concreto) en un **individuo imaginario** quitándole su “**existencia real humana**”. Además, **invierte la relación de lo subjetivo y objetivo**, porque considera a la “**idea**” (lógica) como la verdad del mundo o de la “**existencia empírica**” (existencia concreta), en vez de buscar la verdad del **mundo empírico** (real) en su propia esencia.

Además, al “**empirismo**” (filosofía de la experiencia criticada y superada por **Kant**) lo convierte en “**especulación**” (**idealismo dialéctico**) y viceversa. El argumento de que el **Estado** aparece en la existencia empírica con el nacimiento del príncipe no constituye ningún adelanto en la **filosofía política de la monarquía**. El **viejo contenido divino cambia de forma teológica y se convierte en una “forma filosófica” (metafísica)**.

Otro resultado de la **filosofía especulativa del derecho** es que la **idea** (objetiva) se encarna en la existencia de un solo individuo. Es como si se encontrara “**en todas las gradaciones** (de la idea lógica) **una encarnación de Dios**”. Además, por el hecho de considerar a cualquier existencia empírica (real) como el significado místico de la “**idea realizada**”, como “**momento**” de ella, lo “**universal**” (**sustancia abstracta**) se expresa en “**todas partes**” en un ser determinado (como existencia determinada), como un ser particular (una existencia particular). Y en esta **alquimia metafísica y especulativa**, lo individual (que encarna lo universal) no alcanza “**una verdadera universalidad**”. En otras palabras, sólo la **idea** (lo universal) se realiza por medio de lo particular (la

existencia real) y como un (ser) determinado. En ese proceso lógico (dialéctico idealista), lo individual no logra la “**verdadera universalidad**”. Si en el **desarrollo de la especulación** (el desarrollo de la **idea**) de aquellos seres o cosas que están en su más alto grado de determinaciones abstractas no se han realizado, entonces aquella presenta las “**determinaciones abstractas**” como expresiones de la **idea** (lógica) cuando ha logrado un contenido concreto o se ha realizado.

Por ello, “**las bases naturales** (familia, sociedad civil, etc.) **del Estado, así como el nacimiento** (en el príncipe) **o la propiedad privada** (en el mayorazgo), **aparecen como las ideas más altas transformadas directamente en hombre.**”<sup>47</sup> Como producto de este **procedimiento especulativo** se invierte el sentido original entre la determinación abstracta (del ser real, empírico) y su realización y concreción. Lo más simple (la existencia real, empírica) es lo más complicado, y lo más complicado (la idea de la existencia real) es lo más simple. El resultado racional (la idea lógica de esa existencia real) es el punto de partida místico, en el sentido de que la **idea se convierte en un ente supremo y principio ontológico idealista del mundo y existencia real y empírica.**

De esta **especulación metafísica**, resulta que la **persona abstracta** (del príncipe) “**posee al Estado en sí**”. El **príncipe es la relación de la persona privada con la entidad estatal**. Del **concepto** (como **motor ontológico**) “**surge**” la “**herencia del príncipe**”. Como tal, la **naturaleza del príncipe** es distinta del género humano. Según ese argumento místico, lo que diferencia a una persona de las demás es el cuerpo (en este caso, el del príncipe). En cuanto que la actividad sexual es lo más importante del cuerpo (del príncipe con relación al nacimiento), el soberano por medio de ella “**perpetúa su cuerpo**”. “**El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un cuerpo real.**”<sup>48</sup> De este modo **la especulación metafísica garantiza místicamente la herencia al trono.**

## ESPECULACIÓN BURGUESA DE LOS CONFLICTOS EN LA SOCIEDAD CIVIL

En el **parágrafo 275**, **Hegel** establece como **principio distintivo del poder soberano** el momento de la decisión final que se encarna en el príncipe. Pues, bien, en el **parágrafo 287**, define el **poder gubernativo**. Además, en él se afirma que en la decisión del príncipe (que está encima de toda responsabilidad) se expresa la distinción de su cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del soberano contenidas en la decisión final. También implica que lo que ha decidido el príncipe debe “**en general**” proseguir y mantenerse, “**de las leyes existentes, de las instituciones y establecimientos del fin común, etc.**” La función de ejecutar el cumplimiento y las resoluciones del príncipe, concierne al **poder gubernativo**, que comprende los poderes judicial y policial. Éstos relacionan el **poder gubernativo**, de modo inmediato, con la vida particular de la **sociedad civil**, proporcionándole un valor e interés general a los fines particulares de ésta a través de esos poderes.

Para el **joven Marx**, la explicación de **Hegel** sobre el **poder gubernativo** se formula de acuerdo al punto de vista corriente del derecho. Sin embargo, trata de presentarlo de modo coordinado con el judicial y policial, cuando en los hechos corrientes “**el poder administrativo y el judicial son tratados como poderes opuestos.**”<sup>49</sup>

En el **parágrafo 288**, **Hegel** explica el argumento anterior del siguiente modo: Las “**corporaciones, comunas y demás asociaciones de oficios y de clases**”, y sus administradores, directores, autoridades, etc., de aquéllas, tienen la función y tareas de administrar los intereses particulares comunes que pertenecen a la **sociedad civil** y que están “**fuera de lo universal en sí y para sí de la entidad política**”. Estas instituciones de la **sociedad civil** se ocupan, por una parte, de la propiedad privada y del interés particular de las esferas particulares, pero, por otro lado, tienen que subordinarse a la voluntad y autoridad de la **institución estatal**. La elección de sus representantes debe tener el visto bueno de “**una confirmación superior proveniente del Estado.**”

Según el **joven Marx**, el **parágrafo** anterior “**es el simple cuadro de la situación empírica de algunos países**”.<sup>50</sup> Indudablemente que este **cuadro** implica al **régimen monárquico prusiano** y a otros parecidos.

En el **parágrafo 289**, **Hegel** nos explica que el **poder gubernativo** dispone de delegados, funcionarios ejecutivos y autoridades “**reunidos en órganos consultivos y por lo tanto colegiados**”, que constituyen las clases gobernantes (**burocracia**) para salvaguardar el interés del **Estado** y darle legalidad a los derechos de las esferas particulares. Estas autoridades están en contacto con el monarca.<sup>51</sup>

Para el **joven Marx**, **Hegel** no ha desarrollado (según la esfera u órgano de su realidad) el **poder gubernativo**. Y en el supuesto de que lo haya hecho, no ha demostrado que “**ese poder sea algo más que una función, una determinación del ciudadano.**” Además lo concibe como un poder particular que solo pertenece a la **sociedad civil** y no del **Estado**, en cuanto que éste es lo **universal en y para sí**. Es decir, que el **poder gubernativo** no lo deduce de lo **universal en y para sí** del **poder estatal**, sino de la esfera particular de la **sociedad civil**, fuera de ese universal. De este modo, no lo demuestra su desarrollo real, y en el supuesto de que lo haga, no logra expresar la verdadera naturaleza de ese ente político.

En el argumento del **parágrafo anterior**, **Hegel** afirma que el conjunto de las esferas particulares, que reúne el conflicto entre sí del interés privado individual con los intereses particulares, también está en conflicto e implica una oposición con los mandos superiores de la **entidad estatal**. Además, la corporación (institución) que surge de la organización y legalidad de las esferas particulares, hace que su **espíritu corporativo** se convierta en el **espíritu del Estado**, y en adquirir los “**medios**” para mantener (en su fin universal) los fines particulares. Aquí **esta “el secreto del patriotismo”** de los ciudadanos, porque perciben en ese ente político la “**sustancia**” (el poder, la necesidad) que garantiza en su fundamento y realidad los derechos, autoridad y bienestar de las esferas particulares constituida por los ciudadanos.

Es en ese “**espíritu corporativo**” (instituyente) en que la **entidad estatal** encuentra la “**fuerza y los sentimientos**” de los ciudadanos, en cuanto que subordina lo particular en lo general. En **Hegel**, los sentimientos y la disposición política de los ciudadanos corresponden a la **sustancialidad** (sustancia abstracta, lógica) **subjetiva** del **espíritu**, en tanto que éste se desenvuelve en la “**idealidad en la necesidad**” como el movimiento interno de la **idea** (lógica).

El *joven Marx* señala tres tesis en este argumento. En primer lugar, *Hegel* define a la *sociedad civil* como “*bellum innum contra omnes*”, o sea, “*campo de batalla...de todos contra todos*”.

Para nuestro punto de vista, la *filosofía hegeliana del derecho* degrada la esencia de la *sociedad civil* al considerarla como el campo de batalla entre los hombres (individuos). Por lo menos *Hobbes ubica estas luchas individuales en el mundo natural*.

En segundo lugar, el “*egoísmo*” es el ‘*secreto del patriotismo de los ciudadanos*’ donde se expresa “*la profundidad y la fuerza del estado de los sentimientos*” o disposición política del hombre.

En tercer lugar, el ciudadano es considerado como un ‘*individuo fijo*’, que es la expresión del interés particular en cuanto que su ser es egoísta, es el miembro de la *sociedad civil*. El ciudadano como “*individuo fijo*”, que expresa el interés ‘*particular*’, se opone a lo “*general*”. Entonces, *el ente político* se opone al ciudadano en cuanto que éste es *individuo que sólo es en sí mismo*. Y sobre todo, presenta a la *familia* y a la *sociedad civil* “*como todo individuo*” *determinado por el Estado*, y a las cualidades posteriores de éste “*como determinación de todo individuo en general*”. Además, concibe al individuo como abstracto y no real. Asimismo expresa que no es el individuo real quien desarrolla en sí mismo “*una nueva determinación de su ser social*”. Y sobre las determinaciones de la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*, que no es el individuo real (empírico) el que desde su ser social las desarrolla, sino que es el ser de una “*voluntad*” (*abstracta* y no real) que las extrae y desarrolla desde “*sí misma*” del seno de la *idea lógica*. De este modo, las existencias empíricas de la *entidad estatal* sean las encarnaciones inmediatas de una determinación del ser de esa *voluntad abstracta* que se expresa a través del *concepto especulativo*.

Además, no sólo formula lo universal en sí “*como independiente*”, sino que lo confunde “*inmediatamente con la existencia empírica*”. Lo finito, en tanto que existencia empírica, lo considera de modo inmediato como la expresión de la *idea lógica*. Es decir, la existencia empírica (mundo y sus determinaciones reales) es expresada como una determinación de aquélla de manera inmediata, y su unión con ésta se efectúa de modo directo y no mediato.

Indiquemos que en *Hegel* la “*idea lógica*” pasa a su existencia real y natural (la naturaleza) de manera inmediata, sin mediación alguna. De allí que en la explicación de la relación entre el hombre familiar y el ciudadano (*sociedad civil*), este *filósofo* devenga “*en contradicción consigo mismo...porque no considera al ‘hombre familiar’ del mismo modo que al ciudadano, como una raza fija, excluida de las demás cualidades.*”<sup>52</sup>

## CONTROLES DEL ESTADO BURGUÉS SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

Para *Hegel* (*parágrafo 290*), el *poder gubernativo* tiene una organización, una estructura orgánica y el conjunto de las diferentes ramas gubernativas de acuerdo a la “*división del trabajo*”. De este modo, las autoridades gobiernan a la *sociedad civil*, que es la vida real, y que exige que

sea gobernada de manera concreta. Esta es una tarea formal de las “*autoridades*”, y deben estar divididas en sus ramas abstractas para que los particulares las traten como los centros diferentes de gobierno. El *poder gubernativo* se divide en sus diferentes ramas para gobernar, “*en una vista de conjunto concreto*”, a la *sociedad civil* (la vida desde abajo). Las tareas del gobierno tienen un fundamento y un vínculo orgánico que le permiten mantener, de modo concreto, lo particular y universal sobre la *sociedad civil*.

Las funciones del gobierno deben ser de naturaleza objetiva y concreta (*parágrafo 291*), y en tal caso ejecutadas por individuos empíricos (reales). Esto es así porque el gobierno tiene que ejecutar lo ya decidido y establecido por el príncipe. Entonces no existe relación inmediata ni destino natural entre las funciones del gobierno y los individuos que las ejecutan. La base natural (nacimientos, existencia real) de los individuos no determina el que sean elegidos para los puestos de gobierno. Su designación a los puestos del gobierno depende del “*conocimiento y la prueba de su capacidad, prueba que asegura al estado el cumplimiento de sus necesidades, y, al mismo tiempo, por ser la única condición, asegura a todo ciudadano la posibilidad de integrar la clase universal.*”<sup>53</sup>

La elección de un individuo para el cargo de gobierno depende del poder, que es decisivo y soberano, del príncipe (*parágrafo 292*). En la elección de tal individuo existe un “*aspecto subjetivo*” que no está unido al objetivo, ya que éste no expresa genialidad alguna como es el caso del arte. *La unión del individuo con el cargo gubernativo no es necesaria, sino accidental.*

Y para que las autoridades ejecuten las funciones particulares del *Estado*, el monarca debe conferirle una parte objetiva de la soberanía que es inherente a su poder (*parágrafo 293*). La diferencia que se expresa en las funciones particulares del *ente estatal* depende de su propia naturaleza (porque tiene que establecer una relación concreta del gobierno con la *sociedad civil*). Como las autoridades gubernativas en su actividad cumplen con un deber (de ejecutar la decisión del príncipe y lo estatuido según las leyes de la monarquía), este ejercicio es un derecho que se sustrae de la contingencia, puesto que está unido a ese deber.

De estos tres *parágrafos*, el *joven Marx* señala que el único punto significativo es el ‘*aspecto objetivo de la soberanía inherente al monarca*’. Y la organización de los poderes y funciones particulares de la *institución política*, *Hegel* la copia de la organización política del *Estado moderno* (burgués). Aquí lo que interesa es la soberanía que reside de manera “*inherente*” en el monarca, y que parte de ella, en su ‘*aspecto objetivo*’, el monarca la transfiere al *poder gubernativo* para que la ejecute de acuerdo a la naturaleza particular de las determinaciones y concreciones de la *sociedad civil*.

En el *parágrafo 294*, *Hegel* expresa que el fundamento de la satisfacción de la particularidad del individuo que ocupa un cargo público depende del vínculo del “*acto soberano*” que le confiere a esta relación un carácter de *sustancialidad*. En esta relación, el funcionario (individuo que ejerce una función administrativa o directiva) se libera de las influencias subjetivas que pueden recaerle sobre su “*posición exterior y de su actividad oficial*”.

El funcionario encontrará la satisfacción personal de sus funciones en el cumplimiento del deber y no en fines subjetivos que se exige sean sacrificados. Además en la unidad (vínculo) del interés general con el particular reside el “**concepto y la estabilidad interna del Estado**”. Esto ya lo había expresado en el **parágrafo 260**. La particularidad del **poder gubernativo** subordinado en el fin universal contenido en la **esfera estatal**, consiste en que una parte de ésta, en su forma objetiva, es transferida al conjunto de los poderes o autoridades particulares que lo constituyen. La seguridad de la satisfacción de las necesidades personales del funcionario anula la situación de que éste procure satisfacer sus fines subjetivos por una necesidad exterior, y viole así su deber y actividad pública. **El funcionario encuentra protección contra las fuerzas subjetivas (pasiones) de los que son gobernados en la institución estatal que es general y sustancial**. Ya que los que son gobernados (**sociedad civil**) desatan sus pasiones personales porque el **poder soberano** al afirmar su universalidad ante los intereses privados, los afecta.

“**La seguridad del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y de los funcionarios radica por una parte inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad.**”<sup>54</sup> Por un lado, esta jerarquía se determina en la propia composición objetiva de la soberanía y que el príncipe transfiere un aspecto de ella a los poderes particulares. La responsabilidad reside en el vínculo del funcionario y el acto soberano que tiene que ejecutar el cumplimiento de lo dicho y estatuido. Y, por el otro lado, esta seguridad se complementa por el poder de legalidad de que gozan las corporaciones y comunas, que evita que la arbitrariedad subjetiva de sus funcionarios se descargue contra su estabilidad. De este modo se garantiza el doble control del poder político contra la arbitrariedad y el abuso de las autoridades que pueden poner en peligro la seguridad de la **institución estatal** y de los gobernados (**sociedad civil**).

Para nuestro punto de vista, es muy interesante y significativa esta observación de **Hegel** sobre el gobierno, y que implica el vínculo de las relaciones de las estructuras de la entidad política y de la **sociedad civil**. Los controles contra el peligro de lo arbitrario y el abuso, se logra a través de los mecanismo de seguridad que se ejercen desde arriba (**la esfera política**) y de los que se ejerce desde abajo (**sociedad civil**). Estos dos controles se complementan mutuamente, y así se elimina el peligro contra la estabilidad y seguridad de las instituciones estatales y del gobierno.

En este conjunto orgánico de gobierno que implica la relación del **poder soberano** y la **sociedad civil** se establece, por un lado, el control desde abajo que reside en la fuerza social de la base y que está en la organización de las esferas particulares de la **sociedad civil**, como corporaciones, comunas, etc. Y, por otro lado, el control desde arriba que reside en la jerarquía del **poder gubernativo**. Existe una relación entre jerarquía y organización (estructura) de gobierno y la base expresada en la organización, legalidad y poder de las corporaciones y comunas. La base es concreta (**sociedad civil**), y la estructura de gobierno, aunque sus poderes estén diversificados en una expresión formal y abstracta, tiene que proyectarse de modo concreto sobre el gobierno de la vida de la **sociedad civil**.

En esta **filosofía del derecho**, se expresa la relación orgánica de la estructura y la base del gobierno. Sin embargo, lo determinante en ella es la estructura y jerarquía y no la base. Lo importante es que **Hegel** muestra cómo el **Estado** (burgués) se conserva a sí mismo, controla y

domina a la **sociedad civil**. Por lo menos nos muestra el mecanismo del control estatal sobre la **sociedad civil** y el de su propia seguridad. Si se pierden esos controles, tanto de arriba como de abajo, pelagra la estabilidad y conservación de la entidad estatal y su gobierno sobre la **sociedad civil**.

(En su teoría política sobre la **revolución** socialista y el **Estado, Lenin** expresa que la situación revolucionaria, crisis social y política, reside en que las clases sociales dominantes que gobiernan, en nombre de sus intereses y necesidades de clase, pierden el control del gobierno desde arriba y también desde abajo. En este caso los gobernados, el pueblo, niegan y dejan a un lado los controles desde abajo, y ser gobernados desde arriba por la clase socialmente gobernante).

Según **Hegel (parágrafo 296)**, la conversión de las virtudes del ciudadano, del funcionario, etc., en costumbres dependen de dos fuentes. En primer lugar, (se podría expresar de modo directo) de la “**formación moral e intelectual**” del ciudadano. Ésta le permite contrarrestar de modo “**espiritual**” la aplicación mecánica que se puede derivar del aprendizaje de las ciencias relacionadas con el gobierno, etc., en el “**ejercicio de las funciones y en el trabajo real**”. En segundo lugar, esa costumbre proviene de la “**grandeza**” (**fuerza**) de la **institución estatal**, cuyo poder debilita las influencias subjetivas de la **familia** y de “**otras relaciones privadas**”. En el ejercicio y ocupación del ciudadano de los “**grandes intereses existentes en los grandes Estados**” se eliminan los aspectos subjetivos, y adquiere “**la costumbre de los intereses, perspectivas y asuntos generales**”. Las virtudes del ciudadano que es funcionario provienen, por un lado, de la formación moral e intelectual y, por otro, de la fuerza de la grandeza e intereses generales del **poder soberano**.

En el **parágrafo 297**, **Hegel** afirma que la ‘**clase media**’ está constituida por dos cualidades públicas esenciales: La ‘**inteligencia culta**’ y la ‘**conciencia jurídica**’ de un pueblo. **Los miembros y funcionarios del gobierno forman la parte principal de la clase media**. Y para que esta clase (estamento) no se convierta en aristocracia y tenga una posición leal y fiel dentro del **poder gubernativo**, el **poser soberano** ejerce un control desde arriba sobre ella, a través de sus instituciones. Y la **sociedad civil** lo ejerce desde abajo por medio de sus corporaciones. **La clase media es controlada desde arriba por las instituciones soberanas del Estado; y desde abajo, por las instituciones organizadas y legalizadas de la sociedad civil (corporaciones, comunas, etc.)** Este doble control impide que la ‘**clase media**’ utilice su cultura (**inteligencia culta**) y su capacidad, ‘**conciencia jurídica**’, como medios arbitrarios y de dominación política. Es muy significativa la **concepción hegeliana** de la clase media. Ésta, a pesar de que disponga de la ‘**inteligencia culta**’ y de la ‘**conciencia jurídica**’ en su naturaleza social, **no constituye la clase dominante**, ni encarna la soberanía en y para sí de la **esfera política**. El que contenga en su seno a la clase gobernante, esto no la sitúa para que sea la clase dominante.

Más adelante afirma, **que los terratenientes constituyen la clase dirigente y dominante de la institución política**, y la base socioeconómica de la **sociedad civil**. Además expresa la relación de las clases (sociales) y el el **poder soberano** de modo mistificado como mostrará el joven filósofo. Y posteriormente explicaremos algunos detalles de esta interesante teoría filosófica del derecho, que refleja un **idealismo histórico** mistificado y que el **materialismo histórico** objetará y refutará de un modo científico.

**Hegel**, en la *observación adicional a dicho párrafo*, reafirma que *la clase media es la inteligencia culta de la clase gobernante, la conciencia jurídica del pueblo y la cultura más eminente. Esta conciencia e inteligencia eminentes forman el fundamento del gobierno en cuanto a honestidad y honradez.*

El *fundamento social de la clase media tiene su origen* en que el *poder soberano* al desarrollar sus esferas particulares le haya conferido a éstas una autonomía y legalidad con relación al *poder gubernativo*. Esta condición política, en que desarrolla con plenitud sus diversas esferas particulares, determina la existencia de la *clase media*. Por lo tanto, el *Estado moderno (burgués)* debe cultivar esta clase para que los funcionarios y autoridades públicas no interfieran de modo arbitrario en el derecho de las *esferas particulares del poder gubernativo*. “*El actuar según el derecho general y la costumbre...es una consecuencia de la oposición que forman los círculos independientes.*”<sup>55</sup> Que en este caso es la *clase media* con respecto al *poder gubernativo*.

#### LA BUROCRACIA: INSTITUCIÓN DEL SECRETO Y MISTERIO DEL ESTADO BURGUÉS

Para el *joven Marx*, la explicación de **Hegel** sobre el *poder gubernativo* “*no merece el nombre de exposición filosófica*” ya que la mayor parte de sus tesis figuran textualmente en el *código civil prusiano*. Es decir que *el objeto y contenido de es explicación se desarrolla según dicho código*. Además, encuentra una gran dificultad al tratar de explicar la administración y gobierno sobre la *sociedad civil*.

El primer supuesto de la *burocracia* es la autonomía que la *sociedad civil* tiene en las corporaciones, y su capacidad consiste en que elige los administradores y las autoridades de las corporaciones. La elección debe ser aprobada por el *poder gubernativo* que le da la *aprobación superior*, y sus delegados y funcionarios se encargan de ejecutar esta *aprobación*. Y le confiere la legalidad a las elecciones dentro de la corporación, y también salvaguarda los *intereses generales del Estado*. Además, *es la mano sociopolítica que gobierna la sociedad civil*.

El *joven Marx* describe el *poder gubernativo* según la *filosofía política de Hegel*. Pero hace la observación de que éste lo presenta tal cual es realmente y la idea que tiene de sí mismo. Reconoce este realismo, en que el punto de partida para explicar la *burocracia*, es la separación del *Estado* de la *sociedad civil* y la separación de los *intereses particulares* de lo *universal que existe en y para sí*. Acepta en términos generales esta separación. Sin embargo, afirma que este filósofo “*no desarrolla ningún contenido de la burocracia*”. Solo expone determinaciones generales (no específica) de la organización *formal* de esa clase política, no obstante, ésta no es más que el formalismo de un contenido que está situado fuera de ella. Y como consecuencia de esta crítica, formula una filosofía política de la *burocracia*, que a continuación exponemos.

En primer lugar, señala que existe una oposición entre las corporaciones, que son organizaciones legales de la *sociedad civil*, y la *burocracia*. Esta oposición expresa la contradicción entre aquella y el *poder estatal*.

El *primer supuesto de la burocracia es la corporación*. En cuanto que es un “*principio nuevo*”, *aparte* de las corporaciones y que expresa el interés general de la *entidad estatal*, se produce una lucha entre esas esferas. Y en su relación con las corporaciones las supone como la “*consecuente lucha contra la existencia de sus supuestos*”. Ahora bien, cuando la *sociedad civil* intenta liberarse de las corporaciones “*por un instinto natural*”, la *burocracia* trata de restablecerlas. Y cuando decae el *Estado* (corporaciones) *de la sociedad civil*, también se debilita la *sociedad civil del Estado*. También lucha por la existencia de sus supuestos, “*cuando un nuevo principio lucha no contra la existencia, sino contra el principio* (espíritu burocrático) *de esta existencia.*”<sup>56</sup> Además, un mismo espíritu crea la *corporación* en la *sociedad civil* como la *burocracia* en la *institución estatal*. Atacar al uno implica al otro. Si antes la *burocracia* atacaba a la *corporación*, ahora trata de salvaguardarla ante el principio destructivo que nace del “*instinto natural*” de la *sociedad civil* que lucha por liberarse de la *burocracia* de las corporaciones.

En segundo término, la *burocracia es el formalismo de Estado de la sociedad civil*. Este formalismo expresa el *poder estatal* como corporación. Y si se presenta como esta última, entonces se convierte en “*una sociedad particular, cerrada*” en la esfera política. Ello es así, porque el interés particular frente al general es un universal, y lo general frente a lo particular es un universal. Ella protege la generalidad “*imaginaria*” del “*interés particular*”, y también “*la particularidad imaginaria del interés general*”, a su *propio espíritu*. Por otro lado, la corporación se enfrenta en defensa de su interés particular, pero así mismo necesita de la *burocracia* en su lucha con otras corporaciones. De este modo se impone sobre la corporación.<sup>57</sup>

Por consiguiente, la *burocracia se presenta como la corporación completa*, y la *corporación como burocracia incompleta*. En esta supremacía, la corporación se reduce y existe en una apariencia, y tiene que sustentarse en ella. En la *corporación*, la *sociedad civil* intenta convertirse en *Estado*. Y la “*burocracia es el Estado que se ha transformado en sociedad civil*”. Aquella, como “*formalismo de Estado*”, *constituye una sociedad cerrada y su contenido es el formalismo*. Estos tránsitos ocurren porque, el *ente estatal* no tiene un contenido real, ya que la *sociedad civil* está fuera de él. La forma de la *burocracia* es su propio contenido y como no tiene un contenido real, “*es un tejido de ilusiones prácticas o la ilusión*” en la esfera política. Por ello, “*el espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas...y los teólogos del Estado.*”<sup>58</sup> El *espíritu burocrático* se proyecta en una pura forma sin contenido real, tiene una *ilusión*, y, por lo tanto, es *teológico*.

Como la *esencia* de la *burocracia* es ese *formalismo*, también lo es su *finalidad*. Y ésta va contra la *entidad estatal* porque como *formalismo* carece del “*espíritu real*” de esa entidad. Si adolece de esta carencia, se considera en sí misma como “*la última finalidad*” de la *esfera política*. También su *formalismo* la hace caer en “*conflicto con los fines reales*” de la *sociedad civil* y del *Estado*. Además, *convierte sus fines en los de éste y viceversa*. De este modo se erige en el poder “*del que nadie puede escaparse*” y en una jerarquía que es la del “*saber*”. También se remite a los “*círculos inferiores*” a tratar los detalles de la *sociedad civil* y de la *esfera política*, erigiéndose en el saber de lo general. Esto es un engaño mutuo, ya que se engaña a sí misma, al creer que posee el conocimiento del todo, de lo general, e igualmente sus círculos subordinados que tratan el saber de los detalles (de lo particular e individual). En este engaño, la *burocracia* es un

**ente imaginario**, es un “**espiritualismo del Estado**”. De este modo, “**toda cosa**”, “**saber**” y “**voluntad**” se desdobra en “**uno real y otro burocrático**”. La verdad del conocimiento es tratada por la **burocracia** de manera “**irreal, espiritual**”. Ella se **apropia del ser estatal** y se **convierte en el ser espiritual** de la **sociedad civil**, en su “**propiedad privada**”. Por consiguiente, al hacer suyo el espíritu de la **esfera civil**, se erige en su **espíritu general**, en el “**secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía y hacia fuera por su carácter de corporación cerrada.**”<sup>59</sup>

La **burocracia**, como **formalismo del ente estatal**, al tener un **contenido (irreal) fuera** de la **sociedad civil** y al **constituirse en una corporación cerrada, instituye en su jerarquía el secreto y el misterio**. Por lo tanto, éstos no deben saberse, ya que **conocer el secreto y el misterio de la burocracia atenta contra su propia esencia**, o es una “**traición**” a su ser. **El saber de ese estamento, que todo lo abarca, es el principio de su autoridad y el sentimiento de la idolatría de una autoridad**. Por ello **exige que se obedezca de una manera positiva, y que se tenga fe en su autoridad**.

El mecanismo de su funcionamiento se constituye en “**una actividad formal fija, de principios e ideas y tradiciones fijas**”. El **burócrata** hace de su actividad “**su finalidad privada**” y de este modo lucha tenazmente por “**abrirse camino**” para alcanzar “**puestos más elevados**”. En estas luchas, **convierte la vida real en un material de su fin**, ésta es su “**existencia para sí** (en el sentido y significado esencial), **su peculiar existencia**”. El **espíritu burocrático transforma la vida real en un objeto de su actividad**. Y como está situado fuera del contenido real, de la vida real, el fin de “**su existencia es la existencia del buró**” (de la jerarquía), “**circulo del que nadie puede escaparse**”. De allí que la **entidad política** sólo existe en la “**forma de espíritus burocráticos diferentes y fijos, cuyo vínculo es la subordinación y la obediencia pasiva.**”<sup>60</sup>

La **ciencia real** de la **esfera estatal** y de la **sociedad civil** aparece como un vacío (cognoscitivo), porque no tiene un contenido real, vivo. La vida real “**aparece**” en la **burocracia** de modo inerte. Este **aparecer imaginario** de la **ciencia** y de la **vida** en ese estamento (sociopolítico) se presenta como el “**ser**” para sí (que todo lo abarca y comprende). Por lo que **su conducta ante el Estado, es la de un jesuita consciente e inconsciente**. Pero cuando **tiene como oposición un “saber”** debe adquirir “**conciencia**” de ese **jesuitismo** y convertirlo en “**intencional**” (proyectada a la acción). Esta subordinación y obediencia pasiva es el “**materialismo sórdido de la burocracia**”. Su “**causa prima**” (principio), es que ella quiere hacerlo todo, se hace “**voluntad**”, “**es un ser puramente activo**” que recibe desde fuera su contenido y no puede “**formar una prueba de su existencia...más que formando y limitando ese contenido.**” En ella, la vida real es convertida en un ser inerte y la ciencia real se torna “**vacía**”. El **burócrata** hace del mundo real un “**objeto de su actividad**”, lo convierte en un material pasivo transformándolo a su voluntad. Este es su “**espiritualismo sórdido**”. Ella es el **formalismo del Estado**, que **Hegel** descubre y muestra en el contenido en su **filisofía del derecho**.

En tercer término, señala que la **burocracia** como expresión de la **identidad del interés general de la esfera política** y de la **finalidad privada particular**, expresa ese “**interés**” como una **finalidad privada particular** frente a las otras identidades. Es decir, el **poder estatal** es una forma particular, en su propio fin frente a las otras finalidades de la **sociedad civil**.

Como consecuencia del análisis y crítica de la **filosofía del derecho de Hegel**, el **joven Marx llega a la conclusión, según el status político, de que la burocracia y el poder gubernativo deben ser suprimidos**. Además, descubre que la **burocracia del Estado moderno (capitalista) es una clase privada particular y no general frente a las finalidades de la sociedad civil, ni contiene las otras finalidades de las esferas particulares de ésta**. De aquí que **formule la tesis de la supresión de la burocracia** en cuanto que “**es posible cuando el interés general viene a ser realmente interés particular**”. La **burocracia** y el **poder gubernativo, se pueden suprimir** cuando existe la situación real de que el “**interés general**” **expresa el interés particular**, o cuando **la finalidad general exprese las otras finalidades particulares de la sociedad civil**. Además, “**esa supresión de la burocracia sólo es posible**” en esa situación real, y que existe como posibilidad (real) cuando el **interés general** sea “**realmente interés particular**”. Esta teoría de la supresión de la **burocracia** como posibilidad y no como necesidad, tiene un gran significado político democrático y revolucionario. La tesis de que la **burocracia** y el **poder gubernativo** pueden ser suprimidos no explicita que el **Estado**, en tales condiciones, será suprimido. El joven filósofo **deja en abstracto esa supresión**. De este modo demuestra un alto manejo científico del pensamiento político, porque si no dispone de un contenido concreto en cuanto a ese asunto político, la propone como una posibilidad.

Esta crítica se refiere al **ente estatal** y la **burocracia** (de la **burguesía**). En efecto, un cambio social en que el interés general exprese realmente el interés particular, implicaría la abolición de aquéllas, porque expresan la identidad de lo general y particular en términos imaginarios y no reales. En cambio, cuando se refiere a la supresión de la **burocracia** como tal y, por lo tanto, del **Estado**, expresa que la posibilidad de dicha abolición está vinculada a esa forma absolutamente particular de **esa entidades** (burguesas) en que su interés es “**una finalidad privada particular frente a las otras finalidades privadas**” de la **sociedad civil**.

La veracidad de esta teoría científica se puso de manifiesto históricamente, cuando la **Comuna de París** suprime el **Estado** y la **burocracia burguesas** en la **revolución socialista** de 1871. Pero la supresión de la **burocracia** y del **Estado** es “**posible**” cuando el interés general exprese realmente el interés particular, y se manifieste esa condición. Y esto tendría lugar, parafraseando al **joven Marx**, cuando realmente el “**interés general**” sea a la vez “**interés particular**”.

**El joven Marx no afirma que el Estado y la burocracia serán suprimidos necesariamente**. Lo contrario de esta **filosofía política** derivaría en el **anarquismo**, que expresa de modo absoluto la eliminación de esas entidades políticas en cuanto tal.

[Posteriormente, cuando las ideas de **Marx** y **Engels** se precisaron con mayor definición por la elaboración e implementación conceptual del **Materialismo Dialéctico e Histórico**, del **Socialismo Científico** y de la **Economía Política del proletariado**, afirmaron que la **burocracia se suprimirá en el socialismo** y que el **Estado se extinguirá en la fase final del comunismo**. Pero no será abolido mediante una inmediata acción social del proletariado o por medio de un decreto político. **Estos filósofos y científicos sociales en su madurez corrigieron la tesis de la supresión posible del órgano estatal, y afirmaron que el Estado como tal se “extinguirá” en la última fase histórica del comunismo.**

La **teoría del marxismo** afirma que en la **revolución socialista el proletariado, como clase social, tiene la misión histórico-política de suprimir mediante la acción política revolucionaria el Estado y burocracia burguesas**, pero debe crear de modo inmediato las nuevas instituciones políticas que gobiernen y administren la sociedad comunista. El **Marx maduro** en su **“Crítica al Programa de Gotha”** nos muestra que la **existencia transitoria del Estado es una necesidad histórica**. La **revolución socialista** no puede suprimir el **Estado** como tal (en sí), porque el **proletariado**, a pesar de que exprese el interés general de las otras clases sociales que se oponen y son explotadas por los **círculos reaccionarios de la burguesía capitalista**, se mantiene como clase particular, y tiene, por lo tanto, que crear sus propias instituciones políticas.

En el **nivel industrial de las fuerzas sociales productivas**, ya sea en el **capitalismo** o el **socialismo**, el **carácter social del proletariado**, con relación a lo general no expresa realmente lo particular sino a la inversa, es lo particular lo que expresa lo general. Por lo tanto, si tiene una esencia clasista particular, entonces no es lo general en y para sí de la sociedad. Para que esta posibilidad sea real, las clases obreras tendrían que renunciar a la particularidad de su ser social, por lo que dejaría de ser proletaria.

Con respecto al socialismo, la **Dictadura del Proletariado es el Estado de una clase social particular que expresa realmente los intereses generales de la sociedad**. Además, esta institución política es una necesidad histórica para realizar la destrucción de la vieja sociedad burguesa y la construcción del **nuevo modo social de producción económica del socialismo**.

El modo peculiar de la **Dictadura del Proletariado** y su transición hacia una **democracia socialista** depende de las condiciones históricas y nacionales de cada país. Ella constituye la negación y superación de las **instituciones políticas de la burguesía**. Y si ha surgido y consolidado una **burocracia socialista**, ésta debe ser abolida, porque el **Estado deja de ser el sujeto (administrador y director) de la economía**. En la **democracia socialista**, los obreros, trabajadores, científicos, técnicos, empleados y servidores serán los representantes directos e inmediatos en la dirección y administración económica de la sociedad. Y el **ente estatal** se convierte en un medio e instrumento que es necesario para la conducción política de la economía, y además, cumple la tarea de arbitrar como mediador de los conflictos que surgen entre los estamentos de las clases sociales. Por consiguiente, su función fundamental debe ser la administración y dirección de los asuntos estrictamente políticos de los intereses y necesidades reales de la **sociedad civil**, y de las relaciones internacionales con los otros **países**, ya sean capitalistas o socialistas.

La crítica de la **filosofía del derecho de Hegel**, indujo al **joven Marx** a hacer su propio análisis lógico y dialéctico de la **sociedad civil** y del **Estado**, y crear, posteriormente, una **concepción filosófica y científica de la sociedad y de la historia**.

Y para su punto de vista, la **burocracia** se origina de dos fuentes: el social y el político. En primer lugar, la **dominación y control** que los **terratenientes** (campesinos ricos) y la **burguesía** ejercen desde y sobre las otras **clases sociales** de la **sociedad civil**. Aquéllas, por el dominio de la propiedad privada y su proyección particular, no representan ni expresan las necesidades e intereses generales de ésta. En segundo lugar, por el **carácter del dominio clasista del Estado** y del conjunto de todas sus esferas políticas. Y por su esencia privada y proyección clasista particular no

representa los intereses generales de las otras clases sociales. Su **condición social particular de ejercer y mantener el dominio de la propiedad privada en la sociedad civil engendra la burocracia**. Ésta garantiza la existencia de las **instituciones estatales** y su dominio y control sobre la **sociedad**. Sin embargo ella se negará y disolverá cuando lo particular de las clases sociales expresen realmente lo universal. En términos generales, si una clase social, por su esencia particular, no representa verdaderamente los intereses generales y se estatuye como su representante único, tiende a generar la **burocracia**].

También el **joven Marx** afirma que **Hegel** en su teoría del **poder gubernativo** y de la **burocracia** parte de una **“oposición irreal”** y no verdaderamente real entre el **“interés general”** y el **“particular”**. Y de esta oposición irreal llega a una **“identidad imaginaria”**. La **burocracia** es la **‘identidad imaginaria’** del interés general y particular. Y como **“finalidad privada particular...es ella misma”** una **“oposición real”** entre los intereses general y particular.

En cuarto término, le confiere al **poder gubernativo** una categoría filosófica que es la **‘subsunción’** de lo individual y particular en lo **“universal”**. Y su explicación como un **“formalismo”**, no sólo es una forma sin contenido interno, sino que lo adquiere desde afuera. Además presenta la **“ilusión”** y lo **“imaginario”** de la **burocracia** como **poder estatal**, en que lo general contiene lo particular como su propiedad privada, y en que el contenido es su propia forma. En efecto, sigue expresando el **joven Marx**, este contenido no es real, sino que está fuera de sí. Este **formalismo de la esfera política** se explica mediante la **‘subsunción’** que **consiste en la asimilación por una categoría abstracta de un contenido real cualquiera o “existencias empíricas del Estado prusiano o moderno (como tal es y sin cambio alguno) que realiza, entre otras igualmente esta categoría, aunque no exprese el ser específico de esa existencia”**.

Además señala que **este discurso filosófico de Hegel, es especulativo**. Por un lado, subordina abstractamente una existencia real a una categoría lógica y, por el otro, no realiza la subsunción en el sentido de que lo general contenga lo particular realmente, sino que opera mediante un general abstracto. Por lo tanto, aquélla deja a un lado **“el ser específico de esa existencia”**. **No existe un vínculo verdadero entre lo abstracto (categoría) y lo concreto (existencia real) ni entre lo general (ser genérico real) y lo particular (ser específico) de la existencia**. La **“matemática aplicada”** es una subordinación especulativa, porque es una forma particular de la matemática teórica, pura. El filósofo **“no se pregunta si ésta es la manera adecuada de la subsunción.”** En vez de hacerse esta pregunta en que lo general (**matemática pura**) subordina a lo particular (**matemática aplicada**), trata **“a la sola categoría y se limita a encontrar para ella una existencia correspondiente”**. Es decir, no establece un vínculo real entre la categoría (lo abstracto) y la existencia empírica (lo concreto), proporcionándole a la **lógica** (la abstracción, la categoría) un **cuerpo político** (una existencia real y concreta), **no implementa el cuerpo político con la lógica correspondiente**.

En quinto término, en la relación de la **sociedad civil** y el **Estado** existe una oposición antagónica que **Hegel** no logra resolver. Para demostrar esta afirmación, el **joven Marx** se remite al **parágrafo 288** que establece la primera identidad entre esas esferas, y que expresa del siguiente modo. Las corporaciones eligen a sus representantes y éstos son aprobados por una autoridad superior. Hay una elección mixta que es una mezcla y, por ende, es una identidad superficial (que concierne a

aquellas entidades, política y civil). De este análisis llega a la conclusión de que la administración de la corporación “**encierra la oposición...de la propiedad privada y el interés de las esferas particulares contra el interés superior del Estado.**” Lo que implica la “**oposición entre propiedad privada**” y el **poder estatal**. Este antagonismo es el resultado de un dualismo que no se resuelve en esa “**identidad superficial**”, que es una mezcla de entidades que chocan entre sí. La oposición resulta en que los intereses de las esferas particulares están situados ‘**fuera de lo general existente en y para sí**’. Y cuando se establece la relación del interés particular con este general existente en y para sí, la **relación de oposición** se hace absoluta; ya que lo particular, en este caso, existe fuera de lo general (universal) existente en y para sí. El **dualismo** consiste en que se mezclan dos principios independientes entre sí en **los dominios de lo político y lo civil**, y se crea una oposición irreconciliable “**entre la propiedad privada**” y el **ente estatal**. Este es un “**dualismo no resuelto**”. Esta oposición se soluciona mediante un arreglo, un compromiso (que reconoce este dualismo) y que es la “**elección mixta**”.

En sexto término, **Hegel** fija y legaliza la oposición entre la **esfera civil y la política**. Esa oposición se origina porque ésta sólo se puede manifestar fuera de ella, e intervenir de modo arbitrario con funcionarios en sus asuntos internos, contraviniendo sus derechos. El **Estado** tiene una relación exterior y extraña al ser interno (intereses particulares) de la **sociedad civil**. Por lo que dicha relación es externa y forzada, porque el primero interviene en contra de la segunda por medio del **poder gubernativo**, creando un vínculo innecesario entre esas esferas. El **dominio civil**, afirma el **joven Marx**, reclama el tratamiento de los ‘**asuntos del gobierno**’ como su propio complemento, más **Hegel** sostiene lo contrario de acuerdo con su teoría de la ‘**jerarquía del saber**’.

En séptimo término, establece la segunda identidad entre esas **entidades**, en la posibilidad que tiene todo “**ciudadano para llegar a ser funcionario**”. Esta identidad es “**muy superficial y dualista**”, y sólo demuestra que su propia esfera no es la realidad de ese derecho. El modo en que al ciudadano se le designa para el cargo de **funcionario** es mediante la ‘**prueba de sus aptitudes**’, o sea que éste tiene que pasar un examen. **Para ser un hombre social y un buen ciudadano no es necesario un examen burocrático**, éste sólo es “**una formalidad masónica, el reconocimiento legal del saber cívico como privilegio**”. **El vínculo del saber cívico y el burocrático es la transustanciación (conversión) del saber profano en saber sagrado**. Al lado del examen existe otro vínculo que es el “**capricho del príncipe**”. Además del “**credo burocrático**” (el examen) que es el momento objetivo de la relación del ciudadano y el cargo público “**se necesita aún el momento subjetivo de la gracia del príncipe para que la fe dé sus frutos** (designar cargos y responsabilidades).”

El **joven Marx** sostiene que un verdadero **órgano político** es para todos los ciudadanos. Esta institución debe ser verdaderamente universal para que el ciudadano no devenga en una clase general que se considera a sí misma como un **ente político particular**. Este argumento nos aclara su idea sobre la relación que debe existir entre la **institución estatal** y el gobierno. En el **Estado** verdadero se rompe esa particularidad de la **burocracia** y ésta al deja de existir como tal, no puede constituirse como **ente particular**. Aquél es de “**todos**” y no de una clase particular. Pero según la teoría política de la supresión posible del **poder gubernativo**, en ese **órgano político**, al abolirse la **burocracia** se suprimiría el **poder gubernativo**, por que dejaría de existir el gobierno de las clases

particulares. La **burocracia** en la **institución estatal burguesa** se constituye en una clase general que tiende a ser **ente político particular**.

[Para nuestro punto de vista, como una consecuencia de la teoría política del **joven Marx**, en el **Estado burgués actual** las clases dominantes al particularizar, en sus límites sociales y económicos sus intereses privados, los órganos de gobiernos (**poder gubernativo**) acrecientan sus poderes hasta sus límites. **El gobierno del poder Estatal burgués sobre la sociedad civil se torna ilimitado. Y en las repúblicas presidenciales ese poder es más fuerte y arbitrario que en las parlamentarias.**

Posteriormente el **Marx maduro**, en un estudio que hizo sobre la **Comuna de París**, considera que la **Dictadura del Proletariado** debe someter a las autoridades y funcionarios de la entidad política anterior, no permitir que se conviertan en una clase privilegiada y que sus sueldos sean iguales al de los obreros. Es decir, que las autoridades y funcionarios no formen un círculo cerrado y privilegiado en el **órgano estatal** para que no se genere la **burocracia**. Pero como aquél existe necesariamente, tiene que estar administrado, dirigido y gobernado por un grupo de individuos, y ello implica una organización y estructura con la forma y contenido de las instituciones políticas del socialismo. Entonces, en un “**verdadero Estado**”, la forma de éste debe tener un contenido real situado dentro de la **sociedad civil** y no estar fuera de ella como lo expresa **Hegel**. En este caso la **burocracia** se suprime como tal y deja de existir.

Si extendemos este criterio a las **instituciones políticas socialistas**, la **burocracia**, como tal, deja de existir si el contenido del **Estado** se mantiene dentro de la **sociedad civil** y, por lo tanto, su organización y estructura tiene como fuente y fundamento esta institución social. **El problema del poder gubernativo en dicha entidad estará en el carácter de la particularidad del proletariado y de las otras clases sociales aliadas en el poder**. Por lo tanto, la **burocracia** dejaría de existir, ya que la mayoría de los ciudadanos formarían el **órgano político**. De allí que la **burocracia** contiene el principio de su extinción porque en el socialismo lo general de la **Dictadura del Proletariado** se expresa inevitablemente en lo particular de las otras clases y estamentos sociales.

El primer acto de un gobierno revolucionario socialista debe ser la supresión de la **burocracia** y de las **instituciones políticas burguesas** vinculadas a ella, para constituir un “**Estado de todos**”. Pero el **joven Marx**, por carecer de la base teórica científica imprescindible, no pudo establecer la relación necesaria entre las clases sociales en la **esfera política**, esto lo hará en su madurez filosófica y científica].

En octavo término, la estructura objetiva de la soberanía de la monarquía consiste en que ésta “**reparte el Estado entre los burócratas...del mismo modo que la Santa Iglesia Romana confiere (su sustancia) a las órdenes**”. Además **Hegel confunde la distinción de lo subjetivo y objetivo en la soberanía del monarca**. Y en el **parágrafo 294** define lo objetivo de la soberanía como el reparto de la “**soberanía inherente al monarca**” a las autoridades.

Según el **joven Marx**, dicha definición se refiere a la **burocracia**. La transferencia de la soberanía objetiva a los burócratas implica que la soberanía es inherente al monarca (que es lo subjetivo). El asunto es que ésta se objetiva cuando el monarca la reparte entre las autoridades. Entonces, la

“soberanía inherente al monarca es tomada desde un punto de vista formalmente místico” del mismo modo que “los teólogos hallan al Dios personal en la naturaleza.” Por lo tanto, la “monarquía es un sistema de emanación” mística que “reparte” y “arrienda las funciones del Estado”. Este misticismo jurídico y político no significa creación, sino emanación, porque la soberanía al ser “inherente al monarca”, no es creada sino que está encarnada en él.

En noveno término, la “verdadera identidad” de las esferas civil y política, *Hegel* la concreta en el sueldo que se les asigna a los funcionarios. Y por medio del sueldo se garantiza la existencia real de éstos. Las funciones de la *entidad estatal* se transforman en empleos, a pesar de que esté “presupuesta la separación” de las esferas de lo civil y lo político. Lo que significa que esas funciones pertenecen a sí misma a esa entidad porque existe separada del *dominio civil*. Los empleos son realizados por individuos que pertenecen a ésta y “deduce el sueldo de los funcionarios de la idea (lógica).” Y como dichas funciones se transforman en empleos, los funcionarios expresan la soberanía objetiva que proviene de la “soberanía inherente” (subjetiva) al monarca, porque su persona es la “existencia natural” de la idea (lógica). Por lo tanto, de ésta se deduce el “sueldo de los funcionarios”.

La verdadera identidad de la *sociedad civil* y el *Estado*, *Hegel* la establece en el “sueldo”. Para demostrarlo, el *joven Marx* cita el agregado al párrafo 294, en el que expresa que “por medio de la satisfacción asegurada de las necesidades particulares”, la *entidad estatal* brinda al funcionario su estabilidad por el cumplimiento de su cargo y los deberes inherentes a él. De este modo la monarquía garantiza por medio del sueldo la existencia de los funcionarios, y sólo a éstos.

El funcionario es diferente a los miembros de la *sociedad civil*. Por ello el *joven Marx* acepta que el “sueldo constituye la estabilidad interna y fundamental en las monarquías modernas.” Como la *órgano político* garantiza, por medio del sueldo, la existencia del funcionario, convierte a éste en un ser diferente de los miembros del *dominio civil*. Además, afirma que *Hegel* construye “al poder gubernativo como algo opuesto a la sociedad civil y, en realidad, como un extremo dominante” sobre ella.

Esta es la única relación de identidad verdadera entre esas esferas en la monarquía. Sin embargo, el *poder gubernativo* se opone a la *sociedad civil* y la domina y ordena por medio del funcionario. También demuestra una oposición antagónica en esa identidad que *Hegel* establece entre las *esferas civil y política*. Ésta implica una antinomia entre *burocracia* y *sociedad civil* que no se puede resolver.

En el párrafo 295, *Hegel* afirma, por un lado, que los funcionarios se libran de los abusos contra el poder por medio de la jerarquía. Esto ya lo explicamos anteriormente. El *joven Marx* considera que la jerarquía en el Estado y en la burocracia es el abuso extremo contra la *sociedad civil*. Debemos enfatizar que para el joven filósofo, la esencia de la jerarquía (burocrática) es el misterio y el secreto, y que ella trata de abarcarlo todo. Pues bien, esa jerarquía sólo castiga al funcionario cuando peca (se opone) contra ella y lo protege cuando peca (se solaridiza) en nombre de ella.

Por otro lado, agrega *Hegel* en el mismo párrafo, que el medio para evitar el abuso que las autoridades pudieran cometer en las corporaciones y comunidades, éstas deben ser elegidas.

El *joven Marx* afirma que los controles desde arriba y desde abajo tienen una relación jerárquica y burocrática. Por lo que no existe una identidad, entre ellos, en las *esferas civil y política*. En el control que la *burocracia* ejerce desde abajo en las corporaciones, en la elección de sus representantes más importantes, se imponen los “privilegios” de éstos.

En décimo término, la *burocracia* con sus controles desde abajo (privilegios de las corporaciones) y desde arriba (jerarquía), no llega a resolver su conflicto con la *esfera civil*. Y no puede resolverlo, porque el *poder gubernativo* se desarrolla en una relación de dominación y de oposición extrema contra aquélla. Por lo tanto, esta institución no dispone de los mecanismos para protegerse de la arbitrariedad y abusos de la *burocracia* en contra de sus intereses y asuntos particulares.

La subjetividad (abusos, arbitrariedades) del funcionario no logra superarse porque la fuerza del mecanismo del espíritu y trabajos reales del burócrata se opone a la fuerza moral e intelectual del ciudadano. Ya que ese espíritu y mecanismo burocrático contrapesan la formación moral e intelectual del funcionario. La conciencia moral del funcionario es accidental y la conciencia burocrática es su ‘sustancia’ y subsistencia. “En el funcionario, el hombre debe proteger al funcionario contra sí mismo.” Así que la “formación moral e intelectual” de éste, aunque se haga costumbre, es una fuerza accidental frente a la fuerza del mecanismo y trabajo (costumbre) burocráticos. La objetividad del funcionario es generada por la ‘grandeza’ del poder estatal.

En conclusión, *Hegel* considera el *poder gubernativo* como un ‘funcionarismo’, “el Estado de los servidores del Estado”. Aquel poder es una *entidad estatal* dentro de sí (en su ser) que se sirve así mismo, y que siendo lo universal en y para sí mismo, crea conflictos sin resolver. Las únicas síntesis que logra *Hegel*, son el “examen” y el sueldo del funcionario.

En el párrafo 297, *Hegel* afirma que la clase media es la portadora de la inteligencia y la honestidad. El *joven Marx* acepta que en una organización política de ese “género” (monarquía prusiana), el “pueblo” aparezca como “clase media”. En esa organización, el *poder gubernativo* es el más difícil de desarrollar, porque pertenece “más” al “pueblo” que al *poder legislativo*, porque el gobierno de la *sociedad civil* exige concreción. Por lo tanto, aquél resulta el más difícil de explicar, porque tiene una relación más concreta y directa con la vida real del pueblo. Además, afirma, por un lado, que el *poder gubernativo* es un ente estatal cerrado en sí mismo. Es decir, plantea una contradicción antagónica entre éste y la *sociedad civil*, o, según la filosofía política burguesa, establece una oposición no resuelta y dominante de la *burocracia* sobre y contra la *institución civil*.

En este párrafo y en sus objeciones se presentan dos situaciones políticas de suma significación. La primera es la oposición antagónica entre las esferas civil y política de la *burguesía*. La segunda, es la posición dominante del Estado, del *poder gubernativo* y de la *burocracia* sobre la *sociedad civil*. El primero es una entidad particular que adquiere una oposición y dominio frente a las esferas particulares de la última. Y no es, en efecto, lo general en y para sí, sino que desarrolla

una apariencia y una relación arbitraria. Éstas se originan en la esencia del **poder estatal burgués**, que es una **institución particular-general** en apariencia, y que crea relaciones antagónicas con las otras instituciones particulares de la **sociedad civil**. De las consecuencias de esta crítica, el **joven Marx** descubre estas relaciones sociales y políticas contradictorias entre esas esferas.

### ESPECULACIÓN (IDEALISMO) Y CIENCIA (DIALÉCTICA) DEL PODER LEGISLATIVO

Anteriormente nos hemos referido al modo en que **Hegel** deduce y establece el “**vínculo necesario**” de las otras instituciones particulares de las **sociedad civil** con el **poder estatal**. Lo esencial de la **institución política moderna** es que tiene como base de su estructura y fundamento una unidad orgánica. En el movimiento dialéctico de la **familia**, la **sociedad civil** y el **Estado**, hemos proyectado esta explicación en dos perspectivas. Una se refiere al **discurso científico (dialéctico)** que explica la naturaleza real y la esencia de la **esfera política** en su forma y contenido concreto y empírico; y la otra, al **discurso “especulativo”** que traza una perspectiva idealista que subordina la perspectiva racional y real de la **entidad estatal**. Como ya hemos puntualizado los detalles y significados de esas perspectivas del **discurso hegeliano** en su explicación, justificación y fundamento de la **república moderna** y de la **monarquía constitucional** (prusiana), no vamos a repetir lo mismo. Sólo nos referiremos a los dos enfoques sobre el **poder legislativo** cuando tratemos aquellos detalles que hemos señalado y al modo de cómo el **joven Marx** los critica.

El **poder legislativo** es la tercera esfera política en que se divide la **institución política moderna (burguesa)** o desarrollada. A ese **órgano estatal** le competen las leyes, porque éstas exigen “**una posterior determinación**” y, también, aquellos asuntos internos que tienen un contenido general. El **poder legislativo** es una parte de la constitución que no determina de manera directa a la **entidad estatal**, sino que lo presupone. Sin embargo en aquél, la **constitución política** adquiere un desarrollo posterior de manera indirecta por el hecho de que perfecciona las leyes y por “**el carácter progresista de los asuntos generales de gobierno**” que le concierne. Por lo tanto, del mismo modo que los otros órganos estatales contienen la totalidad, en el **poder legislativo** se expresan los otros dos momentos particulares del **poder político**: el **monárquico** y el **gubernativo**. Señalemos que para **Hegel**, al **poder gubernativo** le concierne el **conocimiento concreto y global de la institución estatal**, porque tiene “**el conocimiento de las necesidades del poder político**” y la participación de la “**asamblea de los estamentos**”. Al **poder legislativo** le compete tratar aquellos asuntos de contenido y formas generales. Y por su desarrollo en el nivel orgánico, adquiere su determinación real en el vínculo con la totalidad del **órgano estatal**, por lo que expresa sus otros dos momentos esenciales.

**Lo característico del poder legislativo es lo universal en sus diversas determinaciones.** Uno de los aspectos esenciales de la **teoría del derecho y política hegeliana**, es que la **constitución legislativa reside fuera de la determinación directa de la esfera del Estado**. El proceso legislativo actúa de modo indirecto sobre el ser real y el desarrollo de esta **entidad**. Otro aspecto primordial, es que el movimiento constitucional se verifica de modo progresista en cuanto a las “**leyes y negocios generales del gobierno**”.

El **joven Marx** en la crítica al **parágrafo 298**, reconoce el carácter progresista de la teoría política de la constitución del Estado de Hegel, porque establece la “**oposición de las determinaciones**” en sus estructuras “**tal como existen en nuestros**” **instituciones políticas**. Pero, por otro lado, el **poder legislativo** está situado fuera de la determinación directa de la constitución de la **entidad estatal**. Esta “**observación**” no la hizo para los otros poderes (el soberano y el gubernativo). Además, crea un problema irresoluble al explicar el conjunto de la constitución y su existencia, ya que “**no puede presuponerla**” en su exposición filosófica. En ésta hay una contradicción sustancial entre el conjunto que se constituye y el hecho de presuponer su existencia. En su formación y existencia real, la constitución política no se hace sola, necesita de un **poder legislativo** que la forme.

También, expresa una **contradicción** entre la **actividad de hecho** y la **actividad legal** del **poder legislativo**. En esta contradicción no se puede presentar ninguna verdad en la relación entre el **Estado** y la **constitución política**. Y no puede explicar en esa relación, el carácter progresista (del **poder legislativo**) “**de los negocios generales del poder y la constitución del gobierno**”.

En la primera nota del **párrafo 298**, **Hegel** afirma que la **constitución** (política) es el fundamento, el “**terreno firme y sólido**” en que “**se asienta el poder legislativo**”. Éste presupone la constitución (política) y está situado fuera de ella, por lo tanto, no se hace de antemano, y si está presupuesta, ya “**es**”. Y cuando se modifica en el progreso general de las leyes y negocios de los asuntos **estatales**, entonces “**también**” se hace, o deviene. Pero el devenir que modifica la constitución es “**aparente**”. Es decir que por los cambios y modificaciones que sufre en su progreso, la **constitución** (política) es fenómeno y no un asunto sustancial.

En su primera objeción, el **joven Marx** afirma que en la **filosofía política de Hegel** de la **constitución** (política) se crea una **contradicción entre su apariencia y la realidad**. Cuando existe de “**acuerdo a la ley**”, ella es una ilusión que “**llega a ser**”. Y al devenir como progreso en que se modifica, “**llega a ser en realidad**”. Esta es su verdad. La contradicción consiste en que la apariencia, que es la realidad o verdad de la constitución, es su ser consciente; y su ser, es su ley inconsciente. Entonces no se puede manifestar una unidad entre lo que existe en una cosa y lo que no existe en la otra. Si el **entidad estatal** es la expresión más alta de la libertad, y ésta es la “**existencia de la razón consciente de sí, la naturaleza del Estado no debe estar regida por la ciega necesidad natural**”, sino por la ley (consciente) de la libertad. Pero la relación entre el ser y la apariencia de la **constitución** (política), no la expone así, sino al revés. Al presentar a la **institución estatal** como la más alta realización del **espíritu (ético)**, no lo hace por medio de la libertad, que es la razón consciente de sí, sino por la necesidad natural. En esta relación de la necesidad y la libertad hay una falla, ya que en las “**colisiones**” o conflictos entre la **libertad** y la **ley natural**, ésta es determinante.

En la segunda objeción señala que **Hegel** no presenta la transformación del interés general de manera consciente y como “**ley consciente**” de la **entidad política**, sino que vincula esta transformación por medio del “**azar**”. Esta conversión de lo particular en general se realiza en contra de la conciencia (de la razón o de la libertad). También falla al tratar de presentar la **esfera política** como la “**realización de la voluntad libre**”, puesto que para él, lo determinante es la **ley natural** y no la **libertad** (que es la razón consciente en y para sí).

La tercera objeción se refiere a la falta de una elección correcta de la transformación progresiva de la constitución (política). Además, las modificaciones son de carácter particular y no general. Y éstas, en efecto no implican cambios sustanciales. Las tres objeciones critican el movimiento progresivo de la constitución del **Estado** con relación al **poder legislativo** y concluye que para una **“constitución nueva siempre se necesitó una revolución formal”**.

En la parte final del **agregado del párrafo 298**, **Hegel** afirma que **‘la transformación de un estado (situación) de cosas’** se realiza en **‘apariencia de modo imperceptible y tranquila, o sea, sin violentar el proceso de esta transformación’**. Y al cabo de cierto tiempo se convierte en algo distinto **‘de lo que era antes’**.

En la objeción a este **fragmento final de dicho párrafo**, el **joven Marx** considera falso, desde el punto de vista histórico, el **planteamiento especulativo (idealista)** sobre la **‘categoría de la transición progresiva’**. Es decir, que hay una falsificación en la transición de la **constitución** (política) del **Estado** desde la perspectiva histórica. Al respecto, expresa el siguiente punto de vista filosófico. El mismo movimiento progresivo de esa **carta política** es su propio principio. De este modo la acción del hombre (el pueblo) al modificarla la realiza de modo consciente, sin violentar su carácter ilusorio y aparente. Y si el hombre (el pueblo) no fundamenta su acción modificadora en una acción consciente, violenta la esencia misma de la **constitución** (política) al ser determinada de manera inconsciente por la necesidad natural de la cosa. Su acción debe ser consciente, y este acto político, históricamente, está justificado. El sujeto de la **constitución** (política) es el pueblo, que es el fundamento de su movimiento histórico y progresivo.

Reflexionando sobre esta cuestión, se pregunta si la misma **constitución** (política) debe ser **“del dominio del poder legislativo”**. Su respuesta la expresa de tres maneras. La **esfera política** se puede considerar con un fundamento propio y diferente de la **civil**. Primero, como **formalismo del ente estatal**; segundo, como un **“dominio”** (institucional) separado e independiente de la **sociedad civil**; tercero, como la **constitución** (política) misma. La segunda respuesta se refiere a la cuestión que plantea si el **poder legislativo** tiene un origen diferente al del **poder gubernativo**. La primera respuesta a la pregunta se refiere al punto de vista de la **filosofía del derecho de Hegel de la institución estatal**, y a la crítica que el **joven Marx** hace al **poder soberano** y **gubernativo**. En la segunda, acepta tácitamente que el **poder legislativo** tiene un origen distinto al **poder gubernativo**. Señalemos que en su crítica de este órgano político, afirma que a pesar que este poder esté vinculado de manera real con la **sociedad civil**, en él se expresa su relación concreta del **Estado**. Además, en el desarrollo de esta tesis, sostiene que el **poder legislativo** es el que ha realizado **“las grandes revoluciones (políticas) orgánicas generales”**. **El poder legislativo no lucha o destruye la constitución, sino que destruye a aquéllas que han caducado**. De acuerdo a este principio, él es el verdadero representante del pueblo, porque expresa su voluntad genérica y no la particular. **El pueblo, como sujeto del poder legislativo, revoca la constitución que ha envejecido y que no responde a las nuevas necesidades y realidades por otra nueva que responda a ese cambio social y político**.

El **poder gubernativo** no ha hecho las grandes revoluciones, sino las **“pequeñas”** y **“retrogradas”**. Este poder se pone contra la constitución (política) misma, ya que lo particular se opone contra lo genérico en ella. Además, expresa la voluntad particular, subjetiva y mágica (el

misterio, la voluntad jerárquica de la burocracia). Si el pueblo es el sujeto de la **constitución** (política), tiene el pleno derecho de darse una **“nueva constitución”** cuando la que ha caducado ya no es la **“real expresión de la voluntad popular”**, y se ha convertido en una nueva **“ilusión”**.

En otra tesis, señala que el choque de la **constitución** (política) con el **poder legislativo** expresa un conflicto interno en su esfera, que se traduce en **“una contradicción”** que implica el concepto de ella misma. Además, sobre este conflicto afirma que la **“constitución no es más que un arreglo”** de las **esferas política y civil**; **“por lo tanto, es necesariamente en sí misma un compromiso entre poderes esencialmente heterogéneos.”**<sup>61</sup>

Esta teoría del derecho del **joven Marx** acerca de la **constitución política** contiene un profundo contenido filosófico. Y para él es un arreglo entre las **esferas política y civil**, y no que el primero determine la **constitución política** ni su esencia, ya que **el arreglo político se efectúa entre dos poderes heterogéneos**. No es difícil expresar el contenido de esta segunda parte. En efecto, son dos poderes heterogéneos, porque la entidad estatal es particular con respecto a la **sociedad civil**; y ésta, en cuanto que **institución real** y no política, **expresa la voluntad genérica del pueblo**. Son dos principios y instituciones dispares. Además, si ambas instituciones son heterogéneas, entonces no tiene lugar tal necesidad inmanente o interna en la relación de esas esferas.

En la parte introductoria de su crítica, refuta las categorías de **dependencia** y **subordinación** como formas y momentos de la **necesidad externa**, porque esta relación contradice la esencia de la **familia** y **sociedad civil** y constituye una relación forzosa (arbitraria) entre el **Estado**. En este arreglo, la ley (constitución) no expresa uno **“de esos poderes”**. El arreglo debe representar ambos poderes, y más aún cuando uno de ellos, la **sociedad civil**, en cuanto que **poder legislativo**, tiene **“el derecho de modificar a la constitución, esto es a la totalidad”**.

Sobre el concepto de **“constitución”** (política), afirma que si se la concibe como **“algo particular, es más correcto considerarla como una parte del todo”**, de las **entidades civil y política**. Y en tanto que arreglo con la **institución civil**, este acuerdo sería una parte de ella. El otro significado conceptual, es que se la puede considerar como una hipótesis si se la concibe como **“determinaciones generales de la voluntad racional”**. De este modo, ella es el credo político de un pueblo, en que más que **“voluntad”** es **“saber”**. Y lo más importante es que **“el poder legislativo no crea la ley, no hace más que descubrirla y formularla.”** Este hecho se trata de **“resolver”** por medio de la diferencia de la **asamblea constituyente** y la **asamblea constituida**.

En el **párrafo 299**, **Hegel** define el carácter y la determinación de los **‘objetos’** (principios, asuntos) del **poder legislativo**. Éstos se expresan en la relación de lo universal con lo particular e individual en cuanto a los derechos y deberes. Aquí se refiere al derecho privado de las comunidades y corporaciones y a las disposiciones generales e **‘indirectamente’** del conjunto de la constitución.

**El servicio o prestaciones (deberes) que el individuo concede al Estado se realiza por medio del dinero, que es el ‘valor general de las cosas’**. Por medio de este **valor universal** se establece con justicia las prestaciones particulares que el individuo debe dar al **ente estatal**.

También **reconoce y establece la naturaleza universal del dinero como el medio justo y equitativo de estipular la distribución de las prestaciones de los individuos, como servicio personal, a la institución política.**

En los “**Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844**”, el **joven Marx** acepta el valor positivo de esta relación de la **Economía Política** y la **filosofía del derecho de Hegel**.

En la **primera parte del agregado del párrafo 299** citado por el **joven Marx, Hegel** determina el objeto y función de los **poderes legislativo y gubernativo**. El primero trata los asuntos que tengan un **‘contenido completamente general’**, y el segundo realiza **‘lo que es particular y el modo de ejecución’**. La diferencia entre el carácter general de la ley y su aplicación particular y ejecución no reside sólo en su **determinación en sí** (o sea, en su estricto sentido abstracto). Las leyes deben estar determinadas del modo más extensivo, para que puedan aplicarse tal cual es a todas las situaciones particulares que le concierne. Sin embargo, existe el peligro de que en una determinación tan amplia (general y no universal), dependería de la materia empírica, lo que implicaría su alteración. La superación de este peligro se logra con la **‘unidad orgánica de los poderes del Estado’** que es la que **‘fija lo general’** de la **ley** y la que le confiere su **‘realidad determinada’** y su capacidad de ejecución. Por consiguiente, **es el espíritu** (lógico) **el que establece la unidad del poder estatal y hace real lo universal de éste**. Esta es la **especulación** (idealista y metafísica) de cómo **Hegel** explica esta racionalidad y realidad de la **esfera política**. Ya nos hemos referido anteriormente a este doble punto de vista de enfocar el mundo real en general, y la **institución política**, en particular, en la crítica del **joven filósofo**.

En su primera objeción, el **joven Marx** afirma que **Hegel** no expresa la **‘unidad orgánica’** del **Estado**, porque recurre a una **unidad imaginaria** que es **“una escapatoria mística y carente de sentido”**. También se refiere al carácter especulativo de fundar la unidad racional y real de esa **entidad** en un **‘espíritu’** extraño a esta realidad y que la mistifica. En esta posición, no puede construir la unidad verdadera de **institución política**. Primero porque sus diversos poderes tienen un **“principio diferente”**. Es decir, también poseen una realidad y esencia específica, concepto que utiliza el **joven Marx** con respecto a la **familia** y la **sociedad civil** en su unidad con el **órgano estatal**. Segundo, porque las esferas de ese **órgano** tienen una **“realidad firme” (específica)**. Por esta razón **Hegel** no desarrolla esas esferas como momentos reales y verdaderos de esa entidad política. Ni resuelve la colisión, la oposición real entre **“la constitución entera y el poder legislativo, y entre el poder legislativo y el poder gubernativo”**, o sea la **ley** y su ejecución.

En la **segunda parte del agregado al párrafo 299, Hegel explica por qué el dinero es el valor universal de la riqueza y el medio más justo y equitativo de distribuir las prestaciones**. También hace una comparación entre las **prestaciones que los individuos daban al Estado en la “República” de Platón** y de las **prestaciones de las monarquías feudales**. En esos dos mundos, las prestaciones no se realizaban por medio del valor universal del dinero como cosa, sino directamente por prestaciones particulares. Esto sería su carácter objetivo. Por otro lado, en el acto de la prestación personal que el individuo proporcionaba al **ente estatal** no se efectuaba por la voluntad particular de éste. O sea que el hombre no daba libremente su prestación esa **entidad**, ya que no lo hacía por **‘el principio de la libertad subjetiva’**. La relación de **prestación del dinero**, como **“cosa exterior”** de un **“valor universal”**, con la **libertad subjetiva** de la **voluntad particular**

**del individuo**, determina que el **Estado** no se valga de **prestaciones abstractas**, sino de un **valor viviente y efectivo**. Por lo que **‘el principio del Estado moderno quiere que todo lo que haga el individuo esté determinado por su voluntad’**. En este **agregado**, trata de vincular lo racional y lo real del principio de la **entidad estatal moderna (burguesa)**. Las prestaciones no deben ser meramente abstractas sin la mediación del individuo como persona libre. El **deber**, en este caso las prestaciones en dinero, **se funda en la norma moral de la libertad subjetiva del individuo como principio de su voluntad particular**. La única prestación personal que no se paga con dinero es el **‘servicio militar’**. En consecuencia, el individuo hace lo que quiere si paga la prestación. Esto indudablemente es el mundo de las particularidades de la **sociedad civil**.

Y en el **párrafo 300**, afirma que el **poder legislativo**, de igual modo que los otros dos poderes, contiene la totalidad como expresión del desarrollo de la unidad orgánica de la **esfera política**. Por un lado, contiene el **momento monárquico**, porque las decisiones supremas de aquél conciernen al **príncipe** y, por otro lado, contiene el elemento **gubernativo**, ya que éste le sirve de **‘momento’** y calidad **‘consultiva’**. Como habíamos expresado anteriormente, esta capacidad la tiene el **poder gubernativo** porque su posición de gobierno le permite vincularse directamente en los asuntos particulares y objetivos de la **sociedad civil**. También puede adquirir y disponer de un conocimiento concreto de ésta y del **‘poder político en particular’**. El elemento esencial del **poder legislativo** es el **‘elemento constituyente’**.

Para el **joven Marx, Hegel** concibe los **poderes monárquico y gubernativo** como si fueran **legislativos**, porque considera que el **poder legislativo** contiene la totalidad de la **unidad orgánica de la estructura del Estado**. Como en esta concepción dicha institución es la totalidad de la **constitución (política)** de la **institución política**, ya que es lo universal en y para sí, entonces aquellos poderes son los **“elementos del poder legislativo”** y lo determinante en la **constitución (política)** de aquella **institución**. Y es el **elemento constituyente** lo que se opone a lo **monárquico** y **gubernativo**.

## LA CONSTITUCIÓN BURGUESA: MISTICISMO POLÍTICO DE LA SOCIEDAD CIVIL

Para **Hegel (párrafo 301)** el **‘elemento constituyente’** es la **‘preocupación general’ que existe en y para sí** y expresa el **‘momento de la libertad formal subjetiva’** (libertad de la voluntad particular del individuo), **‘la conciencia pública’** que existe y adquiere la forma de la **‘generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de muchos’** del mundo de las particularidades (de la esfera civil).

La primera objeción del **joven Marx** a este punto de vista, señala que **Hegel** presenta el **‘espíritu’** en la forma de **‘generalidad empírica’** de un modo despreciativo y no en su verdadero rango. Además desprecia lo formal del espíritu cuando éste adquiere, en la **‘generalidad empírica’** de los **“muchos”** (individuos), **“una figura empírica real”**. En ese planteamiento se encuentra **“el misterio del misticismo”** de su filosofía del derecho. La conciencia pública como **‘generalidad empírica’** se expresa del mismo modo que la **‘jeraquía del saber’** en tanto que **burocracia**.

Anteriormente señalamos que la concepción de **Hegel** sobre la **burocracia**, el **joven Marx** la considera **mística**, carente de crítica y como expresión de la conciencia pública. Indicamos que para

el filósofo la *burocracia se refiere a la conciencia del Estado*. Y ambas denotan una “*abstracción fantástica*”, ya que la *existencia mística* se toma en existencia real. En la relación de la *burocracia* (conciencia del Estado) con la *generalidad empírica* (conciencia pública), la primera la “*sustituye*” por un espíritu o “*ser extraño*”, y la segunda la presenta como una forma del fenómeno (la opinión del pueblo). La *burocracia* es el *elemento “ideal”*; y la *conciencia pública*, el *elemento empírico*, que no pertenece a la *interioridad del espíritu* (ético) de la *entidad estatal*.

La segunda objeción expresa que el *espíritu* (ético), al convertirse en conciencia para sí y transformarse en ‘*generalidad empírica*’, se subjetiva. Esta subjetividad consiste en que la conciencia pública, en cuanto que es ‘*preocupación general*’, se hace autónoma de por sí y se independiza de los sujetos reales (individuos, familia, sociedad civil). Y en este nivel, la ‘*preocupación general*’ se convierte en un “*momento del proceso vital*” de la *conciencia* o *espíritu público*, y como momento necesita objetivarse en los sujetos reales. Éstos se convierten en predicados, y la preocupación general de los sujetos reales se transforma en sujeto de éstos. *En este vínculo se genera la inversión mística de la relación sujeto→predicado en el nivel ontológico*.

La tercera objeción consiste en que *Hegel* separa *la sustancia de la forma*, la “*existencia formal*” de la *existencia sustancial*. La unión que establece entre las dos la efectúa de manera exterior (y no interior). La *existencia sustancial* es lo ‘*en sí*’ de la conciencia que como tal, existe en el *dominio político*, y no tiene ningún contenido empírico. (Recordemos que lo sustancial se refiere a la idealidad del espíritu que en el movimiento del ‘concepto’ adopta la forma de lo objetivo y subjetivo). La *conciencia estatal* no se expresa como preocupación general, ya que esta es materia general de la *sociedad civil*. Esa *conciencia* o *espíritu* (ético) al devenir en *conciencia pública*, y también en ‘*existencia empírica*’, adquiere un carácter “*formal*”. En su condición de ‘*existencia empírica*’ (de la *conciencia pública*) se aparta de la *existencia sustancial*. Entonces *Hegel* une estas dos existencias, la *política* y la *civil*, de *modo exterior*. La conciencia de la *esfera civil*, la ‘*existencia empírica*’, es puramente *simbólica*. En esta relación, lo ‘*en sí*’ de la conciencia, como *espíritu ético*, no está unido de modo necesario con el ‘*para sí*’ de esa conciencia de la existencia empírica. La *conciencia del Estado* se hace ‘*para sí*’ en la *existencia empírica de la conciencia civil como ‘preocupación general*’. En este planteamiento, no presenta a la ‘*preocupación general*’ como algo realmente general en su “*existencia en sí*” (conciencia del ente político). Y la preocupación general empírica la presenta como formal, sin contenido real.

En la relación de la *existencia sustancial* con la *formal*, “*separa el contenido de la forma*”, “*el ser en sí del ser para sí... y agrega exteriormente a este último como a un momento formal*”. Es decir, no expone una *conexión interna y necesaria entre el contenido y la forma*, entre lo *en sí y lo para sí* de la conciencia en la relación las *esferas política y civil*. En la relación de esas categorías, expone un sólo contenido de manera acabada en que éste adquiere diversas formas. Entonces, la *conciencia pública* que es real, “*no tiene como contenido al verdadero contenido*”. Es decir, que la relación recíproca de esas categorías, no es real ni verdadera. La preocupación general no la expresa como la preocupación real del pueblo, la formula sin la intervención de éste. Por consiguiente, la preocupación general del pueblo, la *conciencia pública*, es una “*ilusión*”. Además, tanto en la *filosofía del derecho de Hegel* como en las instituciones políticas modernas el argumento de la *preocupación general* en la “*conciencia práctica*” es una ‘*tautología*’, en que el

*elemento constituyente* adquiere una *existencia ilusoria* cuando presenta los “*asuntos estatales*” como “*asuntos del pueblo*”. *Y es una ilusión que la preocupación general* (del pueblo) *sea un real y verdadero asunto de esa entidad*.

Por lo tanto, la tesis del “*elemento constituyente*” es la *ilusión política de la sociedad civil*. Porque como hemos visto, la ‘*preocupación general*’ o para mejor decir la *conciencia pública* (como conciencia de los intereses y necesidades de los asuntos generales de la *esfera civil*), en efecto, no constituye la conciencia de los intereses y necesidades de los asuntos de la *esfera política*. Por consiguiente, *el elemento constituyente del pueblo en esta esfera es una mera ilusión*. El término *ilusión* es exacto, ya que el *joven Marx* no utiliza el término *apariencia*.

[Para nuestro juicio crítico, estos análisis y críticas del *joven Marx* de la *filosofía política y del derecho de Hegel*, en que éste intenta vincular de modo racional la *entidad civil* con la *estatal*, crearon el umbral de la formulación de las *premisas del materialismo histórico*. Además demuestra que la *institución política moderna* (burguesa), en general, y la monárquica, en particular, no relacionan de modo necesario y esencial las determinaciones particulares y generales del *dominio civil*. Tal vínculo es una *ilusión* (metafísica) y no una necesidad real. Y según se expresa en la parte introductoria, el vínculo que el *joven Marx* reconoce en la explicación de *Hegel*, es el de la necesidad externa, pero como dependencia y subordinación. Relación ésta que niega y es extraña a la esencia específica de las *esferas civil y familiar*].

En la tercera objeción señala que *Hegel* no expresa la relación real entre la *libertad subjetiva* y la *objetiva*. La primera es “*formal*” (sin un contenido real y no como sujeto real de la libertad), y como tal, la *libertad subjetiva no es realmente la realización de la libertad objetiva*. Esta *explicación especulativa* define a la *libertad real* de modo místico porque la considera como formal y carente de un contenido real.

Como resultado de esta crítica, el *joven Marx* afirma que la *filosofía del derecho* de ese *filósofo* es un “*misticismo abstracto*” porque en su *planteamiento especulativo*, separa lo ‘*en sí*’ (la sustancia de la conciencia como existencia en sí en la institución política) del ‘*para sí*’ (como existencia empírica y real de la conciencia pública), separa la *sustancia* de lo que es el *sujeto real* (que es lo civil). La *conciencia pública* es la *existencia de la generalidad empírica*, y la *sustancia* es el *contenido real, esencial* del sujeto. Además, confirma esta tesis al afirmar que el elemento constituyente, elemento de lo *civil* en la *constitución del ente político*, *Hegel* lo presenta como lo formal (y que en el fondo es “*ilusorio*”), concibe a este elemento del pueblo como insignificante y no como un ‘*complemento sustancial*’ en la *esfera política*. Esa *constitucionalidad representativa* de lo *civil* es insignificante. En la *institución política moderna* (burguesa), no obstante que su unión con la *sociedad civil* sea necesaria, la *representatividad* de ésta en aquél también es “*insignificante*”. Además, el “*elemento constituyente no es un complemento sustancial*” dentro de la estructura y unidad orgánica *estatal*, ya que no expresa un vínculo sustancial entre aquellas esferas. Por lo tanto, el saber y voluntad del ‘*elemento constituyente*’ no tienen fuerza decisiva en *la voluntad y saber del Estado*, porque son ilusorios.

En la *primera parte del agregado al parágrafo 301*, *Hegel* afirma que la “*conciencia común*” no comprende (como saber interior) la esencia de la colaboración de los *estamentos sociales* con

el **Estado**. Y considera el saber de éste como esencial en lo que sabe y quiere (determinación de la voluntad) sobre los asuntos particulares de la **sociedad civil**. La comprensión de esa colaboración pertenece a la **inteligencia** (especulativa) que es propiedad de la **entidad estatal**, ya que ésta posee un '**conocimiento profundo**' que no es propio del **entendimiento del pueblo**. Aquella inteligencia la tienen los '**funcionarios**', porque conocen la naturaleza de las instituciones y de sus necesidades. De este modo, pueden realizar el bien en la **sociedad civil** sin el concurso de los **estamentos sociales** y hacer el bien en la '**asamblea**' de los **estamentos**.

Y en la **segunda parte de dicho agregado**, sostiene que el punto de vista de la conciencia común (del pueblo) que considera la '**buena voluntad**' de los **estamentos** (de hacer el bien general y '**suponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena**' en la **dirección del gobierno**) es incorrecta y falsa. La finalidad política de los estamentos tiene su origen en la '**singularidad del punto de vista privado y del interés particular**', y pueden usar su influencia para debilitar el interés general que es el fin del **poder estatal**.

En su **primera objeción**, el **joven Marx** refuta la afirmación de **Hegel** de que los **estamentos sociales** no tengan importancia significativa en la **dirección y ciencia administrativa de la institución política**. Además, presenta como "**superfluos y sospechosos**" el saber y la voluntad de aquéllos, y señala la exclusiva necesidad de los **funcionarios** en hacer el bien general, sin necesidad de los **estamentos**, ya que éstos tienen como fuente de su saber y voluntad el interés privado y particular que se contraponen al general. Este argumento muestra una oposición entre la forma y el contenido, en que la **preocupación general** de la **entidad civil** es el **interés privado**; y la de la **política**, es el **interés general**.

De la relación de la **preocupación general** de las **esferas civil y política**, el **joven Marx** sostiene la tesis de que en las **instituciones políticas modernas** (burguesas) y en la **filosofía de política de Hegel**, la realidad consciente y verdadera de los asuntos generales de la **sociedad civil** sólo es formal. Es decir, que la **preocupación general del pueblo que expresa lo real, el Estado moderno burgués** lo convierte en un formalismo. En tal **institución no existe el vínculo verdadero entre lo formal de la preocupación general y el contenido real del mismo**. **Hegel** contradice su principio filosófico de '**que lo racional sea real**', porque lo que trata de demostrar es lo contrario, una naturaleza irracional que no le proporciona a la forma un verdadero contenido, "**que en todas partes es lo contrario de lo que expresa, y expresa lo contrario de lo que ella es...**" Además **contradice su principio filosófico** de que "**todo lo racional es real y todo lo real es racional**", y a lo largo de la exposición de su **filosofía del derecho**, incurre en graves contradicciones.

Esta imputación que el **joven Marx** le hace a **Hegel** ya se ha expresado en la mistificación del mundo objetivo y de sus determinaciones empíricas (reales), y en la inversión de la **relación sujeto→predicado, tanto en lo ontológico como en lo epistemológico**. También en la relación de la forma y el contenido del objeto real, en especial, en la relación de las **esferas civil y política**. Y **en su exposición especulativa en que presenta lo irracional como racional y lo irreal e ilusorio como lo real, y no expresa la naturaleza, el ser y la esencia de la cosa tales como son y en su verdadera relación con el pensamiento**.

La objeción más importante que el **joven Marx** hace a este **discurso especulativo**, es que **Hegel** presenta la naturaleza del **Estado moderno (burgués)** como la **institución política perfecta**. Para llegar a esta conclusión, este argumento contradice la unidad de lo real y lo racional, violando este **postulado** (filosófico). Además no toma en consideración la **forma real** que el **interés general** adquiere en la **sociedad civil**. En la **especulación hegeliana** esta forma se torna aparente e ilusoria, porque afirma que ese **interés general** tiene como objeto y fuente el **interés privado**. Y que solo en el **ente estatal**, la forma del **interés general (preocupación general)** se hace real. Entonces presenta la forma real del interés general de la **esfera civil** como aparente, irreal e ilusoria; y la **política**, como la verdaderamente real. **La manipulación especulativa de las categorías lógicas y dialécticas en la interpretación filosófica de esas esferas lo induce a invertir lo real y racional en lo aparente e irracional**.

Como resultado de este análisis crítico, considera que la **entidad política moderna (burguesa)** no expresa de modo necesario su relación con la **civil**. Además refuta de modo significativo el **argumento especulativo de Hegel** que trata de demostrar la necesidad tanto interna como externa del vínculo de esas esferas, y de concebir el **ente estatal** como la **realización ética (real y racional)** de la **sociedad civil**. Esta crítica no sólo apunta al objeto mismo, sino también a las categorías, al modo de interpretación idealista en general y, en especial, a la '**filosofía del derecho de Hegel**'. Además, analiza de modo detallado las implicaciones de esos enfoques e ideas metafísicas.

El punto focal de la conclusión del **joven Marx**, sobre la **institución política moderna (burguesa)** no es la expresión '**real**' y '**racional**' de la **institución civil** (punto de vista hegeliano y de los filósofos burgueses), sino del análisis del '**elemento constituyente**' en el **poder legislativo** y en la **constitución (política) del órgano estatal**. El **elemento constitucional** (como "**el saber y la voluntad**" del pueblo) es superfluo y sospechoso, es aparente e irreal para la **ideología del Estado moderno** y la **filosofía de Hegel**. Este filósofo lo presenta como un "**lujo**" por "**amor a la lógica**" y aplica la misma inversión del sujeto y predicado (en el nivel ontológico) en el **elemento constituyente**. Es el mismo procedimiento que el **joven Marx** le ha criticado a **Hegel** de invertir especulativamente la cosa real y la idea de ésta, en que convierte la **relación de sujeto→predicado en el nivel epistemológico** como una **relación ontológica**. La **idea** (lógica) se convierte en la sustancia y sujeto real de la cosa real y ésta, en predicado, en una **determinación lógica** (dialéctica idealista) de esa **idea** que ha adquirido **existencia ontológica** independiente de la cosa real. De este modo, ésta es su realización. En esta **relación lógica** (metafísica), la **realidad objetiva** es un producto de la **idea** (lógica), y no que ésta sea un resultado de aquélla, en que **el sujeto real es fruto de la lógica** (dialéctica idealista) **y no la lógica fruto de la realidad**.

El asunto se refiere a la **preocupación general** que en la **sociedad civil** adquiere existencia como '**generalidad empírica**' en tanto que se realiza como '**ser para sí del asunto general**', pero no de modo real, sino especulativo (la inversión mística de la relación del sujeto y el predicado).

En la **segunda objeción**, el **joven Marx** expresa que el **poder gubernativo** es el ser para sí del asunto (interés) general porque quiere lo general y lo conoce. Además, "**surge del pueblo y es una pluralidad empírica**". Pero el punto importante de esta **objeción** es que las '**clases**' (sociales) son el '**ser en sí**' del interés particular y el **poder gubernativo** el '**ser para sí**' del asunto general. De este modo éste adquiere "**claridad y determinación, ...ejecución y autonomía**".

En este análisis, el **planteamiento ontológico** y el **discurso especulativo** se muestran en la relación de la **cosa real** y la **idea** (lógica), del sujeto y predicado. El **movimiento de lo abstracto** hacia la **existencia empírica** (real) implica que de algún modo la **idea** (lógica) adquiere la forma de lo universal. En esta **transición ontológica, el mundo real, como ser particular, se convierte en un ente ilusorio**. Además, señala que en este **movimiento dialéctico idealista** existe una “**oposición**” (metafísica) entre la forma y el contenido. También analiza la relación de la forma y el contenido de lo universal en su **carácter ontológico**. La relación universal entre las **esferas política y civil** no es real ni racional, es una mera apariencia. Concluye, que **Hegel** niega que el “**asunto general**” de las **manifestaciones empíricas** pertenezca a la **esfera civil**, aunque la realicen los individuos. Y **que el movimiento de lo abstracto a lo concreto es una relación ontológica y no epistemológica**.

Aunque la demostración en las ciencias se realice en la **relación abstracta→concreta** y se considere como “**la idealidad pura de una esfera real**”, ello no implica que esa relación sea ontológica como en la **especulación hegeliana**.

Sin embargo, **en la transición de la idea a la existencia empírica** (real), en que la universalidad en su forma (dialéctica idealista) deviene en ‘**universalidad como contenido**’, se expresa una diferencia. Los **términos epistemológicos de la relación real se invierten en el tránsito ontológico, y la “idealidad” se convierte en momentos y tránsitos de la realidad**, en la explicación del vínculo de las **esferas política y civil**.

Aunque e **joven Marx** no precisa los términos de las categorías filosóficas en su punto de vista, el movimiento real del universal debe ir del contenido a la forma, en términos generales. Y en término específico, el tránsito del **universal concreto** (que es la **sociedad**) debe ir al **universal abstracto** del **ente estatal**. La **inversión hegeliana** consiste en que lo real se convierte **idea** y ésta se hace real, y que la sustancia y el sujeto real es la **idea** (lógica) en esta **relación ontológica de sujeto→predicado**.

La crítica del joven filósofo **refuta esta inversión metafísica en que lo epistemológico, como la idealidad pura y abstracta, se trueca en una cosa, en sustancia o movimiento ontológico**. La universalidad como contenido es el asunto general de la voluntad popular consciente de sí misma, y el **órgano estatal** es la expresión formal de aquélla. Pero **Hegel** invierte especulativamente el movimiento del contenido real, que es la generalidad empírica de la **institución civil**, hacia la forma, que es el fin general en la **institución política**.

En la **tercera objeción** afirma que **Hegel** establece una aparente relación en el contenido y la forma cuando aplica la **categoría de universalidad** en en el vínculo de las **entidades civil y política**. Y también en el modo en que la expresa en el **Estado moderno** creado por la **burguesía**. Es en esta institución en que lo universal, como **fin inmanente (necesidad interna)** y **necesidad externa**, adquiere existencia como **fin e interés general en y para sí**. Así es como se apropia de la forma real del asunto general del pueblo en un simple asunto general del **ente estatal**. Sin embargo, expresa que **Hegel** tiene razón, ya que la forma (sin el contenido real) es un mero “**asunto general**”. Pero en el fondo del **discurso hegeliano**, la pura generalidad transita a cualquier particular

independiente del ser y de las diferencias específicas. Por lo tanto, en el **Estado moderno (burgués)** el contenido real se adapta a cualquier forma de manera aparente.

En la **cuarta objeción** (que la consideramos que es un profundo avance de su crítica y sus ideas filosóficas), afirma que el **ente estatal** no es la realización verdadera de la **institución civil** ni del **pueblo**. Esta crítica esta dirigida a su naturaleza constitucional como expresión política de ésta. El **Estado constitucional burgués falsea el elemento constitucional, porque contiene y expresa de modo aparente el fin general del pueblo**. La afirmación contraria es una mentira. Si aquél se apropia del asunto general del **pueblo** de una manera “**simplemente**” formal, esta forma sin el contenido real de los intereses privados y particulares, resulta ser una apariencia al lado de la **sociedad**. O sea que esta apropiación del asunto general (como existencia empírica de la generalidad), se ejecuta desde el exterior de ésta y se impone de modo arbitrario sobre ella. Tampoco se produce la transición real del contenido a la forma, ni de la **forma empírica** de la **sociedad** hacia el **fin general**, en sí y para sí, de la **entidad estatal**. Ambas transiciones se efectúan de manera especulativa, en que la realidad se adapta a la **idea** y su **lógica** (dialéctica idealista). Lo político realiza el asunto general de lo **civil** de modo formalista, sin el contenido ni su verdadera forma real. El **fin general** es una “**formalidad**” (política) “**de la vida popular, en una ceremonia**”, y lo mismo su interés. Que en lo constitucional el **Estado moderno burgués** exprese el “**interés del pueblo**” o que el “**pueblo**” sea su interés, es una **falsedad**, una **mentira filosófica** (del derecho).

El **joven Marx** demuestra esta mentira, al señalar que el **asunto general** y el **elemento constituyente**, en el **poder legislativo**, son una **apariciencia**, una **ilusión**, algo **simbólico**, ya que los “**funcionarios**” pueden realizar el bien y el fin general sin el concurso del elemento constituyente de la **sociedad**. La **órgano estatal**, como representación en el **poder legislativo** de lo general, “**es mucho más cosa del saber que de la voluntad**”. En la filosofía del derecho, **Hegel** fundamenta su **realidad más en el saber** (como la **realización del espíritu que quiere y sabe éticamente**) que en la **voluntad** (como la **fuerza real de su propia determinación**).

Y como expresión de “**su saber**” de lo universal, el **joven Marx** lo denomina “**la fuerza metafísica del Estado**”. Además, **la fuerza gubernamental que es la mentira de la relación concreta y particular de las esferas política y civil, Hegel la transforma en verdad**. Para el joven filósofo, esa **fuerza “era el asiento más adecuado de la ilusión general y metafísica”** de ese **ente político**.<sup>62</sup> Y ella reside en el saber de lo universal del fin y existencia de éste.

La **tesis de Hegel** de que existe un interés recíproco entre esa **entidad** y el **pueblo**, es la “**ilusión**”, “**la metafísica**” de su filosofía del derecho y política. En la **especulación lógica** (dialéctica idealista), la unidad interna de las **instituciones política y civil** es una **metafísica** y una “**ilusión general**”, que intenta concebir esa unidad interna como absoluta e indisoluble. Señalemos que **Hegel** considera que la **sociedad sin el Estado es una masa social informe, caótica, imposible de existir por sí misma**. Pero el **joven Marx** expresa que esa pretendida unidad indisoluble de su forma moderna, es una ilusión, una apariencia.

Para **Hegel**, la **institución política moderna (burguesa)** es la realización del “**espíritu ético**” que surge de las “**esferas finitas**” de la “**familia de la sociedad**”. Como se ha mostrado a lo largo

de este ensayo e investigación, en una de sus aristas, sobre el enfoque crítico del *joven Marx*, aquél *plantea* la transición de la *esfera civil* a la *estatal* desde dos perspectivas. La primera implica la *transición real y racional*, y la otra se refiere al modo “*especulativo*” de esa transición que *subordina el proceso real e invierte la relación ontológica de sujeto y predicado*. Con relación al *poder soberano* o del *príncipe*, el *joven Marx* señala la mistificación de la transición de la *idea* (espíritu ético como individualidad) hacia una *existencia empírica*, en la *persona del monarca*. Y el mismo *Hegel* afirma que esa transición es similar al *argumento ontológico*.

Otro aspecto que señala el *joven filósofo*, es sobre la doble identidad o el *dualismo de la soberanía* del *Estado* y que *Hegel* no resuelve, e incluso mistifica y subordina la sustancia real de la soberanía en la sustancia mística de la *idea* (lógica) con relación a la soberanía. También afirma que el *poder gubernativo* pertenece más a la *esfera civil* que a la *política*, pero ambas *entidades* constituyen una forma particular de la *civil*.

En el *Estado moderno burgués* (según la filosofía especulativa del derecho) el *poder gubernativo* es un *formalismo* de éste, ya que no contiene la esencia real de la *sociedad*. La *burocracia* es la forma particular y viviente de ese *formalismo* porque no existe una unidad interna y real entre estas *esferas política y civil*. En el *poder legislativo*, el *elemento constituyente* del *pueblo* es una *ilusión*, una *apariencia*.

En la crítica del argumento especulativo concluye, que ese tipo de *ente estatal* es *metafísico* porque su forma no subordina de un modo concreto la realidad efectiva de sociedad. El vínculo con esas esferas es la “*fuerza metafísica*” de esa “*ilusión general*”. Esa “*fuerza*”, al expresar de modo aparente el “*fin inmanente*” de los intereses y necesidades generales de la *sociedad*, determina que en la *esfera política* no adquiera realidad y esencia independiente.

En la *tercera parte del agregado del párrafo 301*, *Hegel* afirma que la garantía que existe en las clases sociales no se encuentra en su *conciencia social (entendimiento particular)*, sino en la *conciencia (entendimiento general)* de los diputados y funcionarios, porque éstos tienen una ‘*intuición concreta*’ de las ‘*necesidades más urgentes*’ (o esenciales) y de los defectos (limitaciones) de la *sociedad civil*. Esta garantía también reside en la ‘*censura pública*’, que puntualiza y se orienta hacia una ‘*mayor penetración*’ de los asuntos (generales) de la *sociedad* y también obliga a los ‘*miembros de las clases*’ (sociales). Junto a la garantía de éstas, están las otras *instituciones políticas* que aseguran el ‘*bienestar público*’ y la ‘*libertad racional*’, aunque en algunas de ellas, esta protección tiene ‘*mayor grado*’ como la ‘*soberanía del monarca*’, etc. Las ‘*clases*’ (sociales) se definen (o tienen su existencia y ser como tal) como ‘*momento subjetivo de la libertad general*’ en ‘*referencia al Estado*’. Pero ese ‘*momento*’ es la ‘*idea desarrollada hasta la totalidad*’, como ‘*necesidad interna*’ de ella. *Las clases sociales constituyen el momento subjetivo de la libertad que la idea* (lógica) *desarrolla en su propia idealidad, como necesidad interna*. Esto es lo *especulativo* (dialéctica idealista). *Lo real y racional de la definición de las clases sociales es que éstas adquieren su existencia en relación al ente estatal, o sólo en éste se asienta su existencia*. Este es el *fundamento metafísico* de la *libertad pública*.

En la objeción a este fragmento, el *joven Marx* señala una contradicción entre las instituciones de las *clases sociales* y las *políticas*. La “*contradicción*” consiste en que aquéllas que realmente

constituyen la garantía de la libertad pública, en el *argumento hegelino* no son lo esencial. Porque al ubicar la garantía en las *instituciones del poder estatal*, la libertad de la *sociedad*, en su propia esfera, no se manifiesta verdaderamente como lo que debe ser. Y al tratar de coordinar las instituciones de esas esferas, las contradice en su “*ser*”.

La *segunda objeción* se refiere a la definición sobre las “*clases*” (sociales). *Hegel* afirma que éstas sólo tienen su existencia y ser en relación al *órgano político*. Es decir, que no tienen su existencia en y para sí dentro de la esfera de la *sociedad*, sino en su vínculo con aquél. En la parte introductoria de su crítica, considera esta definición de *Hegel* sobre el *ser* de la *familia* y de la *sociedad* como un “*misterio*” (metafísico). Del mismo modo concibe el ser y la existencia de la *burocracia*. Y así como hace de los *burócratas* “*delegados*” (estatales) *ante la sociedad civil*”, expresa que las *clases sociales* son “*los delegados de la sociedad civil ante el Estado*”. También señala que esa mutua relación establece “*compromisos entre dos voluntades opuestas*”. Afirma el *joven Marx* que el punto primordial de la *especulación hegeliana*, es que crea una oposición entre las *esferas civil y política* según las “*voluntades opuestas*”. Además refuta la tesis de que entre las *clases* (sociales) y el *ente estatal* no existe una relación ‘*esencialmente hostil*’ o que ‘*el gobierno no es un partido al cual se le opone otro partido*’. Esta relación es esencialmente hostil, y en ella *el gobierno es un partido en pugna con otros*.

Esta observación es muy significativa, ya que muestra que la *institución política* (de la burguesía) mantiene, por un lado, una oposición hostil ante las *clases (sociales)* y, por el otro, el *poder gubernativo es un gobierno de partido*. También afirma que la ‘*donación*’ (*impuesto*) que las *clases* (sociales) dan al *Estado* son donaciones (acuerdos) para el interés de ambas partes. Este punto de vista lo sostiene la “*opinión general*”. Sin embargo, el *joven Marx* acepta la afirmación de *Hegel* según la cual el pueblo participa en la *institución estatal* por medio de las *clases (sociales)*, y que aquélla entra por medio de ellas en la “*conciencia subjetiva del pueblo, ... como algo externo*.”

En el *párrafo 302*, *Hegel* sostiene que las *clases* (sociales) sirven de órgano mediador entre el gobierno y el pueblo. Ellas poseen la doble mentalidad de tener, por un lado, los *intereses de las entidades políticas* y, por otro lado, los *intereses privados y particulares de la sociedad*. Además, su vínculo con el *poder gubernativo* permite al *poder soberano* (el príncipe) no aislarse, y al pueblo a no ser una *multitud y masa inorgánica* y formar en el *pueblo* una entidad compacta ‘*frente al estado orgánico*’.

El punto significativo de este *párrafo* se refiere al papel y función de las *clases* (sociales) como el “*órgano mediador*” entre las *esferas civil y política* y viceversa. Sin embargo, el *joven Marx* señala que *Hegel no explica ni resuelve la transición de la entidad estatal hacia la sociedad por mediación de las clases* (sociales). Además expresa que ellas “*son la contradicción planteada del Estado y la sociedad civil en el Estado*.” Es decir, que dentro de éste, las *clases (sociales)* ponen en contradicción a aquél con la *institución civil*. También trata de identificar los dos ‘*sentidos y mentalidades opuestas*’ en la conciencia de las *clases* (sociales), pero la transición se expresa de modo “*particular*”. En consecuencia, *no resuelve la relación contradictoria de lo político y lo civil* por medio de las *clases (sociales)*. Y sólo afirma que éstas asumen el papel de ser simbólicas ante el *ente estatal*.

En la **otra objeción** expresa que la conciencia política de las **clases** (sociales) constituye un pensamiento y '**voluntad inorgánicas**' frente al **ente estatal**. Y el **entendimiento de la multitud**, que sólo adquiere a través de éste un '**querer**' y pensar '**orgánico**', no se mueve por sí mismo, por lo que aquél **monopoliza el entendimiento y el querer de la sociedad**.

Además afirma que **Hegel** anula toda oposición del **interés particular** frente al **Estado** y que el pensamiento de éste no representa al '**pensamiento real general orgánico de la multitud y de la masa**'. Las **clases** (sociales) no son órganos mediadores orgánicos que expresen los **intereses generales y reales** de la **esfera civil ante el poder político**. Y sirven sólo de medio para arreglar "**sus cuentas**" (acuerdos y conflictos con los órganos de gobierno). **La multitud cree objetivarse y realizarse en las clases** (sociales).

Los ideólogos que justifican la **institución política moderna** (burguesa) y las **tesis políticas de la filosofía derecho de Hegel** tienen la convicción de que las "**clases**" (sociales) se vinculan de modo orgánico con aquélla, organizando los diversos intereses particulares de la **sociedad** (en una necesidad interna). La unidad orgánica de ellas con ese ente separa los intereses particulares de la **esfera civil**.

El **joven Marx** afirma que en este argumento, cuyo objeto es la apariencia, no se presenta tal vínculo orgánico en que las **clases (sociales)** unan a las **esferas civil y política**, ni que dicha relación sea general (universal). En el **Estado moderno burgués**, las **clases** (sociales) no expresan el vínculo orgánico con la **sociedad**. Respecto a aquél, ellas cumplen un doble papel. Por un lado, evitan que las esferas particulares se aparten, pero en interés (transigiendo) del **órgano estatal** y, por otro lado, separan los **intereses políticos** de la **sociedad** y hacen de "**este aislamiento**" un "**acto político**". Convierten el aislamiento de los **intereses privados** y **crean la ilusión de convertir el interés particular aislado en el "rango de interés general"**. La **especulación metafísica trata de establecer un vínculo orgánico de las esferas civil y política por medio de las clases** (sociales).

En la **tercera objeción**, el **joven Marx** señala que en "**las 'clases' convergen todas las contradicciones de la organización moderna del Estado**", y en esta organización se expresan todas las **contradicciones estatales**, porque **ellas son el órgano mediador de las esferas política y civil**.

La **cuarta objeción** se refiere a la esencia del **poder legislativo**. **Hegel**, en el **parágrafo** criticado, lo define como la esfera particular que contiene la '**totalidad**' del **órgano político**. El **joven Marx** sostiene que no existe tal totalidad sino una **idealidad**. O sea, que ese **poder** está constituido por dos principios opuestos que sustancialmente son heterogéneos. Dentro de él, las **clases** (sociales) responden, por un lado, a una representación en "**miniature**" (insignificante, simbólica) de la **sociedad** y, por otro lado, como representación del gobierno a una representación "**amplificada**" (mayoritaria significativa y determinante) de la **entidad estatal** frente al **pueblo**.

Esta crítica devino hacia una perspectiva filosófica nueva con el descubrimiento de ciertos elementos esenciales de la **institución política moderna (burguesa)** y de los defectos de la **filosofía del derecho de Hegel** en especial, y del **idealismo y la metafísica** en general. También

señala que "**las clases** (sociales) **representan el Estado en una sociedad**" que no lo es, y en que éste "**es una simple representación**." Y no constituyen, como pretende **Hegel**, de que ellas, como totalidad, sean una **sociedad** que es tal. Esta **sociedad de clases**, en efecto, no es un **ente estatal** porque no existe una relación sustancial por medio de las **clases (sociales)** de las **esferas civil y política**. Esta última es una "**representación**" y no la realización del '**espíritu ético**' de la **sociedad** como pretende afirmar **Hegel** por medio de una '**necesidad interna**' (de la idea objetiva). Si el **poder legislativo** expresara la totalidad de la **sociedad** (las clases sociales) dentro del **órgano estatal**, esta expresión, en efecto, constituiría una mera representación y no la manifestación de la totalidad de aquéllas. No existe '**tal totalidad**' porque el **elemento constituyente del pueblo es una ilusión, una apariencia**.

En la **primera parte del agregado del parágrafo 302**, **Hegel** se refiere a un criterio filosófico muy significativo de su "**Ciencia de la lógica**". Indudablemente que se trata del movimiento y transición conceptual en una unidad dialéctica. En esta '**unidad**' se expresan los contrarios colocados como extremos. Pero en la oposición dialéctica existe la transición de un extremo a otro, en que éste se convierte en momento de esa '**unidad**', deviniendo en término medio. En este momento que manifiesta la transición del extremo opuesto para convertirse '**en término medio**', **Hegel** lo designa '**momento orgánico**'. Y aplica este argumento dialéctico a la función de las '**clases**' (sociales) como órgano mediador de las **esferas civil y política**.

Sobre la función política de las '**clases**' (sociales), el **joven Marx** sostiene que **Hegel**, con anticipación, **acomoda** los **intereses del pueblo** a los del **gobierno**. El primero, en sí mismo, carece de carácter definido, o sea que el pueblo no tiene una naturaleza definida, sólo la adquiere en función de su dependencia del **órgano estatal**. Las **clases sociales**, como poder particular, son separadas del pueblo para que se pueda suprimir la oposición efectiva entre el pueblo y el gobierno. Además objeta la solución de la "**idea lógica**", **que es el modo de la transición de la sociedad hacia el Estado**. Esta explicación crea una representación imaginativa e ilusoria de la **institución civil**. La oposición real entre pueblo y gobierno, y entre aquéllos, la transforma en ilusión conciliando los intereses contradictorios de ambos.

En la **segunda parte del agregado del parágrafo 302**, **Hegel** expresa que la **relación orgánica** de las **clases** (sociales) como **momento lógico**, expresa la totalidad y, también, la función de afirmarse como '**mediación**'. La oposición contenida en ellas mismas no es sustancial sino aparente, o sea, es un fenómeno (no es la esencia).

Hemos expuesto que para el **joven Marx**, las **clases sociales** como fundamento de la totalidad del **poder legislativo** no constituyen una '**totalidad**' en sí, **sino una dualidad**, es decir, una **oposición antagónica**. Y **Hegel** al tratar de conciliar esa **oposición real** (esencial), **convierte al pueblo en una representación aparente y a las clases (sociales) en un "poder particular", separándolas y oponiéndolas a la sociedad**. Por lo tanto, este argumento filosófico que afirma que en la relación de las **clases** (sociales) con el **órgano político** existe una **oposición real**, es producto de '**prejuicios corrientes**', pero de ser cierto, aquél desaparecería.

Como el **poder legislativo**, según **Hegel**, **expresa la totalidad de la entidad estatal**, y aquél comprende a las **clases sociales**, el **joven Marx** expresa que para este filósofo '**la constitución es**

**esencialmente un sistema de mediación**, ya que las **'clases'** (sociales) son el órgano de mediación entre aquéllas esferas.

En el **parágrafo 303, Hegel** expone, en primer lugar, que la **'clase general'** (la **burocracia**) tiene lo general, lo inmediato como su determinación y como **'fin de su actividad esencial'**. Y esa cualidad es la determinación inmediata y el fin esencial de la actividad de la **burocracia**. En segundo lugar, la **'clase privada'**, o las **clases sociales**, adquiere en el **'elemento constituyente'** **'un significado y una actividad política'**. En tercer lugar, ellas están estructuradas de acuerdo a la división de sus **'necesidades particulares y sobre el trabajo que sirve para satisfacerlas'**. Por esta condición no pueden aparecer como átomos en la **sociedad civil**, ni ésta debe estar constituida de modo **atomística**.

**Hegel** objeta a los que piensan que esa entidad esté constituida por átomos o células sociales como la **familia**, porque **no puede ser una masa indivisa**, o sea, sin una estructura orgánica separada en esferas particulares. La organización de la **sociedad civil**, en que las **clases sociales** expresan su **unidad orgánica**, y en que el **elemento constituyente** es su **sustancia política**, determina que **'el Estado se refiera verdaderamente a lo general'**. Su división orgánica en **clases** permite a éste la **realización del fin general**.

Para el **joven Marx**, estas afirmaciones derivan en una **"contradiction in object"** que debe remitirse al **principio lógico de contradicción**. En efecto, la **clase que tiene una función política es la burocracia**, y su **elemento político está representado en el poder gubernativo**. Y la que en la **sociedad civil** ejerce la función política o está asignada en el **poder gubernativo**, es la **clase media**. Lo incomprensible es que las **clases privadas, cuyo carácter (social) en la sociedad no es político, generen esta actividad en el elemento constituyente del poder legislativo**. Además, en esta incompresión se expresa esa contradicción (de principio). En efecto, la **clase media es la portadora del elemento político de la sociedad en relación al Estado. Pero ella, en sí misma, contiene el elemento político que las clases privadas no lo tienen, y que éstas sólo lo adquieren en el elemento constituyente**. Esta relación crea una contradicción, porque la **clase privada "forma" parte del ser político de la institución estatal**. Y que al adquirir ese **elemento político** dejan de tener su verdadera **"significación real"**.

**Las clases privadas se enajenan cuando adquieren el significado político en el elemento constituyente**. Lo que significa que la **clase media** que procede de la **sociedad civil** contiene el elemento político en sí, ya que su determinación inmediata es el fin general y, además, constituye la **burocracia** que ejerce el **poder gubernativo**.

Este argumento es evidente, manifiesta el **joven Marx**. Su crítica se refiere al modo en que las **clases privadas** que en la **sociedad** no son en sí políticas, y en el **elemento constituyente** tienen una expresión política. En ellas existe una contradicción porque se trata de dos predicados opuestos. La **clase media** que contiene el elemento político y las **'clases privadas'** que son apolíticas y con relación al **órgano estatal** se convierten en políticas. Y ellas dejan de ser realmente lo que son al **'adquirir significado político'**. Las **clases sociales pierden su ser real al hacerse políticas y convertirse en "parte" del ser de la institución política**. Además, afirma que las **clases reales** no son tales cuando forman parte de aquélla y no constituyen esa unidad orgánica, que es la mediación

entre las **esferas civil y política**. El **Estado moderno (burgués)** tiene la representación (mentalidad) de que existe tal **'unidad' o 'mediación' de las 'clases' (sociales)**. Y **Hegel** afirma que si no existe tal mediación, dicha institución política se desintegraría ya que su representatividad se realiza por medio de una transición sustancial y real.

La **unidad sustancial 'entre las clases'** y la **burocracia** es lo que el **joven Marx** señala como una **'mentira y una falsedad filosóficas'**. Si fuera cierta esta teoría, aquella **institución política moderna** sería sustancialmente racional. Lo que objeta de esta **concepción**, es que **presenta lo irracional como racional y lo aparente como real**. Además señala que **Hegel contradice su principio** que formula en la parte introductoria de su **filosofía del derecho** y que expresa: **"lo que es racional es real, y lo que es real es racional."**<sup>63</sup> El **joven filósofo** en su crítica, no sólo demuestra el lado contradictorio y aparente de la relación de la **sociedad** y el **Estado moderno (burgués)**, sino que también señala la **especulación** y la **metafísica de Hegel de interpretar en su filosofía del derecho el contenido real de las esferas civil y política, y cuyo proceder discursivo es característico de su filosofía en general**.

En el mismo **parágrafo, Hegel critica las teorías sediciosas que separan las clases civiles de las políticas**. Según afirma, estas teorías se basan, como método de exposición, en la figura (forma) representativa del entendimiento. Al proceder de ese modo, conciben al pueblo como una masa informe, y a la **entidad estatal** lo fundamentan en la **'individualidad abstracta'**, en la **'opinión'** y en **'lo contingente'**. Dichas **teorías** dejan a un lado el desarrollo de estructuras particulares sociales y su organización orgánica, que en su articulación constituyen la unidad y el fundamento de la **esfera política**. Además, presentan la existencia de ésta como resultado de un acuerdo (**contrato social**) de la **sociedad**, cuya composición la consideran atomizada por un conjunto de individuos. Lo contrario es que lo civil y lo político de las **clases (sociales)** deben estar vinculados en una unidad orgánica.

La **crítica del joven Marx se refiere al modo de cómo Hegel expresa la identidad de lo civil y lo político de las clases privadas**, y cómo la distingue la identidad de esas expresiones en la **sociedad medieval**. De allí **que divida en tres partes las contradicciones del argumento hegeliano de la identidad de lo civil y lo político de la institución política moderna (burguesa)**.

En primer lugar, la separación de las **entidades civil y política** es la manifestación de un **momento necesario** (lógico) de la **idea objetiva**. Esta separación es una **"verdad racional absoluta"**. Y del mismo modo la separación de sus **determinaciones** (el conjunto de las expresiones) **particulares**. La parte del **órgano estatal** que como **espíritu** (inteligencia y voluntad) **que quiere y sabe**, y que se vincula al cuerpo de la **sociedad** es la **burocracia**. Sin embargo ésta establece una **oposición entre lo general del ser político y lo particular del ser social**. Este punto de vista de **Hegel "representa en todas partes el conflicto de la sociedad civil y del Estado."**<sup>64</sup> La **burocracia** es el vínculo de las **esferas civil y política** con todas sus contradicciones.

En segundo lugar, la otra contradicción esencial es la oposición entre la **"clase privada"** y el **poder estatal**.

En *tercer lugar*, Hegel expresa la tercera contradicción según una identidad que refleja lo civil y lo político en el “**elemento constituyente del poder legislativo**”. El *joven Marx califica esta identidad como el formalismo de la sociedad*. Es decir, que el contenido real de las ‘*clases privadas*’ no es político, y sólo, formalmente en el elemento constituyente, éstas adquieren el significado y actividad política. Además, la identidad de esta oposición es “*refleja*” (secundaria). También puntualiza que la mayor identidad de lo civil y lo político de la ‘*clase privada*’, Hegel la concibe en una relación refleja. Si nos remitimos a la “*Ciencia de lógica*”, la *categoría de reflexión* (lógica) es una relación mediata (mediación), y no inmediata, manifestada en la esencia de la cosa. En estas contradicciones, “*no quiere ninguna separación de la vida civil y política.*” Y en ese vínculo “*olvida*” que aquella relación es “*refleja*”, ya que es en el *poder legislativo* donde la ‘*clase privada*’ se convierte en política y muestra esa separación. En efecto, el *elemento constituyente* expresa una identidad que no existe entre lo civil y lo político ya que se trata de un simple formalismo. También objeta la separación que hace de la *esfera civil y de la entidad política* en una aparente “*unidad interior*” de ésta, y que las *clases sociales* formen el “*elemento constituyente de la sociedad legislativa*”.

En otra crítica importante, el *joven Marx* expresa que las *clases* para que adquieran significado político deben tener una diferencia entre esas dos determinaciones que expresen la “*diferencia política*”. La manifestación política que adquieren las *clases privadas* en el *elemento constituyente* implica, de antemano, una diferencia (particular) entre las clases civiles y la que se expresa en el elemento político del *poder legislativo*.

(Insistimos en que la crítica del *joven Marx* a la *filosofía del derecho de Hegel* sigue una orientación estrictamente científica, cuyos resultados, posteriormente y en cierto modo, van a servir de premisas al *materialismo científico*. También objetamos la *interpretación filosófica del estructuralismo* que obvia el vínculo de una teoría con la práctica social e histórica, ya sea revolucionaria o científica).

El *joven Marx* señala que la *teoría hegeliana* de la identidad de lo civil y lo político de las *clases sociales*, a pesar de que admite la separación de las *esferas social y política* “*supone desaparecida*” esta identidad. Dicha teoría acepta que en la *sociedad medieval* existía una identidad entre lo civil y lo político. Además puntualiza que esas expresiones de la *sociedad civil* eran una misma cosa, y que lo legislativo de las *clases* era la manifestación de su naturaleza privada. El *poder*, como *soberano, gubernativo y legislativo*, también era expresión de las *clases privadas*, porque éstas actuaban a su vez como *clases políticas*. Hegel acepta como establecidas las oposiciones entre las *entidades social y estatal*. La otra cuestión es que considera de modo diferente la identidad de lo civil y político con relación al *Estado medieval*. Además expresa que lo político era manifestación de lo civil en la *sociedad feudal*. Y en la *sociedad moderna* se produce la separación. La contradicción de dicho argumento sobre este asunto consiste en establecer una “*unidad interior*” en el *órgano estatal*, y esto implica lo social y lo político de las *clases* y que el “*elemento constituyente*” sea la expresión política de la *sociedad* en aquél.

En el *parágrafo 304*, Hegel afirma que el ‘*elemento político constituyente*’ contiene las diferencias de *clases* que ya existían ‘*en las esferas anteriores*’ de la *sociedad civil*. Además muestra la ‘*relación racional*’ de la ‘*generalidad empírica*’ de aquella con el ‘*principio soberano*’.

La existencia de la diferencia de *clases* permite la mediación racional y el vínculo entre la *generalidad empírica* de la *sociedad* y el *principio de la institución monárquica*. Antes había expresado que estas esferas se ligan por medio del ‘*poder gubernativo*’. Y las diferencias de las *clases (sociales)* y el *poder gubernativo* existen como ‘*momento de término medio*’.

En el *parágrafo 305*, expresa que sólo una de las *clases (sociales)* contiene la relación política con el *Estado*. Y ella contiene el ‘*principio eficiente para sí*’ e implica que existe y tiene su realidad propia e independiente con respecto a las otras. Además, tiene la *moralidad natural* en la ‘*vida familiar*’ y su *subsistencia* (social y económica) en la *propiedad agraria*. Además posee la conciencia y voluntad de quererse a sí misma y ser el fundamento de la mediación del elemento político. En el *parágrafo anterior*, afirma que *la relación racional de la sociedad civil* (la *generalidad empírica*) *con el Estado proviene de la diferencia y división de clases (sociales)*. Si éstas no existen, no es posible la *relación racional (dialéctica)* o la ‘*mediación*’ entre aquellas esferas. Además la *institución estatal* existe (en la mediación racional) si la *sociedad civil* está dividida en *clases sociales* y diferenciadas entre sí. También trata de demostrar que la *aristocracia terrateniente es la que contiene el elemento político de esa “relación racional”*. No obstante la mistificación del carácter retrógrado de la *monarquía prusiana*, estas tesis expresan de modo científico la teoría filosófica social y política del *Estado moderno burgués*.

En los párrafos 306 y 307, expresa que la *clase agraria* tiene una posición y significado políticos porque posee su riqueza económica (propiedad) independiente de la ‘*fortuna del Estado*’, de la ‘*inseguridad de la industria*’, de la *sed de ganancia* (se refiere a la propiedad y empresas burguesas) y de las inconstancias de la ‘*propiedad en general*’. Además, señala que la fortuna (propiedad) de esa ‘*clase (social)*’ no depende ni del *poder gubernativo* y de la *multitud (pueblo)*. En el aspecto subjetivo, ella tiene su propia garantía contra la ‘*arbitrariedad*’, porque sus miembros no pueden disponer libremente de su propiedad y su fortuna (propiedad) está ‘*gravada por el mayorazgo*’. Ella se divide en culta y campesina. Su diferencia consiste en el ‘*estamento de los oficios*’ que depende de su necesidad y el estamento en general que depende del *poder estatal*. Lo que le proporciona solidez a su fundamento social, es la *institución del mayorazgo* que permite al hijo mayor una independencia que lo libra de las contingencias externas. El *mayorazgo* le otorga una conexión de necesidad a esta *clase (social)* con el *Estado* por su carácter de independencia. Además tiene una sólida base política que evita que la *sociedad civil* se desintegre. Esta base política se refiere a las ‘*instituciones políticas, la constitución y la protección de los mayorazgos*’, que posibilita la ‘*libertad del derecho privado*’. Este ‘*derecho (privado)*’ de la *clase sustancial* (que es la de los *ricos propietarios agrarios*) se basa en el ‘*principio natural de la familia*’. Y por contener el elemento político, su objeto y fin político es el ‘*sostén del trono y de la sociedad*’. Esta tesis fundamenta la base social de la *monarquía constitucional*. (No sólo Hegel se queda allí, también fundamenta de modo esquemático la base social, política y económica de la *moderna institución política burguesa*).

En lo político, la *clase agraria* realiza su función de ser el ‘*sostén del trono y la sociedad*’. En lo social, ella se realiza por tener una propiedad independiente y ser la base de la *moralidad natural* de la *sociedad civil*. Y en lo económico, la base de su propiedad es agraria. *Esa relación con el mayorazgo le da una justificación racional al Estado que se basa en la propiedad y*

**derechos privados.** En esta concepción predomina lo político, porque éste es el ‘*fin*’ de esa clase agraria.

En la objeción a estos **cuatro párrafos**, el **joven Marx** señala que **Hegel** deduce de la “**idea absoluta**” el **mayorazgo**, la **clase agraria** (la que sustenta el trono) y su “**nacimiento**”. Esta deducción se logra por medio de un “**rodeo**”. (El término “**rodeo**” se refiere al **discurso especulativo y metafísico** de vincular la **idea lógica** con el **mundo objetivo** o **existencia empírica**). Es decir que **no establece en el discurso la génesis real de la idea lógica con el mundo empírico.** (**La explicación hegeliana invierte las categorías tanto epistemológicas y dialécticas como ontológicas**).

Sin embargo, para el **joven Marx** es importante que **Hegel** reconozca que existe una contradicción entre la **sociedad civil** y la **institución política**. Pero en la solución de esa “**contradicción**” hay un error, porque la “**separación**” que este filósofo establece en esas esferas es aparente. Y las denominadas ‘**sedicentes teorías**’ (**revolucionarias**), en efecto, expresan la real separación entre esas esferas, y la esencia real de la “**sociedad moderna**”. Además, para esas teorías, el “**elemento político constituyente**” confirma la ‘**separación**’ efectiva de “**la relación real entre el Estado y la sociedad civil**”. También existe una **separación** entre la **constitución representativa** y la **constitución constituyente**, en que ésta es la verdadera expresión de la **institución política moderna**. Y esta separación crea una “**contradicción no disfrazada**” entre aquéllas instituciones. Pero **Hegel no designa con su verdadero nombre el elemento político constituyente que es la constitución realmente representativa.**

El tema central de la crítica del **joven Marx**, se enfoca en la afirmación de **Hegel** de que en el **Estado** la **clase (social)** encuentra su ‘**existencia**’ y que en el **elemento constituyente** ella adquiere su ‘**significado político**’. Y que la **sociedad civil** es una ‘**clase privada**’, lo que implica una oposición real y sustancial. Si en el elemento constituyente la clase privada (social) adquiere un significado político, entonces se agrega a esta clase un ser extraño que niega la naturaleza de la **sociedad civil**. Si ésta es la clase privada, “**lógicamente**” se excluye del **poder legislativo** a la ‘**clase general**’ (**clase media, burocracia**), **clase gobernante** que se consagra al fin general. En ello hay una escisión entre la ‘**clase privada**’ y la ‘**clase general**’, entre la **clase civil** y la **clase política**.

También señala la ‘**solución aparente**’ de la contradicción entre la **sociedad civil** y el **Estado** que se crea en la **filosofía del derecho y política de hegel**. La **clase privada** no está consagrada a lo general, pero en el elemento constituyente expresa un ‘**sentido y significado político**’ en el **poder legislativo**, cuyo fin es lo general o la constitución del **Estado**. Por lo tanto no llega a resolver la relación de las **clases (sociales)** y la **entidad estatal**. Si la **sociedad civil** es la **clase privada**, ella se opone a ésta, por lo que la oposición entre estas esferas existe realmente. Y la función conciliatoria entre esas esferas compete a la **burocracia**.

La tercera objeción se refiere al **acto en que la sociedad civil deja de ser civil al entrar en el elemento político**. Este acto político es una **transustanciación total**. **Hegel** cambia la esencia de la **sociedad civil** cuando afirma que ésta adquiere significado político en el elemento constituyente, y a través de él, renuncia a su naturaleza social (civil), deja de ser lo que es. El **joven Marx** admite que

la **sociedad civil** en el **elemento constituyente** no se presenta como una ‘**masa indivisa**’. En esta objeción se presenta el punto clave de la crítica a la **filosofía del derecho y política de Hegel**.

Como esta interpretación crítica implica las categorías de lo individual, particular, universal, abstracto y concreto, habría que proceder con cautela filosófica. El **joven Marx** utiliza el término **masa (popular)** en relación al conjunto de la **sociedad civil** con el **Estado**, y lo mismo en cuanto a la **composición atomística** de esa “**masa**”. **Hegel rechaza como subjetiva y sediciosa la concepción atomística**, desde el punto de vista sociológico y político, de la **sociedad civil**. Y afirma que por medio de la “**diferencia de clases**” (**sociales**), aquélla se relaciona orgánica y racionalmente con la **entidad estatal**.

Tal como hemos expresado anteriormente, el **joven filósofo** refuta la **concepción hegeliana** de la **unidad orgánica** y de la **necesidad interna** de dicha relación y expresa que ésta es particular y externa. Y, en efecto, **Hegel** sugiere esto al expresar que **la clase de los propietarios agrarios es la que establece el vínculo de las esferas civil y política**.

Sin embargo, aclaremos lo siguiente: Para **Hegel**, la **sociedad civil** se relaciona con el **órgano político** por medio de las **clases (sociales)**. De aquélla proceden los individuos que forman la ‘**clase privada**’ y la ‘**clase política**’ en que ‘**los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la principal parte de la clase media en la cual se encuentra la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo**’. Esta **clase política** que procede de la **sociedad civil** es el cuerpo del **poder gubernativo** y, en tanto tiene esta categoría, el **joven Marx** la llama “**burocracia**”. Las **clases privadas** en su **diferenciación orgánica** son el **cuerpo del poder legislativo**. Y la **clase de los propietarios** es el **contenido (social) del poder soberano, el sostén del trono**. Esto no es más que una **explicación especulativa y mística** (en tanto se deduce de la **idea absoluta**) de la **monarquía constitucional** y de la **institución política moderna (burguesa)**. Con esta teoría de la unidad orgánica y necesidad, tanto interna como externa de las **esferas civil y estatal**, **Hegel** trata de explicar racionalmente y justificar todas las contradicciones inherentes de la **sociedad moderna (burguesa)**.

A lo largo de esta exposición podemos apreciar que el **joven Marx** no crítica, de modo extremista y sin valor racional, la justificación de las contradicciones que **Hegel** hace de la **sociedad moderna**. Y mucha razón tenía **Engels** cuando enjuiciaba de modo positivo la crítica del **joven Marx**, porque tanto **Feuerbach** como **Bauer** y otros dejaban a un lado los rasgos racionales y positivos de la **filosofía de Hegel**. Dicha crítica es radical, pero enjuicia de modo consecuente y positivo dicha filosofía, y trata de sacar ventajas a sus planteamientos y resultados filosóficos.

También admite la **concepción atomística** de la **sociedad civil**, en tanto que ésta se relaciona con el **Estado** por medio de la **clase privada**. Pero es en el **elemento político constituyente**, cuando las **clases sociales** se convierten de civiles en políticas, dejan de ser lo que son. En efecto, la **sociedad civil** se vincula con el **Estado** como un conjunto, como una **masa social** formada por **individuos**. Entonces esa relación se realiza con el **individuo político** como **ciudadano**. Y así

afirma que "**Hegel confunde el Estado como el conjunto de la existencia de un pueblo con el estado político.**"<sup>65</sup>

Como anteriormente habíamos expresado, para el *joven Marx* el **estado político** es la '**existencia particular**' del **estado real**. Y éste **es el conjunto de la existencia empírica de un pueblo, la sociedad civil**. Además, **Hegel** trata de presentar a la ésta como una '**particularización del estado político**'. Esta afirmación filosófica, el *joven Marx* la trata en la parte introductoria de su crítica, cuando examina el **parágrafo 262**, en que **Hegel** propone que del **momento de idealidad (conceptual) de la idea lógica**, la **familia** y **sociedad civil**, surge el **Estado** como el desarrollo de una necesidad interna o idealidad (de la **idea lógica** en su concepto dialéctico). En esa relación, la **sociedad civil se presenta como la clase política del Estado**, y de este modo "**la sociedad civil es la sociedad política**"<sup>66</sup>, lo que implica una '**transustanciación**' (sustancia que deviene en otra distinta).

Para el joven filósofo, la **transición** de la **institución civil** a la **estatal** es un "**paso gradual**", en que la **forma atomística** de la sociedad "**desaparece ya en la familia y quizás también en la sociedad civil**".<sup>67</sup> Este **atomismo social (la relación de los individuos con la entidad estatal)** reaparece cuando la **sociedad civil** deja de ser **privada**, convirtiéndose en **política** y esto es una "**abstracción**". **Hegel** desarrolla el **estado político** de un **modo especulativo**, porque suprime en la **sociedad civil** lo que ella "**es**", elimina su concreta realidad, que es lo civil. Al transitar hacia el **Estado**, se convierte en una **masa atomística** a través del "**acto político**". Y **la relación con el aquél se realiza por medio de un conjunto de individuos y no por una relación orgánica de la particularización de la institución civil**. Por lo que "**el estado político es una abstracción de esa sociedad**". Además, no demuestra el vínculo esencial de esas esferas, y expresa la separación real de éstas de un modo "**extraño**", místico.

Estas **ideas de la filosofía del derecho y política del joven Marx**, expresan la relación de las **entidades civil y política** en una perspectiva objetiva, como un "**fenómeno**" **real**. Existe la **familia**, existen las **clases (sociales)**, pero la **determinación política de estas esferas** con el **Estado**, en cuanto que **fenómeno real**, se realiza de un **modo atomístico**. Recordemos que **Hegel** afirma en el **parágrafo 305**, que la **clase de los propietarios agrarios (aristocracia terrateniente)** es la que tiene el lado sustancial de esa "**relación**" y, además, posee idéntica naturaleza y fin con el **poder soberano**.

¿Cuál es el tipo de relación que las otras **clases sociales** tienen con la **institución estatal**? el *joven Marx* afirma que aquéllas **se enajenan para convertirse en materia (objeto) de ésta**. Considera que la **materia social** es una **masa atomística**. Además, son en sí mismas, en su propia esfera real que es lo civil, en lo que no es político. Y **cuando se relacionan con el Estado niegan su propio ser, por lo que su vinculación con este ente político es abstracta**. Y al **negar su ser**, se convierten a sí mismas en una **masa atomística de individuos**. Esta es la **alienación** (política) que surge de la relación de los **individuos** (ciudadanos) con el **poder estatal**, y que es determinante en ese vínculo. Si las **clases sociales en el elemento político son lo que son, ¿cómo el Estado y, su sostén, la aristocracia agraria, mantendrían el dominio y control sobre ellas**? La refutación a **Hegel** se ubica en el elemento político. **Las clases sociales que se enajenan, se**

**sitúan fuera de su ser, adoptan una existencia exterior frente a la entidad estatal**. De este modo, **este ente domina a los individuos de las clases de la sociedad civil, porque sólo pueden expresarse con éste en una relación "atomística"**. El joven filósofo es muy claro en señalar esta relación como "**fenómeno**". El **dominio y control del Estado sobre las otras clases sociales se realiza de modo atomístico y no orgánicamente**. Éstas al dejar de ser lo que realmente son, no tienen su propio ser y conciencia social, y así las domina y somete.

El **poder estatal desdobla al hombre real, lo divide en un ente civil y en un ente político**. Pero en ese desdoblamiento, aquél mantiene su identidad, en que su ser tiene como fuente la **sociedad civil**. Ésta se ha separado del **Estado** y ha desarrollado su **diferencia específica** que es **eminentemente social**. En el elemento político esta diferencia se expresa, pero ella procede de la propia **sociedad civil** y no del elemento político como pretende **Hegel**.

El *joven Marx* sostiene la tesis de que **existe un abismo infranqueable entre la esfera civil y política (burguesa)**, y la interioridad de la **sociedad civil** se manifiesta en las diferencias de **clases (sociales)**, y que **Hegel**, en vano, trata de superar y acomodar como la unidad de una organización orgánica. Además, desde un punto de vista positivo, **acepta la profundidad de la teoría de Hegel de que el hombre de la sociedad (moderna) es el burgués, cuyo mundo y finalidad es el individualismo**. Y en que la **burguesía atomiza la sociedad en el hombre egoísta**.

## ESQUEMA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL DERECHO DE HEGEL

### I- *Transición del movimiento lógico de la idea objetiva como sujeto real:*

#### 1- **| Familia y sociedad civil | → Estado.**

**| Familia y sociedad civil |** = momento finito de la *idea objetiva*.

#### 2- **Estado** = momento infinito de la *idea objetiva*.

Movimiento del ser particular → al ser universal.

Movimiento de lo abstracto (ser en sí) → a lo concreto (ser para sí).

#### 3- **Estado = Espíritu real → infinito para sí.**

La *idea objetiva* como *sujeto real* → | sustancia y sujeto | → | del proceso lógico | → | de la realización del *espíritu ético* | = | elemento activo del proceso especulativo de la *idea objetiva* |

#### 4- **Familia y sociedad civil = Espíritu finito → existente en sí**

| Materia empírica y contenido pasivo | → | del *espíritu ético* |

### II- **Transición de la | familia y sociedad civil | → | Estado | del movimiento**

**lógico de la idea como sustancia: | Universal → particular |, | Subjetivo → objetivo |.**

#### 1- **Necesidad interna = Idealidad.**

Desarrollo de la *idea objetiva* en el elemento del **concepto (dialéctico)**.

El **concepto ontológico-dialéctico** se diversifica en las diferentes esferas particulares en una unidad orgánica.

#### 2- **Necesidad externa.**

Desarrollo de la *idea lógica* en el elemento empírico y fenoménico.

La *idea objetiva* como manifestación y relación con el mundo empírico y fenoménico.

### III- **| La idea objetiva como sujeto y sustancia | → Relación lógica: | sujeto → predicado | = | familia y sociedad civil | → Estado.**

#### 1- **Sujeto lógico = idea objetiva = Estado.**

#### 2- **Predicado lógico = material empírico = | familia y sociedad civil |.**

## IV- RESUMEN CRÍTICO DE MARX.

#### 1- El desarrollo de la *idea (lógica)* se efectúa siempre por el lado del predicado.

*Idea lógica* = Predicado de predicados.

#### 2- La *idea ética* sólo se realiza en el elemento o material empírico.

#### 3- Las determinaciones empíricas y concretas devienen en determinaciones abstractas de la *idea lógica*.

## V – EL DISCURSO ESPECULATIVO Y MÍSTICO

#### 1- La *idea objetiva* inicia su movimiento lógico en lo abstracto y general.

#### 2- La *idea lógica* se aplica indistintamente a cualquier contenido y objeto particular.

#### 3- El *movimiento lógico no considera la esencia específica del contenido y objeto*.

#### 4- La *exposición especulativa no constituye un adelanto en la explicación científica*.

## CITA BIBLIOGRÁFICAS

- 1- Hegel, Georg, Principios de la filosofía del derecho. Traducción del alemán al español por Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975. pág. 292.
- 2- Marx, Crítica a la filosofía del estado de Hegel, págs. 11, 12, 13.
- 3- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 295.
- 4- Marx, crítica a la filosofía del estado de Hegel, pág.
- 5- Ibídem, pág.
- 6- Ibídem, pág. 14.
- 7- Ibídem, págs. 16, 17.
- 8- Ibídem, pág. 18.
- 9- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, págs. 297, 298.
- 10- Ibídem, pág. 299.
- 11- Marx, Crítica a la filosofía del estado de Hegel, pág. 22.
- 12- Ibídem, pág.
- 13- Ibídem, pág. 23.
- 14- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 300.
- 15- Marx, crítica de la filosofía del estado de Hegel, págs. 24, 25.
- 16- Ibídem, pág. 26.
- 17- Ibídem, pág. 26.
- 18- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 315.
- 19- Ibídem, pág. 316.
- 20- Ibídem, pág. 318.
- 21- Ibídem, pág. 322.
- 22- Marx, crítica de la filosofía del estado de Hegel, págs. 27, 28.
- 23- Ibídem, pág. 29.
- 24- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, págs. 323, 324.
- 25- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, págs. 29, 30.
- 26- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 324.
- 27- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 31.
- 28- Ibídem, pág. 34.
- 29- Ibídem, pág. 35.
- 30- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 327.
- 31- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 41.
- 32- Ibídem, pág. 43.
- 33- Ibídem, pág. 43.
- 34- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 329.
- 35- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 43.
- 36- Ibídem, pág. 44.
- 37- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 332.
- 38- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 46.
- 39- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, 336.
- 40- Ibídem, pág. 337.
- 41- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 48.
- 42- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 337.

- 43- Ibídem, pág. 337.
- 44- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 50.
- 45- Ibídem, pág. 50.
- 46- Ibídem, pág. 51.
- 47- Ibídem, pág. 53.
- 48- Ibídem, pág. 53.
- 49- Ibídem, pág. 54.
- 50- Ibídem, pág. 54.
- 51- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 339.
- 52- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 55.
- 53- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 344.
- 54- Ibídem, pág. 344.
- 55- Ibídem, pág. 345.
- 56- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 59.
- 57- Ibídem, pág. 60.
- 58- Ibídem, pág. 60.
- 59- Ibídem, pág. 61.
- 60- Ibídem, pág. 62.
- 61- Ibídem, pág. 74.
- 62- Ibídem, pág. 83.
- 63- Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pág. 23.
- 64- Ibídem, pág. 92.
- 65- Ibídem, pág. 98.
- 66- Ibídem, pág. 98.
- 67- Ibídem, pág. 98.

### **CAPÍTULO III: CRÍTICA A LA DIALÉCTICA IDEALISTA**

## EL PROBLEMA FILOSÓFICO EN LA RELACIÓN SER→PENSAR

El planteamiento metodológico del *joven Marx* no lo expresamos en la relación de lo abstracto y lo concreto en su plenitud dialéctica, ya que ésta es producto de la evolución de su pensamiento crítico y más aún, constituye la cima de la estructuración del método marxista (dialéctico e histórico). “**El haber** (la concepción) **del método** (dialéctico) **en... Marx es a nuestro juicio, un resultado que apenas desmerece en importancia al de la concepción materialista fundamental.**”<sup>1</sup> Para *Engels*, el **método dialéctico** tiene la misma importancia fundamental que el **materialismo en la filosofía**.

El logro epistemológico de un método fundamental es muy complicado por la diversidad y diferencia específica del problema que encierra la complejidad misma del vínculo cognoscitivo de la idea y el objeto. Es por ello que resultaría muy complicado encarar este problema en la relación categórica **abstracta→concreta**, porque ello conduciría a desviaciones e incorrectas interpretaciones de las **ideas filosóficas del joven Marx**.

**Algunos ensayistas marxistas** al encerrarse en callejones sin salidas filosóficas, han perdido la capacidad para resolver la cuestión del **método de Marx** en la **relación pura abstracto→concreta**. En esta relación epistemológica es difícil presentar su estructura en una unidad orgánica con la realidad objetiva y la práctica. Unas veces se divorcian del lado **materialista del método** y presentan su esencia epistemológica como la **relación abstracta→concreta representado**. En otras, expresan la **relación abstracta→abstracta**. Y otros recurren a un supuesto **spinocismo o hegelianismo como base epistemológica del método dialéctico materialista**, lo que es un error de **interpretación filosófica**.

*Engels* en una nota bibliográfica sobre la obra de *Marx*, “**Contribución a la crítica de la Economía Política**” alemana, afirma que ésta “**se basa sustancialmente en la concepción materialista de la historia**”.<sup>2</sup>

Hemos estudiado y analizado con un nuevo enfoque e interpretación crítica las obras de juventud de *Marx* en la primera parte de este ensayo, revelando y destacando el significado y valor de sus ideas filosóficas.

Es cierto, como afirmara *Engels* en su madurez, que el “**problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser.**”<sup>3</sup> Y precisamente desde el estudio de la **filosofía del derecho de Hegel** hasta las “**Once tesis sobre Feuerbach**”, toda la investigación crítica y polémicas de *Marx* se enfocan en el análisis del **problema filosófico de la relación ser→pensar**.

Aunque en la **Tesis doctoral el joven Marx** adopta puntos de vista diferentes y opuestos a la **interpretación hegeliana** del **período helenístico** y del enfoque histórico de la “**autoconciencia**”, en su investigación e interpretación filosófica se mantiene en el **idealismo hegeliano** en la **cuestión epistemológica de la relación pensar→ser**.

En el libro “**Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**”, el *joven Marx* en el análisis del “**parágrafo 262**” de la **filosofía del derecho de Hegel** llega a la conclusión que en él, “**el misticismo lógico, panteísta, aparece muy claramente...La relación real...es anunciada por la especulación** (argumento ontológico) **como una manifestación, como un fenómeno.**”<sup>4</sup>

En dicho párrafo, *Hegel* expresa que la **idea objetiva** (Demiurgo) deviene en **espíritu ético** que se realiza y objetiva en la **esfera política**. En ésta, la determinación concreta de la **idea lógica** (movimiento dialéctico de la **idea objetiva**) se revela como la sustancia de la voluntad, que ejecuta con conocimiento de sí, su pensar y saber.<sup>5</sup> El **Estado** como “**espíritu ético**” es lo “**racional en y por sí**”<sup>6</sup> Y como tiene la **idea lógica** como su sustancia interna, por medio del **concepto** (en su **movimiento dialéctico-ontológico**), se divide en sus **momentos ideales**, creando la **familia** y la **sociedad civil**. Éstas son esferas finitas en que se divide la **idea objetiva**, y el **Estado** al surgir y superar sus **momentos ideales** se hace infinito, convirtiéndose en **espíritu ético**. Por lo que se constituye en el fundamento, realidad, sustancia y verdad de la **familia** y la **sociedad civil**. En consecuencia, considera que la **institución estatal** es lo real, y la “**familia**” y “**sociedad civil**” es lo **aparente**, lo **fenoménico**. Éstas son sus momentos ideales (divisiones dialécticas) en cuanto que es “**espíritu ético**”.

El *joven Marx* en su **crítica de la filosofía del derecho de Hegel**, se opone a esta **concepción metafísica y mística de la sociedad civil**, en que el **Estado** se expresa como la efectividad “**real**” de la “**idea** (objetiva)”; y que la “**familia**” y la “**sociedad civil**” sean sus “**esferas ideales**” y **finitas**. Esta **relación ontológica de pensar→ser** tiene un doble aspecto. Por un lado, el movimiento y la relación real de las esferas de la **familia** y la **sociedad civil** con el **Estado** está invertida, o sea que la relación real no es tal en su expresión esencial, sino que es la manifestación, el fenómeno de la sustancia (esencia) de la “**idea** (lógica)”. En efecto, no se trata de la relación real de esas esferas, sino de la **relación lógica especulativa de la idea** (objetiva), de su **proceso lógico**. Además expresa que *Hegel* “**no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que ha terminado en la esfera abstracta de la lógica.**”<sup>7</sup> Y no establece el vínculo de la **familia**, **sociedad civil** y la **institución estatal** en su relación real de acuerdo a la “**esencia particular**” de cada esfera, sino que la establece de acuerdo al **movimiento abstracto lógico de la idea objetiva**. Este es el carácter general de la **filosofía hegeliana** que constituye su “**misticismo lógico panteísta**”. Este planteamiento muestra el misticismo de la relación **pensar→ser** que se expresa en la **especulación hegeliana**.

El *joven Marx* niega que la **idea** (lógica) **genere lo real** y que el **pensamiento determine el ser**. Este punto de vista ha sido mantenido históricamente por el materialismo anterior. *Feuerbach* hizo una crítica de la **relación pensar→ser** de la **filosofía hegeliana**, según afirma *Engels*, y le había dado “**el pasaporte** (marginación) **al concepto especulativo.**”<sup>8</sup>

Pero el **valor ontológico y epistemológico** de la **crítica del joven Marx** de la **filosofía del derecho y política de Hegel** es su posición ante la **relación pensar→ser** en lo que concierne a la **familia**, **sociedad civil** y **Estado**. Esta inversión filosófica es radical. **Los resultados positivos de**

**esta crítica constituye el esbozo de la concepción y método materialista de la sociedad y de la historia.** Además, llega a la conclusión de que la **sociedad civil** determina la **esfera política**, y que son las relaciones reales, empíricas (activas) lo determinante de su esencia y realidad.

El aporte del **joven Marx** a la concepción y método filosófico, es la **interpretación materialista de la sociedad**, y sus tesis filosóficas de que las **clases sociales** son las que determinan el ser y esencia de la **sociedad civil** y del **Estado**. El punto de vista de **Hegel** es, que “**la realidad y el ser particular de las diferencias de clases (sociales) de la sociedad civil**” no “**determinan la más alta esfera política, el poder legislativo, sino que por el contrario,**” las **clases sociales** “**son rebajadas al rango de simples materiales que la esfera política modela y construye de acuerdo**”<sup>9</sup> a las necesidades que surgen en la estructuración orgánica de su institución.

No obstante de que el **joven filósofo** critique la **inversión hegeliana de ser→pensar** y el **proceso abstracto lógico** (especulación dialéctica) **de esta inversión**, aún no ha formulado de modo definido y consciente el **materialismo dialéctico e histórico**. Sin embargo, como resultado de sus críticas filosóficas, elabora ciertas tesis materialistas importantes que lo alejan de **Feuerbach**. La crítica de la **filosofía del derecho de Hegel** lo induce a hacer un **análisis sistemático y epistemológico de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general**. Y como consecuencia de esas investigaciones logra importantes giros teóricos que lo ponen muy por encima de **Feuerbach**. Este filósofo se había encerrado, según afirma **Engels** en “**Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana**” en un “**idealismo**” ético y teológico.<sup>10</sup>

La aplicación, muy limitada y con ciertas reservas, del **método de Feuerbach** en sus análisis críticos, inducen al **joven Marx** a elogiarlo de un modo exagerado. Lo considera como un filósofo que ha logrado una gran “**revolución teórica**” después de **Hegel**<sup>11</sup>, y como el creador de la “**crítica positiva humanista y naturalista**”.

¿Se mueve el **joven Marx** en su crítica filosófica a **Hegel** dentro del **modelo conceptual del materialismo (metafísico) de Feuerbach**? Diríamos que lo absorbe de modo parcial. El mismo **Engels** en el “**Ludwig Feuerbach y el fin...**” sostiene que lo acepta con ciertas “**reservas críticas**”.<sup>12</sup>

Para nuestro punto de vista, la aplicación del **método de Feuerbach** no tiene resultados significativos en las **ideas filosóficas del joven Marx**. La importancia es más retórica que intelectual, más de posición filosófica que de interpretación, ya que el joven filósofo tuvo el valor y resolución de asumir una **postura materialista y científica** en su **crítica al idealismo jurídico y político de Hegel**.

Estas “**reservas críticas**” implican la independencia teórica del **joven Marx** en sus investigaciones y análisis científicos de la filosofía. Lo significativo es que descubre, como resultado de su **crítica de la filosofía del derecho de Hegel**, que éste no aborda el ser ni la esencia del mundo objetivo, ya sea de la Naturaleza o de la sociedad en sí y por misma, sino que éstas se

convierten en un reflejo y en un material (fenómeno) de la **idea** (objetiva), en cuanto que ella es sustancia y sujeto del proceso real. El mundo objetivo, o “**empírico**” (real y activo) no es más que el material, el medio de esa tal “**idea**” **especulativa**.

En **Hegel**, el movimiento y sustancia del mundo empírico se explican (o es reflejo) de la “**idea absoluta**”. El **joven Marx** denomina esta explicación como el **panteísmo y misticismo lógico de la filosofía hegeliana de la sociedad y realidad objetiva**. En su crítica del **enlace dialéctico de la idea especulativa con el mundo objetivo**, analiza las categorías de **necesidad interna y externa**, el **movimiento lógico** de la **sustancialidad objetiva y subjetiva de la libertad** y la **inversión ontológica del planteamiento epistemológico sujeto→predicado (ser→pensar)**.

Los resultados de los análisis y crítica aplicados por la interpretación dialéctica espontánea del **joven Marx**, son más profundos que los de **Feuerbach**. En su investigación sobre la unidad de la **sociedad civil** y el **Estado**, señala que el vínculo de esas esferas explica la realidad a partir de la “**esencia**” y “**ser particular**” de cada una de ellas. Es decir, que la unidad debe explicarse por el vínculo de las “**esencias particulares**”, pero en sí mismas, y no como hace **Hegel** que la explica por medio de la **necesidad interna y externa** de una **idea objetiva** que se determina desde sí misma de modo lógico y ontológico.

La conexión de las esencias particulares y su transición a otras, y el vínculo de las categorías de lo universal, particular e individual es un punto de vista muy diferente y original del **joven Marx** que lo distancia de **Feuerbach**.

En su estudio y análisis crítico de la **filosofía del derecho de Hegel** no plantea el problema de la relación recíproca de las categorías en un **sistema metafísico**, porque su crítica filosófica no se desenvuelve en esa dirección interpretativa. Ésta aparenta coincidir con el **método de Feuerbach** sobre el vínculo de las categorías de lo individual y universal. Sin embargo se aleja del empirismo ubicándose en la dialéctica objetiva que desarrolla en la interpretación de la **relación atomística del individuo (ciudadano)** con el **Estado**. Su concepción de las categorías de individualidad y universalidad se expresa en una contradicción objetiva que resuelve en la relación dialéctica de la negación de la negación. Por lo que su **dirección filosófica es dialéctica** (espontánea), superando toda interpretación empirista. Lo universal lo concibe de dos modos: Como la unidad de las determinaciones particularidades, ya sea como forma o contenido y que pueden ser esencias que expresan diferencias específicas, por lo que tienen la propiedad dialéctica de transitar hacia lo universal. Y como suma de individuos que tienen conciencia de su ser en sí y de su integración en una totalidad. Por lo tanto, ésta crea una multitud atomista conciente de sí y de sus fines. La relación de lo universal y lo particular como tránsito y unidad es interna, y como integración de las singularidades (**fenoménicas**) es una “**totalidad externa de los individuos**.”<sup>13</sup> Esta relación contradictoria implica el traspaso (conversión) dialéctico de la esencia al fenómeno, y viceversa.

No obstante de que estos dos puntos de vista son contradictorios, no son antagónicos. Por un lado, expresa la relación interna de la esencia particular (lo específico de lo real) con el fenómeno (la cosa externa) que contrapone a la **relación y transición especulativa de la “idea absoluta”** en que lo universal determina lo individual. Y, por el otro lado, se opone a la **concepción empirista de**

**Feuerbach**, de que lo individual es lo determinante. Este punto de vista lo confirma cuando admite que en la **familia y sociedad civil**, los individuos se integran en las esferas específicas de esas entidades. Su crítica se endereza a objetar y criticar que lo universal no es un ser en sí absoluto, ni una sustancia ontológica que exista de modo independiente del mundo objetivo, sino que está formado por particularidades o individualidades reales. En una relación interna, éstas forman esferas específicas e independientes; y en un vínculo externo, forman multitudes (suma de individuos) dependientes de relaciones forzadas y arbitrarias.

Según **Feuerbach**, lo **individual→universal** se realiza en una relación empírica de individuos que no se manifiesta en la **relación esencia→fenómeno** (mundo real) ni en el **vínculo universal→individual** (proceso real y activo). En otras palabras, no expresa la relación contradictoria entre el principio real y su movimiento en la realidad objetiva.

### SUPERACIÓN DE LA CRÍTICA DE FEUERBACH

Para nuestro punto de vista, en el **planteamiento epistemológico de la relación universal→individual**, el **joven Marx** aparenta ubicarse en la **dirección filosófica del empirismo inglés**. Sin embargo esta apariencia se rompe cuando acepta el vínculo de las categorías de lo particular y de lo universal que se expresa en la relación **esencia→ser**. Y en tanto lo universal se relaciona con lo singular se expresa como una **“totalidad externa de individuos”**, manifestándose en la relación **fenómeno→ser**.

Es importante señalar que los **nominalistas (medievales)** consideraron a los **“universales”**, como meras palabras. Que el **empirismo inglés**, en su expresión **materialista moderna**, se opuso antagónicamente al **universal platónico** de que la **idea sea la esencia objetiva**, y que también refutó el **racionalismo** de **Descartes, Spinoza y Leibniz**. En general, el **empirismo materialista** no reconoce a la esencia, en su determinación universal, como sustancia ontológica. Esa dirección filosófica ignoraba que la esencia es la forma universal de lo particular que integra las similitudes y elimina las diferencias individuales de los objetos que pertenecen a un determinado nivel de estados materiales del mundo objetivo o de una sucesión de estados mentales que reflejan las sensaciones, percepciones e ideas de los objetos o de imágenes psíquicas (apariencias, imaginaciones o ilusiones).

El **joven Marx** se opuso al **universal hegeliano** de que la **idea (objetiva) sea la sustancia ontológica del mundo real**. Y expresó que la **relación epistemológica de lo universal→individual, en su tránsito dialéctico, se contraponen al universal hegeliano**. Desde el punto de vista ontológico, es necesario distinguir que en **Platón**, lo universal es una esencia trascendente; y que en **Hegel** es una esencia y una sustancia que es inmanente e interna al mundo objetivo. Por lo tanto, sería un error igualar el significado metafísico de estos dos universales radicalmente diferentes.

En **Hegel y Spinoza** existe una similitud y una radical diferencia en la teoría de las esencias particulares en su relación con lo universal. Para **Spinoza** existe una sustancia única, universal y absolutamente infinita.<sup>14</sup> Ésta contiene una serie de esencias particulares que no transitan ni se

transforman unas en las otras. Las esencias no constituyen un proceso discursivo entre sí, ni convergen, sino que están fijadas eternamente en la sustancia, son inmutables e inmóviles. De la **esencia absoluta** se deduce la **causa primera o próxima** de un modo metafísico y no dialéctico<sup>15</sup>. Sólo la sustancia, en cuanto que **esencia absoluta**, produce los **modos inmanentes** (modos infinitos y eternos), ya que aquélla es **“causa eficiente”** tanto de la **“existencia”** como de las **“esencias”**.<sup>16</sup> Como el **joven Marx** afirma que el **“ser particular” (esencia)** del **Estado** se deduce del **“ser particular”** de la **familia y sociedad civil**, su discurso dialéctico está al margen de **Spinoza**. Pero, ¿qué de la **institución estatal** se deduzca la esencia de la **familia y sociedad civil** por una transición dialéctica, esto no es **spinocismo!** En **Spinoza** las esencias están fijadas y concebidas en sí en el **pensamiento infinito (uno de los atributos de Dios)**. Pero en el **joven Marx** se trata de una transición real, del traspaso de una esencia particular a otra. Por consiguiente se muestra como un **filósofo dialéctico** (espontáneo) **y no como un metafísico**.

Ahora bien, para el **joven Marx** lo **universal en relación con lo singular** no expresa la **unidad interna de todas las individualidades**, sino que **es una suma externa de la totalidad de los individuos**. Esta categoría no es equivalente al **universal de Leibniz**. En la teoría ontológica de este filósofo, en la sustancia existen dos clases de universales. La primera pertenece a la **mónada** (unidades espirituales) en sí, que es de naturaleza interna, y es la sustancia de todas las modificaciones interiores de un ser. Cada estado interno de la mónada, en tanto que percepción, refleja a su manera la totalidad del universo. Y ella es una sustancia individual que contiene lo universal en sí misma. Como las **mónadas** no tienen entre sí una relación interna, ésta es externa, lo mismo que su conjunto. La **“masa extensa” (materia)** es una totalidad externa de mónadas, una totalidad material.<sup>17</sup>

La **concepción del universal de Feuerbach es empirista**, como una **“totalidad externa” de individuos**. Sin embargo, el **joven Marx** aplica de un modo muy original la **relación universal→particular**. En su análisis de la **“democracia”** como una **“formación política”**, expresa que ella constituye una **“verdadera unidad de lo universal con lo particular”**<sup>18</sup>. Y en su esencia política el **“principio formal es a la vez el principio material”**.<sup>19</sup> O sea, que en esta unidad, el contenido particular del **Estado** procede de la **sociedad civil**, en que aquél, por sí mismo, no tiene un **“contenido intrínseco”**<sup>20</sup> y determinante de los distintos modos particulares de ésta. También se refiere a la **“democracia”** como **unidad del principio formal y material**. Pero de todos modos, **aún no ha formulado un sistemático método dialéctico materialista**.

Este punto de vista es diferente a la **relación feuerbachiana de lo individual→universal**. Además, considera esta relación según la deducción lógica y transición dialéctica de las esencias particulares. Esto nos revela que si bien es cierto que el **joven Marx** acepta la **filosofía de Feuerbach**, en cuanto que objeta y refuta la **“idea especulativa” de Hegel**, lo hace de modo formal; porque su análisis crítico y dialéctico de la **filosofía del derecho y política de Hegel** lo conduce a resultados originales en que supera el **materialismo metafísico de Feuerbach**. Éste último se aleja demasiado y hasta se opone a considerar la realidad objetiva como un movimiento en desarrollo o despliegue dialéctico.

**Feuerbach** fija las categorías en el plano de las esencias positivas y naturales, y elimina toda negatividad en las esencias del mundo real y natural. En esta **arista ontológica**, **tiene una similitud con Spinoza**, ya que este filósofo concibe las esencias como lo positivo, porque en ellas no se expresa la negatividad en su contenido. La destrucción de un ente proviene del exterior y no de su esencia<sup>21</sup>, o sea que no se genera en la interioridad de su ser. Y no encontraremos similitudes entre las **esencias feuerbachianas y las platónicas, ya que éstas son entes trascendentes, mientras que las spinocistas son immanentes, lo mismo que la sustancia**. El **planteamiento de Feuerbach de la esencia** lo conduce a adoptar un **punto de vista metafísico** de concebir el mundo natural y objetivo.

Posteriormente **Marx** y **Engels** en la "**Ideología alemana**", en que **ajustan cuentas filosóficas con los neohegelianos**, colocan a **Feuerbach** al lado de **Bruno Bauer** y de otros **neohegelianos de izquierda**.<sup>22</sup>

No es objeto de este ensayo de investigación filosófica establecer en sus detalles una relación entre **Feuerbach** y **Hegel**. En términos generales, señalamos que el primero se estancó en su desarrollo filosófico al varar su crítica en la **contraposición ontológica de la relación ser→pensar**, encerrándose en la relación abstracta de estas categorías en la esfera de la **Naturaleza**. Y eso es lo que se le objeta en la "**Ideología alemana**".

Con este enfoque crítico enfatizamos que **Feuerbach** tiene importancia histórica dentro del movimiento ideológico y filosófico alemán, sin una proyección universal significativa. Y que sólo dentro del proceso histórico de la filosofía alemana guarda algunos vínculos con **Marx** y **Engels**. Este es el modo de cómo **Engels** lo enjuicia y valora.

En la **crítica epistemológica y ontológica de lo abstracto y lo concreto**, el **joven Marx** hace su análisis según la dialéctica epistemológica y señala que **Hegel** invierte los términos del proceso del conocimiento en una **relación ontológica de lo concreto→abstracto**. En esta relación, lo que se debe saber es si la **idea determina el ser**, si el **Estado determina a la sociedad civil**, o viceversa. Además afirma que para **Hegel**, de acuerdo a **idea especulativa**, la institución política determina las esencias (el conjunto de las manifestaciones sociales y privadas) de las **esferas civiles**, y que éstas no representan entes verdaderamente concretos. La **relación epistemológica verdadera se rompe e invierte**; en que lo concreto es lo abstracto; y éste, lo concreto. Esta es una **inversión ontológica de la relación dialéctica sujeto→predicado**. Y así se expresa: "**¡Como si el pueblo no fuese el estado real! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto**".<sup>23</sup>

Insistimos en que el análisis e investigación crítica del **joven filósofo** de lo **abstracto→concreto hegeliano** expresa una **dialéctica espontánea y no metafísica**. Y sólo hasta el **método del materialismo histórico** y de la **Economía Política socialista**, la interpretación de esta relación se expresa en una **epistemología sistemáticamente dialéctica**.

Pero debemos aclarar el siguiente aspecto. **Hegel** afirma que su **filosofía del Estado** "**tiene como objeto la idea del derecho**", o sea su **concepto y realización**.<sup>24</sup> Esto no lo objeta el **joven**

**Marx**, ya que acepta que "**la idealidad pura de una esfera real no podría existir más que como ciencia**".<sup>25</sup> No es, pues, en el terreno epistemológico o en la ciencia lo que discute, porque acepta la "**idealidad pura**" de lo real como la forma de la ciencia. La **explicación de Hegel** de lo real por medio de lo abstracto o de la "**pura idealidad**" es aceptada, pero **rechaza que ésta sea la génesis ontológica de lo "real"**.

**Hegel** en su "**Ciencia de la lógica**" afirma que la "**Idea (objetiva)**" es la **unidad del concepto y la realidad**, o la **realización del concepto**.<sup>26</sup> Esta **Idea** engendra la **Naturaleza** y el **espíritu**. Y su realización en el **espíritu real de la familia**, la **sociedad civil** y el **Estado** se constituye en un **proceso ontológico que es la génesis de lo real**. En oposición, el **joven Marx** expresa que la "**idealidad pura**" no es lo real en sí y por sí, sino que sólo existe como ciencia, tiene un carácter epistemológico.

En esta investigación estamos de trazar la orientación de la crítica del **joven Marx** y sus **ideas filosóficas** antes de las **Tesis sobre Feuerbach**. **Nuestro interés consiste en que no se confunda la crítica y el análisis ontológico con el análisis epistemológico, ya que esta confusión evaporaría el valor positivo y progresivo de la crítica del joven filósofo antes de la "Ideología alemana"**.

## CRÍTICA A LA DIALÉCTICA IDEALISTA

Anteriormente nos hemos referido a algunas ideas esenciales del **método de Feuerbach**, con el fin de definir con claridad la posición del **joven Marx** frente a la **filosofía de Hegel**, y tratar de rastrear el movimiento de su dialéctica, que en su forma de análisis crítico esboza el **materialismo dialéctico e histórico** y el método de la **Economía Política**. Sostenemos el punto de vista de que el joven filósofo, por un lado, acepta parcialmente el **método feuerbachiano** y, por el otro, se aleja de ese **método metafísico** antes de las "**Once tesis sobre Feuerbach**". Insistimos que su crítica de la "**idea especulativa**" y del "**proceso lógico abstracto**" del **hegelianismo**, lo conducen hacia un **materialismo científico y consecuente**.

El **joven Marx** había afirmado que la **gran hazaña teórica de Feuerbach** consistió, por un lado, en haber demostrado que la **filosofía de Hegel** es "**religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo**", y que al **hegelismo** se le debe considerar "**como otra forma y modalidad de la enajenación del ser humano**". Y, otro lado, en que concibió un nuevo principio filosófico fundamental en la relación social "**entre hombre y hombre**", en "**haber contrapuesto a la negación de la negación...lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento**".<sup>27</sup> Además, expresó que **Feuerbach** interpreta a **Hegel** en los siguientes términos.

En **primer término**, comienza con la alienación de la infinitud de lo "**abstractamente general**". Remitiéndonos a la "**Ciencia de la lógica**", se trata del "**puro ser**"<sup>28</sup>, lo que significa partir de la "**religión y de la teología**".

En **segundo termino**, *Hegel* supera lo infinito y estatuye (establece el fundamento ontológico) la realidad del mundo empírico y de las particularidades, y considera la **exterioridad de la "idea lógica"**. Se trata del **origen del mundo natural**, que es el objeto del **discurso especulativo** de la "**Filosofía de la Naturaleza**".

En **tercer término**, supera de nuevo lo positivo y restablece la abstracción, lo infinito de la "**religión y la teología**".<sup>29</sup> Según este planteamiento, contradice la forma racional de la filosofía porque vuelve a instaurar la teología en el centro de la reflexión filosófica porque en la **esfera del espíritu**, la **idea mística** niega la forma sensorial y particular del **mundo empírico** (objetivo).

El **joven Marx** en la crítica de la **dialéctica** y del **idealismo hegeliano**, no obstante de que acepte parcialmente las **premisas de Feuerbach**, en la profundidad de sus análisis se le contraponen. En su enfoque crítico desarrolla un **materialismo más consistente**. Y donde aquél se estanca, él prosigue y lo supera en la interpretación filosófica con la riqueza conceptual de nuevas ideas dialécticas.

El tema central de la crítica a *Hegel* se refiere al **proceso dialéctico de la historia y del mundo real**. *Feuerbach* no enfocó con profundidad el **idealismo hegeliano** ni mucho menos la **dialéctica idealista** (como método de interpretación filosófica). Al principio dialéctico de la "**negación de la negación**" opone lo absolutamente positivo en un sentido metafísico, y así concibe la esencia. Es la misma concepción de *Spinoza*. Para este filósofo la esencia no comprende ninguna negación, ya que ella es positiva de por sí, y un elemento negativo en ella implicaría su autodestrucción.<sup>30</sup> Ya nos hemos referido a la **interpretación metafísica** de la esencia de *Feuerbach*, según lo que afirmaron posteriormente *Marx* y *Engels* en la "**Ideología alemana**". Más adelante abordaremos la crítica de la **dialéctica idealista**. Pasemos, en **primer término**, a la crítica de la historia y del mundo real en el **idealismo histórico de Hegel**.

En la crítica de la **filosofía del derecho** de este filósofo, el **joven Marx** se limita a considerar en detalle la **relación sociedad civil→Estado** (que en nuestro enfoque crítico es la trasposición ontológica de la relación epistemológica ser→pensar en la sociedad), y señala que el misticismo es la forma general de toda la **filosofía hegeliana** y tratará de demostrarlo en el plano analítico y crítico. Este es el **primer ajuste de cuenta** (filosófica) **con Hegel**, mostrando lo **negativo** y **positivo** del **hegelianismo**.

En cuanto a la historia humana, afirma que *Hegel* "**encontraba solamente la expresión abstracta, lógica, especulativa del movimiento de la historia, que no es todavía la historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino el mismo acto de creación del hombre.**"<sup>31</sup> Aquí también se expresa la **inversión ontológica de ser→pensar**, que adopta la forma de lo "**abstracto, lógico y especulativo del movimiento de la historia**". Esta **abstracción ontológica** considera de modo irreal a la historia real. La **idea abstracta** (lógica) **es la creación de la historia real y el hombre abstracto** (Estado) **es la génesis del hombre real** [individuos (ciudadanos), familia, sociedad civil]].

En *Hegel*, la dialéctica idealista no está separada de la historia ni del mundo real. La crítica del **joven Marx** envuelve tanto lo uno como lo otro en esta **unidad ontológica de lo dialéctico y el principio metafísico de idea** (objetiva). Lo lógico (dialéctico) es el proceso mismo de la **idea** (objetiva), y lo **especulativo** (idealismo) **es la determinación del proceso histórico por una idea absoluta**. Este es el sentido negativo (defecto de concebir la historia) de la **filosofía de la historia de Hegel**. Y este es el **significado no-crítico** de la "**Fenomenología del espíritu**". Si el mundo histórico se explica por un ser y proceso abstracto, aquél de por sí carece de una autoesencia, de un principio objetivo propio.

La esencia del mundo histórico es ajena, extraña a su naturaleza, entonces ella reside en un ser contrapuesto, que está fuera del mundo histórico real. El mundo real para *Hegel*, es el **fenómeno de la idea absoluta** o del **espíritu que es la esencia de ese mundo histórico**. Pero esta **idea** (lógica) es la autoconciencia, cuyo movimiento es el del mundo en cuanto que fenómeno de esa esencia. "**Por eso la ciencia que comprende esto se llama Fenomenología.**"<sup>32</sup>

*Hegel* expresa que en "**la Fenomenología...he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto.**" El tránsito de la **conciencia inmediata** (sensible) hacia el **saber absoluto**, "**pasa a través de todas las forma de relaciones de la conciencia con el objeto, y tiene como su resultado el concepto de la ciencia.**"<sup>33</sup> (La **fenomenología del saber** transita **históricamente** hacia el **método dialéctico** que es el **fundamento metodológico** para que la **filosofía sea una ciencia**). También afirma, en el prólogo de esta obra, que la historia de este saber "**tiene que seguir un largo y trabajoso camino**".<sup>34</sup> Y cuando la forma del espíritu se realiza plenamente en la superación de su historia fenomenológica, "**se sabe a sí mismo,...porque capta su concepto**", y éste que es la "**forma de su sí mismo, es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.**"<sup>35</sup>

Se trata de un **completo movimiento epistemológico de la conciencia que se realiza en el mundo fenoménico de la historia humana** hasta alcanzar la forma del "**concepto**" o del "**saber absoluto**". La autoconciencia tiene su "**saber de sí**", o sea, el **espíritu que se sabe en la plenitud realizada de su esencia**. El **concepto** es la forma suprema del saber del **espíritu**, por lo que éste logra su completitud cognoscitiva. De este modo, es el motor, el alma del movimiento de la **idea** (objetiva) y del **espíritu**. Y éste, en cuanto que se convierte en **concepto** (como sistema dialéctico del pensamiento), alcanza su "**perfección**" que "**consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia**". Más adelante expresa que el **fin del movimiento histórico del espíritu** "**es la revelación de la profundidad** (interioridad)" de su esencia que es "**su concepto absoluto; esta revelación es, así, la superación de su profundidad y su extensión.**" La **autoconciencia fenomenológica** en tanto que **yo "dentro de sí"**, es negada (y superada) en el **espíritu realizado**. Esta negación fenomenológica, "**es su enajenación o su sustancia y su tiempo, en el cual esta enajenación se enajena en ella y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad.**"<sup>36</sup>

Todo el **proceso histórico** (cognoscitivo) **del espíritu en su fenomenología**, consiste en la realización plena o en la revelación de la profundidad que existe en lo interno del **espíritu** o de la

**idea absoluta.** Este *ser interno* es el “**concepto absoluto**”, y su “**revelación**” es el término de la enajenación que se despliega en todo el proceso histórico de la autoconciencia en que la “enajenación se enajena” (se niega y supera) en el **concepto** o el “**saber absoluto**”. Es decir, **la esencia que subyace oculta en la profundidad del espíritu se caracteriza como figura** en que éste se capta a sí mismo, se sabe a sí mismo, sabe lo que quiere y sabe lo que piensa en el elemento de su sustancia conceptual.

En este estado (conceptual) del desarrollo del **espíritu**, éste logra su quietud en la plenitud de su esencia absoluta. En la **forma del concepto termina todo el proceso de las figuras fenomenológicas del espíritu**. Y éste es el **movimiento de transformación del ser y de la esencia del espíritu, que en el tránsito fenoménico alcanza y se realiza en el concepto**. Por lo que **comienza un nuevo movimiento del espíritu en que su despliegue** (posesionamiento cognoscitivo) **en el mundo es la proyección de su “concepto absoluto”**. Así se **inicia una nueva historia del espíritu, en que la autoconciencia** (en su forma conceptual) **se sabe a sí misma y en que sus contradicciones se vinculan en unidades dialécticas y sus conflictos dejan de ser antagónicos**.

**El proceso fenomenológico del espíritu deviene en la “idea”, que es un proceso subjetivo en que se comprende él mismo como “ser libre”.** “**Tal es el espíritu subjetivo**”, que en su **objetivación “es la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido por él... Tal es el espíritu objetivo.”**<sup>37</sup> La **generación de este mundo objetivo por el espíritu es producto de la proyección ontológica de su esencia conceptual**, pero se mantiene unido con ese mundo que se muestra independiente y que es aparente y fenoménico, este mundo empírico es finito. Luego, por la negación y superación dialéctica se crea la unidad **“de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto...y se produce eternamente... Tal es el espíritu absoluto.”**<sup>38</sup>

**Hegel** en la **Fenomenología** afirma que los cambios de las “**figuras**” o cada “**momento**” del **espíritu** se caracteriza por “**la diferencia entre el saber y la verdad...**”<sup>39</sup> La superación de esta diferencia es la **ciencia que “tiene la forma del concepto que conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe.”**<sup>40</sup> Todo el **proceso fenomenológico del espíritu, como autoconciencia, es un proceso enajenante y de lucha contra la enajenación**. Ésta se crea por el **movimiento fenomenológico del espíritu que genera su mundo objetivo**, y el espíritu se mantiene en una oposición y diferencia ante ese mundo que es su propio “**sí mismo**” (esencia) objetivado. El espíritu en las **figuras fenomenológicas** conserva su enajenación porque en su propia mismidad (el sí mismo de su ser) se produce la diferencia entre la verdad y el saber en su autoconciencia. Pero cuando en el final de ese **proceso**, la autoconciencia logra objetivarse y auto-realizarse en el **concepto absoluto, “esta enajenación se enajena en ella misma”**. La **auto-objetivación del espíritu, como concepto**, es la “**revelación**” de la esencia (idea lógica) que aflora (emerge de su desarrollo) desde su “**profundidad**” (la esencia interior como ser en sí) en la forma de la autoconciencia y en que “**el saber y la verdad**” forman una unidad (ontológica). El **espíritu** se recupera en su sí mismo, en su propia mismidad (**concepto**).

Sobre la profundidad de **filosofía hegeliana** de la historia, **Feuerbach** expresa que la autoconciencia es lo abstracto enajenado del hombre real, y que no existe tal superación de la enajenación en la auto-objetivación del hombre real. Pero en la “**Ideología alemana**”, **Marx** y **Engels** señalan que esta crítica se mantiene en el rango metafísico.

Hemos expuesto las ideas cardinales de la **filosofía de la historia y de la teoría del conocimiento** (fenomenología del espíritu) **de Hegel**, porque sostenemos el punto de vista de que la crítica del **joven Marx** sobre lo negativo y positivo de ella guardan cierta relación con las categorías y premisas que formarán, como afirmara, posteriormente, **Engels**, el germen del **materialismo dialéctico e histórico**. Estas categorías y premisas se irán enriqueciendo con los resultados teóricos de las obras filosóficas “**Introducción en torno a la crítica de la filosofía del derecho**”, “**Sobre la cuestión judía**” y la “**Sagrada familia**”, cuyo punto culminante lo constituyen las “**Once tesis sobre Feuerbach**”.

Existen en el **joven Marx** dos períodos importantes en su formación filosófica que culminan en las “**Once tesis sobre Feuerbach**”. La primera se refiere directamente a la crítica a **Hegel**; y la segunda, a los **neohegelianos de izquierda**, que también es una crítica indirecta a **Hegel**. Sus investigaciones teóricas constituyeron un avance de su **pensamiento** que se perfilaba hacia el **materialismo dialéctico e histórico**, que es un nuevo sistema de interpretación filosófica de la realidad objetiva, la historia y el pensamiento.

El joven filósofo analiza, de un modo consecuente, las **ideas no críticas de la filosofía de la historia de Hegel**, y señala la **inversión mística de la relación del ser→pensar** y la **conversión (ontológica) de la conciencia como el sujeto de la historia**. Al respecto afirma que “**toda la historia de la exteriorización y toda la revocación de ésta no es, por tanto, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo lógico (dialéctico).**”<sup>41</sup>

Para **Hegel**, afirma, la historia es la “**producción del pensamiento abstracto**” y “**absoluto**”, este pensamiento “**absoluto**” es **especulativo** (metafísico) y “**lógico**” (dialéctico idealista). La **filosofía hegeliana de la historia** (y de la teoría del conocimiento) es la autoconciencia como sustancia que se objetiva y se auto-realiza, y que es el sujeto real de ese proceso histórico, de la auto-objetivación y auto-realización. El “**concepto**” adopta dos aspectos, como **sustancia**, en el elemento del proceso histórico de la autoconciencia (saber); y como **sujeto real**, que es el principio activo del proceso mismo que lo va produciendo. La **idea** (objetiva) se manifiesta como sustancia (elemento) y como sujeto real (principio activo del proceso). Para el **joven Marx**, la autoconciencia, como sustancia del mundo histórico humano, es el aspecto no-crítico de la “**Fenomenología**” y el lado mistificador y misterioso que se manifiesta en las obras posteriores de **Hegel**.

## CADENAS DE LA ENAJENACIÓN SOCIAL DEL HOMBRE

El **joven Marx** señala tres importantes premisas de la **enajenación hegeliana** de la historia: La “**antítesis del en sí y para sí, de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y del sujeto, es decir la antítesis del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la sensibilidad real,**

**dentro del pensamiento mismo...**<sup>42</sup> Estas tres premisas expresan el **lado esotérico de la enajenación hegeliana**, mientras que las otras, que se desprenden de aquellas, son **“aparentes”, exotéricas, “profanas”** (se trata de las antítesis materiales).

Para nuestro punto de vista, el **joven Marx** demuestra lo místico de la **enajenación hegeliana** en la crítica de la **relación** (ontológica) **ser→pensar**. Indudablemente que la autoconciencia como fenómeno histórico, realiza el movimiento de su enajenación en esas tres premisas antitéticas. **Hegel** contrapone al **“en sí”**, el **“para sí”**; a la **“conciencia”**, la **“autoconciencia”**; al **“objeto”**, el **“sujeto”**. Pero, cada uno de los primeros términos de las antítesis de la enajenación es el sí mismo del **espíritu** que puesto en su otro, que es el **mundo empírico sensible** (real). Y al apropiarse de su esencia objetiva, o sea, al superar su enajenación, se apropia de sus propios pensamientos producidos, y éstos no son más que su **“sí mismo”** puesto en su otro (pensamientos producidos). De allí que afirme que para **Hegel** **“el espíritu es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo.”**<sup>43</sup> Además, **invierte** (ontológicamente) **la relación** (epistemológica) **del mundo objetivo con la conciencia del hombre, y sus pensamientos sobre ese mundo real**.

Este es el defecto, lo misticador de la **“Fenomenología del espíritu”**, sobre la **enajenación hegeliana**. Su aspecto positivo consiste en que reconoce y acepta la enajenación del **“en sí”** del espíritu, de la conciencia, como **“la auto-enajenación, la exteriorización de la esencia, la desobjetivación y la desrealización del hombre como autoadquisición, cambio de esencia, objetivación y realización.”**<sup>44</sup> En la **“desobjetivación”** (concreción de las ideas creadas acerca del mundo real) y **“desrealización”** (pasividad humana ante el mundo objetivado) que expresan la autoenajenación del hombre, éste se autoadquiere, realizándose en esa conversión. Y en este proceso logra su **“objetivación”** y su **“realización”**. El hombre para adquirirse a sí mismo tiene que desobjetivarse, y al hacerlo produce la objetividad de su ser. Y de este modo se realiza. **La enajenación es la contradicción entre el hombre y el mundo objetivo producido por él al objetivarse**.

Anteriormente hemos expuesto que el **joven Marx** interpreta como una abstracción y un misticismo la **superación** (dialéctica) **hegeliana** de la enajenación de la esencia humana, y como una solución no-crítica al concebirla en la forma de **“pensamiento absoluto”**. Además, destaca el lado positivo del **planteamiento hegeliano de la enajenación** como la contradicción del hombre y su objetivación, como producto de su auto-realización. En otras palabras, **Hegel** plantea la contradicción entre el hombre (autoconciencia) y el mundo producido por él al objetivarse (mundo objetivado). En este movimiento dialéctico señala lo más importante de la **“enajenación”**. Y es que por medio de la **negación de la negación** (ley dialéctica) de la enajenación, que proyecta en sí misma lo positivo, descubre que el **trabajo, como la desobjetivación del ser humano, es “el acto de autogénesis del hombre, el comportamiento hacia sí como hacia un extraño y la confirmación de sí mismo, en cuanto ser extraño, como la conciencia genérica y la vida genérica en gestación.”**<sup>45</sup> El trabajo explica la **“autogénesis”** del hombre en la historia, y es el elemento de la producción histórica de la enajenación de la autoconciencia.

El **joven Marx** expresa la siguiente afirmación: **“Hegel adopta el punto de vista de la Economía Política moderna”**. Considera que el **“trabajo”** es la **“esencia”**, **“el ser del hombre que se hace valer”**. Pero sólo concibe **“el lado positivo, no su lado negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación. El “único...que conoce y reconoce es el abstractamente intelectual.”**<sup>46</sup> No admite como ser del hombre ningún **trabajo material**, sólo el **abstractamente intelectual**. Este **trabajo “abstracto”** (intelectual), **constituye la esencia humana y es el principio de su “autogénesis”**. Y así **la autoconciencia se auto-objetiva, se auto-realiza en contraposición a su objeto**. Además, demuestra el **aspecto no-crítico del planteamiento hegeliano** y la **inversión ontológica** del mismo en la **relación pensamiento→mundo objetivo**, o sea, la **relación pensar→ser en la interpretación de la historia al señalar el elemento esotérico y místico del pensamiento abstracto especulativo**. Pero asimismo destaca el lado positivo de su **filosofía de la historia** (como **idealismo histórico**), **que considera que el trabajo es la esencia del hombre y de su autogénesis**.

**Hegel**, en efecto, como afirma el **joven Marx**, concibe el proceso histórico, como enajenación, y la contradicción o antítesis del pensamiento abstracto y el mundo sensible. La contraposición se presenta entre el pensamiento abstracto y el mundo objetivo, según afirma en su **“Fenomenología del espíritu”**. Y, además, expresa que no **“es que la esencia humana se deshumanice, se objective en antítesis consigo misma**. La autoconciencia, como pensamiento abstracto, produce un mundo objetivo contrapuesto a su esencia abstracta y no real. En este sentido, estatuye (establece en la realidad) la sustancia objetiva de su mundo objetivado, o sea, la **“cosicidad”** (la cosa como sustancia abstracta) de ese mundo contrapuesto a la esencia abstracta del pensamiento (idea, autoconciencia, espíritu). También afirma que **“es claro que una autoconciencia, es decir, su exteriorización sólo pueda estatuir la cosicidad,...una cosa por sí misma puramente abstracta, una cosa de la abstracción, y no una cosa real.”**<sup>48</sup> Una autoconciencia que abstrae al hombre real, sólo puede estatuir (producir lo real) una cosa (ser o ente abstracto) que se expresa como **“cosicidad”**. Este es el **estatuto (ontológico) de la realidad creada por la autoconciencia hegeliana**. Lo que la autoconciencia estatuye es una realidad abstracta que es el producto de otra abstracción, en que la autoconciencia es el hombre abstracto, irreal.

El **joven Marx** muestra en los siguientes términos a la **autoconciencia hegeliana**: Como **sustancia** (elemento) **abstracta**; **sujeto** (ser activo) **abstracto**; su **trabajo, abstractamente intelectual**; su **autogénesis**; un **proceso abstracto**; su **estatuir** (producir) **su otro**, la **cosicidad**, un **estatuir abstracto**; el **mundo estatuido**, producido, en tanto que un **mundo abstracto** (cosicidad).

## EL DISCURSO IDEALISTA DIALÉCTICO

Desglosemos el examen crítico que hace el **joven Marx** de la **“Enciclopedia de las ciencias filosóficas”** de **Hegel**. Para el joven filósofo, **“toda la Enciclopedia no es otra cosa que la esencia desplegada del espíritu filosófico, su auto-objetivación...”**<sup>49</sup> Su exposición comienza con el ser como concepto puramente abstracto<sup>50</sup> y culmina en el **“saber absoluto”, que es el sistema conceptual del conocimiento filosófico.**<sup>51</sup> No existe contradicción en que la **autoconciencia absoluta** se conoce a sí misma en el espíritu filosófico. En efecto, en el **saber absoluto (concepto)**

el espíritu se sabe a sí mismo como esencia realizada plenamente. Como la *Enciclopedia* es el despliegue de la *idea*, entonces la *ciencia* (filosofía cuyo saber es el despliegue del concepto) “**resulta de la exposición del desarrollo sucesivo de la Idea...que se manifiesta primeramente como pensamiento** (lógico) **idéntico a sí mismo, 'como' Idea en su existencia exterior** (Naturaleza) **a sí misma, 'como' la idea que...vuelve a recogerse en sí misma** (en el espíritu).”<sup>52</sup> **El espíritu, en todo su despliegue, es la exposición del concepto que se realiza en el movimiento de la idea, que es puramente abstracto.** La lógica (dialéctica) es el “**pensamiento abstracto**”.<sup>53</sup> Éste es la *Naturaleza* que existe en la “**exterioridad**”.<sup>54</sup> Y de igual modo el *espíritu*.<sup>55</sup> Todo el proceso de la “*idea*” (lógica) en sí misma, en su exterioridad y en su recuperación, es un proceso abstracto, que es determinado por el *concepto* en su estado puro. Este **movimiento lógico de la idea** es denominado por el *joven Marx* lo “**especulativo**”. Y en su crítica a la *Filosofía del derecho de Hegel* se expresaba en estos términos. Además, demuestra el **carácter lógico abstracto y especulativo del proceso de la idea**. En ningún “**estadio**” (*momento dialéctico*) de su desarrollo, la *idea* expresa una conexión natural con el mundo real. “**Pues su existencia real es la abstracción**”.<sup>56</sup>

En la crítica a la “*Fenomenología del espíritu*”, el *joven Marx* señala que el **aspecto no-crítico** consiste en un **aparente positivismo acrítico**.<sup>57</sup> Esta observación es muy significativa ya que señala que la *unidad* que establece *Hegel* entre la *idea* y el *mundo real* es **aparente**, “**no-crítico**”, lo mismo entre la *idea* (lógica) y la *experiencia* (percepciones). En esa unidad no se concreta un nexo real, verdadero, ya que la relación que establece es abstracta. El punto de vista del *joven filósofo* tiene un **significado y valor epistemológico**, porque señala lo **positivo y lo negativo del método dialéctico idealista**, y sus análisis interpretativos se orientan hacia un **materialismo más profundo y crítico que el de Feuerbach**. Además, proyecta su enfoque filosófico en las **raíces epistemológicas del idealismo hegeliano**.

Ahora bien, como el proceso real para *Hegel*, es el movimiento progresivo de la *idea* (lógica), para la conciencia el “**saber es su único acto. Por lo tanto, algo deviene para ella en cuanto sabe este algo**” que “**es su único comportamiento objetivo**”.<sup>58</sup>

En consecuencia, el **movimiento lógico** (dialéctico idealista) **de la idea, en sus diferentes estadios, es el devenir del saber**. El despliegue de la realidad es el proceso del saber. Entonces lo abstracto consiste en que lo real (el mundo objetivo), no se mueve desde sí mismo, sino que es el movimiento de su saber. Por ello, la realización **de éste es lógico, abstracto**, en que “**el objeto sólo es apariencia**” de sí mismo, “**un vapor imaginario,...un algo que no tiene ninguna objetividad fuera del saber; o el saber que, al comportarse como un objeto, sólo es** (está) **fuera de sí, se exterioriza...**”<sup>59</sup>

Como la autoconciencia tiene como sustancia el saber, y el proceso de éste es el de la autoconciencia, entonces al realizarse en las distintas figuras del saber, no se enfrenta a un objeto real (verdadero, que existe por sí objetivamente), porque ese objeto es una apariencia, es el otro ser (pensado) producido por el sí mismo del saber que desde sí mismo se convierte en objeto. Éste al

producirse, su contenido se desdobra, en la conciencia que es el “**sí mismo**” del saber, y de otro, que es el **objeto en sí** (cosa en sí). Por ello, el objeto se evapora como ser real y se convierte en un ser “**imaginario**”, en su **realidad reside en la esencia del saber del objeto, que es la idea** (lógica). El **saber es la verdadera realidad**. El **objeto** (cosa en sí) es la **exterioridad del saber**. Es decir, que cuando se pone “**fuera de sí**”, es el **saber exteriorizado**. Pero **como exterioridad** contiene el “**sí mismo**” **del saber aunque sea lo otro de éste**.

Esta crítica del *joven Marx* al **idealismo dialéctico de Hegel**, muestra el movimiento del mundo real (objetivo) que se despliega de modo **lógico** (dialéctico idealista), **abstracto y especulativo** (metafísico). El movimiento real e histórico del mundo objetivo es el proceso lógico e histórico del saber. Como su **culminación en el concepto** es la realización y objetivación absoluta del **sí mismo del espíritu**, o sea, el “**saber absoluto**”, por lo tanto, éste, que ha salido de las entrañas profundas del espíritu, contiene todas las figuras históricas del movimiento del saber, según el **principio dialéctico de la negación de la negación: negación→conservación→superación**. Este principio tiene, por lo tanto, la virtud de explicar, por medio de su **exposición dialéctica** el proceso de la *Idea*, la *Naturaleza* y el *Espíritu*.<sup>60</sup>

La **exposición lógica** (dialéctica idealista) de la *Idea*, que es la sustancia y el sujeto de la cosa a explicar, es lo que *Hegel* llama *ciencia* (filosófica) en su sentido verdadero. Entonces, **el alma de la exposición científica** (de la filosofía) **es el método dialéctico**.<sup>61</sup> Por ello, el *joven Marx* afirma que la “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”, que comienza con la (ciencia de la) *Lógica*, que es la esfera de la “*idea pura*” (saber puro), se inicia con el “**pensamiento puramente especulativo, y termina con el saber absoluto, con el espíritu autoconsciente, con el espíritu filosófico o absoluto que se capta a sí mismo, es decir con el espíritu abstracto suprahumano**”.<sup>62</sup> Por consiguiente, el sujeto que ha alcanzado el “**saber absoluto**” (que efectúa la exposición filosófica en el elemento del concepto), al captarse a sí mismo, capta el “**espíritu abstracto suprahumano**”. En otras palabras, *Hegel*, por medio del **concepto**, capta su esencia (como filósofo) en esa autoconciencia, cuyo saber comienza en el pensamiento puro, hasta el **saber absoluto** (concepto objetivado en la autoconciencia).<sup>63</sup> Pero, esto es mera abstracción y especulación. Por esta razón, este filósofo estatuye la “*lógica*” como la esfera del pensamiento puro, cuya exposición lógica es su despliegue, su proceso lógico (dialéctico idealista), que es principio (elemento puro) del mundo real.

El proceso lógico (dialéctico idealista) de la *Idea* es abstracto, que se realiza en sí misma, en un estado puro, con un contenido de pensamientos carente de realidad. “**Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito**”.<sup>64</sup>

El **movimiento lógico** de la *Idea -Dios-* se realiza de manera **intemporal**, desde la **eternidad del ser divino**. *Engels* confirma esta afirmación en la “*Ciencia de la lógica*” de *Hegel*, pero de modo crítico materialista, cuando expresa que la *Idea absoluta* “**ha existido en alguna parte desde toda su eternidad, independientemente del mundo** (objetivo) **y antes que él...**”<sup>65</sup>

Esta es la **especulación lógica**, tanto de la **Filosofía de la Naturaleza** como la del **Espíritu** y del **derecho**. El proceso lógico (dialéctico idealista) de la **Idea** se repite en las esferas de la **Naturaleza** y del **Espíritu**. Ese **movimiento lógico es un proceso discursivo de categorías**. La **“Lógica”** es **“—el dinero del espíritu, el valor discursivo, especulativo, del hombre y de la naturaleza —, su esencia que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el pensamiento enajenado y, por consiguiente abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto.”**<sup>66</sup>

Todas las **esencias lógicas** (categorías dialécticas idealistas) son **esencias discursivas** encadenadas en la **“Idea”** (lógica). El movimiento de todo este proceso lógico se realiza por el **principio dialéctico de la negación de la negación**, que también es el elemento de transición de las **esencias discursivas**. Esa **idea**, por medio de este proceso dialéctico que se expresa como negación y superación, transita desde la **cualidad** (primera categoría del ser) hasta convertirse en una **entidad absoluta**. Y al transformarse en **Naturaleza (que se enajena en la exterioridad)**, se supera en el **espíritu subjetivo** hasta alcanzar el **saber absoluto**.<sup>67</sup> Todo el proceso de superación, que es abstracto, lógico y especulativo, es el **movimiento discursivo de la Idea**. Por lo que el **joven Marx** afirma, que lo que **Hegel “supera en la filosofía no son, por tanto, la religión, el Estado, la Naturaleza reales, sino que es ya la religión misma como objeto del saber, la dogmática, que son la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia de la Naturaleza. Por tanto, en un aspecto, se halla en contraposición tanto con la esencia real como...con los conceptos no filosóficos de esta esencia.”**<sup>68</sup>

**Hegel**, pues, **no despliega el discurso del concepto en su vínculo con la esencia del objeto real**, sino que discurre en una relación pura, mediante **“la negación de la negación”**, de conceptos puros y abstractos desprovistos de esencias reales. Esa relación abstracta del movimiento de esencias del discurso es indiferente con el contenido real, convirtiendo el pensamiento en una entidad enajenada. El discurso abstracto, como expresión indiferente en cuanto al contenido real, absorbe de manera no-crítica cualquier contenido empírico. **“Esta es la raíz del falso positivismo (realismo) de Hegel o de su criticismo puramente aparente...Por tanto, la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón.”**<sup>69</sup>

El resultado de esta **crítica de la dialéctica idealista**, que es el **movimiento puramente abstracto de la razón especulativa** y que mueve el **discurso indiferentemente de las esencias reales del mundo objetivo**, conducen al **joven Marx** a adoptar un punto de vista positivo del mundo real en oposición al de **Hegel** que es totalmente aparente, no-crítico y enajenante.

Como expusimos anteriormente, el **joven filósofo** demuestra el **lado puramente crítico** de la **Fenomenología del espíritu**, pero también expone el **lado no-crítico** que se manifiesta en las obras posteriores de **Hegel**.<sup>70</sup> **El lado no-crítico comprende la restauración de la religión y la teología con la negación y superación del mundo sensible y objetivo**. Los elementos críticos de la **“Fenomenología”** se conservan y expresan hasta que el **espíritu fenomenológico** alcanza la forma del **“concepto”** (saber absoluto). El mismo **Hegel** al final de su **“Enciclopedia”**, afirma que la

filosofía es la **“unidad del arte y la religión”**.<sup>71</sup> También al final de la **“Fenomenología”** considera a la **“conciencia religiosa”** como la **intuición del concepto “a la que se ha revelado la esencia absoluta...”**<sup>72</sup> En esta **intuición del concepto**, que revela la **“esencia absoluta”** como la **“unidad de la esencia y del sí mismo”**, la **“conciencia religiosa”** se expresa en forma de la **“representación”**<sup>73</sup> (del entendimiento). Y su superación es el **saber absoluto** (concepto) que alcanza el despliegue histórico de la **filosofía**.

Por medio del **concepto**, que es la **“última figura”**, el **espíritu** genera **“su completo y verdadero contenido”**, que es **“la forma del sí mismo”** y el elemento en que se **“realiza el saber absoluto”**. En éste, se conoce en su propia forma realizada<sup>74</sup> que conserva y supera la **“conciencia religiosa”**. En tanto que **espíritu que es concepto**, capta la unidad del contenido y la forma **que se sabe a sí mismo**. Por lo tanto, el **concepto**, que es **“saber absoluto”** y que contiene las diferentes **formas** (figuras) **del saber** que el **espíritu fenomenológico ha adquirido y superado en su proceso histórico**, se constituye en el verdadero y acabado elemento de la **ciencia** (filosofía) y del **método científico** (dialéctico). Y éste discurre en el movimiento mismo del saber verdadero y absoluto.

En un nivel científico (dialéctico), el **joven Marx** en su obra **“Miseria de la filosofía”** analiza de modo crítico el **método hegeliano** que **Proudhon** implementó en su libro titulado el **“Sistema de las contradicciones económicas”**. En esta crítica filosófica se hace las siguientes preguntas, a su vez contestadas: **“¿Qué es pues, este método absoluto? La abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En situarse, oponerse, combinarse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse, y en negar su negación.”**<sup>75</sup>

**Proudhon**, en sus investigaciones y reflexiones filosóficas y económicas aplica de un modo muy particular el **método hegeliano**. Sin embargo, el **joven Marx** considera que ese método es metafísico. Y del resultado de sus estudios, por un lado, recoge los aspectos positivos de su crítica de **“La dialéctica y filosofía hegelianas”** y, por otro lado, aplica estos mismos conceptos al **análisis materialista histórico** de la **interpretación hegeliana** de la **Economía Política** de **Proudhon**. **“La abstracción del movimiento”** es la separación abstracta del movimiento real de la Naturaleza y de la historia humana. **“El movimiento en estado abstracto”** corresponde a las **“esencias** (categorías) **discursivas”**. El **“movimiento de la razón pura”** se realiza en la **“negación de la negación”**. Este movimiento es abstracto e inmanente en sí mismo. **La Idea absoluta es una abstracción del mundo natural y del mundo humano e histórico**. El **movimiento dialéctico en Hegel** no es inmanente al mundo real, sino que es puesto por el **movimiento especulativo del concepto**, que es sujeto activo (ontológico) del proceso real.

Los análisis y reflexiones del **joven Marx** en la obra **“Crítica de la dialéctica y filosofía hegelianas en general”** están dirigidos a demostrar, por un lado, el **aspecto no-crítico** en la **“Fenomenología del espíritu”** y de la **“Enciclopedia de las ciencias filosóficas”**, **“La filosofía del**

**derecho**” y otras obras. Pero, por otro lado, destacan los elementos profundamente críticos de la “**Fenomenología**”.

Antes de considerar en sus detalles los elementos positivos de la **dialéctica hegeliana**, expondremos de un modo general la crítica del **joven Marx** a la “**Fenomenología**”.

Hemos expresado que para **Hegel** la **historia fenomenológica del espíritu** es la **auto-realización y auto-objetivación** de la autoconciencia en una relación dialéctica progresiva con el mundo real. En esta relación, la autoconciencia es el sujeto y la sustancia del proceso real e histórico.

En oposición a las **tesis hegelianas**, el **joven Marx** afirma que el mundo real en su relación con la conciencia se desvanece, o sea “**que el objeto en cuanto tal se presenta ante la conciencia como llamado a desaparecer...**”<sup>76</sup>

Sostenemos el punto de vista filosófico de que este planteamiento crítico del **joven Marx** es un análisis dialéctico sobre la **relación hegeliana del objeto y la conciencia**.

## CITAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- Marx, Carlos, Introducción general a la crítica de la economía política de 1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos. Editorial Pasado y Presente, novena edición, Argentina, 1974. pág. 128.
- 2- Marx, Introducción general a la crítica de la economía política de 1857, pág. 123.
- 3- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 363.
- 4- Marx, crítica a la filosofía del estado de Hegel, pág. 14.
- 5- Hegel, Principio de la filosofía del derecho, pág. 283.
- 6- Ibídem, pág. 283.
- 7- Marx, Crítica a la filosofía del estado de Hegel, pág. 22.
- 8- Marx, Introducción general a la crítica de la economía política de 1857, pág. 125.
- 9- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 117.
- 10- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 632.
- 11- Marx y Engels, La sagrada familia, pág. 48.
- 12- Engels, Ludwig feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 623.
- 13- Ibídem, pág. 146.
- 14- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 120.
- 15- Spinoza, Baruch, Ética. Traducción del latín al español por Oscar Cohan. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, México, 1958, pág. 11.
- 16- Ibídem, pág. 11.
- 17- Leibniz, Gottfried, Nuevo sistema de la naturaleza. Editorial Aguilar, segunda edición, Argentina, 1969, págs. 32, 33.
- 18- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 44.
- 19- Ibídem, pág. 41,
- 20- Ibídem, pág. 41.
- 21- Spinoza, Ética, pág. 110.
- 22- Marx, Carlos y Engels, Federico, La Ideología alemana. Ediciones cultural S. A. Capilco-Universidad. México, 1974, págs. 45, 46, 47, 48, 49.
- 23- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 38.
- 24- Hegel, Principio de la filosofía del derecho, pág. 27.
- 25- Marx, Crítica de la filosofía del estado de Hegel, pág. 18.
- 26- Hegel, Ciencia de la lógica, enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 107.
- 27- Marx, La dialéctica y la filosofía hegelianas, pág. 51.
- 28- Hegel, Ciencia de la Lógica, Tomo I, pág. 102.
- 29- Marx, La dialéctica y la filosofía hegelianas, pág. 52.
- 30- Spinoza, Ética, pág. 110.
- 31- Marx, La dialéctica y la filosofía hegeliana, pág. 52.
- 32- Ibídem, pág. 57.
- 33- Hegel, Ciencia de la lógica, Tomo I, pág. 111.
- 34- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 21.
- 35- Ibídem, pág. 472.
- 36- bídem, pág. 473.
- 37- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 203.
- 38- Ibídem, pág. 203.

- 39- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 471.  
 40- Ibídem, págs. 471, 472.  
 41- Marx, La dialéctica y la filosofía hegelianas, pág. 54.  
 42- Ibídem, pág. 54.  
 43- Ibídem, pág. 55.  
 44- Ibídem, pág. 64.  
 45- Ibídem, pág. 64.  
 46- Ibídem, pág. 56.  
 47- Ibídem, pág. 54.  
 48- Ibídem, pág. 58.  
 49- Ibídem, pág. 13.  
 50- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 53.  
 51- Ibídem, pág. 297.  
 52- Marx, La dialéctica y la filosofía hegelianas, pág. 13.  
 53- Ibídem, pág. 53.  
 54- Ibídem, pág. 53.  
 55- Ibídem, pág. 53.  
 56- Ibídem, pág. 53.  
 57- Ibídem, pág. 54.  
 58- Ibídem, pág. 61.  
 59- Ibídem, pág. 61.  
 60- Hegel, Ciencia de la Lógica, Tomo I, pág. 65.  
 61- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 32.  
 62- Marx, La dialéctica y la filosofía hegelianas, pág. 53.  
 63- Hegel, Ciencia de la lógica, Tomo I, pág. 65.  
 64- Ibídem, pág. 66.  
 65- Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 625.  
 66- Marx, La dialéctica y la filosofía hegeliana, pág. 53.  
 67- Ibídem, pág. 53.  
 68- Ibídem, pág. 63.  
 69- Ibídem, pág. 62.  
 70- Ibídem, pág. 54.  
 71- Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág. 297.  
 72- Hegel, Fenomenología del espíritu, pág. 455.  
 73- Ibídem, pág. 456.  
 74- Ibídem, págs. 466, 467.  
 75- Marx, Carlos, Miseria de la filosofía. Siglo XXI, editores S. A. Tercera edición, Argentina, 1974, pág. 88.  
 76- Marx, La dialéctica y la filosofía hegeliana, pág. 57.

## CONCLUSIÓN

El **joven Marx** a los diecinueve años tomó la inquebrantable decisión de obtener el doctorado en filosofía. Para alcanzar ese objetivo tuvo que estudiar derecho, historia y filosofía en la Universidad de Berlín. Sus estudios universitarios le permitieron lograr una excelente y rigurosa formación cultural y disciplina académica.

En los años en que cursaba sus estudios universitarios, el **hegelianismo** dominaba el ámbito filosófico de **Alemania**. Y es que a la sazón ese país se encontraba en la cúspide de una poderosa cultura y creatividad filosóficas. La **Tesis doctoral** nos revela que poseía un conocimiento, en sus detalles y profundidad, de la **filosofía de Hegel**. Posteriormente, sus investigaciones analíticas y sus reflexiones críticas sobre el pensamiento de este filósofo, de los **neohegelianos** y de los grandes teóricos socialistas le permitieron concebir el Materialismo dialéctico e histórico y el Socialismo científico.

Después de que el **joven Marx** leyera todas las **obras de Hegel** se relacionó con el círculo de los **neohegelianos de izquierda**. En la **Tesis doctoral** realizó un novedoso estudio interpretativo de las **filosofías de Demócrito, Epicuro** y del **hegelianismo**. En esta **Tesis** considera que **el atomismo de Epicuro es dialéctico y el de Demócrito es metafísico**. Además se opone a la **interpretación hegeliana** de esos filósofos. En su obra filosófica "**Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**", escrita en el verano de 1843, rompe de un modo radical con el **idealismo y la dialéctica hegeliana**, y demuestra el carácter especulativo y místico de la filosofía política y del derecho de ese filósofo. Y como resultado de esos análisis y críticas y, además de otros estudios interpretativos sobre **Hegel** y de los **neohegelianos de izquierda** más representativos, bosqueja de un modo general y espontáneo las premisas fundamentales del **Materialismo dialéctico e histórico**.

En la **Tesis doctoral** el **joven Marx alcanza la meta de llegar a ser un filósofo, y a través de sus estudios críticos e interpretativos concibió pensamientos filosóficos de alcance universal**. Las implicaciones de sus análisis e ideas filosóficas sobre el origen y la esencia de la **burocracia burguesa**, de las **enajenaciones sociales** y su **concepción de la democracia** tienen proyecciones valiosas y contemporáneas.

Posteriormente, sus estudios sobre **Economía Política** y sus críticas a **Proudhon**, economista y socialista francés, lo condujeron a formular junto con **Engels** el **Materialismo histórico en su forma sistemática y científica**.

La influencia de **Feuerbach** fue más motivadora que formativa. Este filósofo llegó a la conclusión de que la **filosofía de la Naturaleza de Hegel tiene una forma teológica**. Sin embargo **no hizo una distinción entre el sistema idealista y el método dialéctico, ni entre las ideas críticas revolucionarias y las no-críticas conservadoras de Hegel**. Y su concepción filosófica de la sociedad es idealista y metafísica.

La decisión del **joven Marx** de investigar la **filosofía política y del derecho de Hegel** fue motivada por el **éxito filosófico de Feuerbach**. Pero no aplicó ni copió el método y las ideas filosóficas de éste de un modo mecánico y ciego. Sus aplicaciones fueron más bien auxiliares que

sustanciales. Además, implementó de un modo original el análisis lógico y la dialéctica en su crítica a **Hegel**. Indudablemente que éste filósofo expresó sus ideas filosóficas, concebidas con profundidad y extensión, en un sistema rigurosamente lógico y dialéctico. La crítica del **joven Marx** a **Hegel**, y sus ideas filosóficas son muy originales, superiores a las de **Feuerbach** y a las de los **neohegelianos**.

Sus análisis de la **sociedad**, del **Estado**, de la **burocracia buguesa** y su filosofía política tienen una proyección contemporánea. Esta última nos proporciona una visión científica del origen y la naturaleza irracional de la burocracia tanto en el **capitalismo en general** como en el **globalismo**. Sus pensamientos filosóficos sobre las alineaciones sociales no han perdido su enorme valor antropológico y humanista. Y sus ideas sobre la democracia hacen historia por la frescura de sus concepciones políticas y sociológicas. Es lamentable, desde el punto de vista histórico, que el **Marx maduro** no vinculara de modo epistemológico sus obras de juventud y de madurez.

Entre uno los objetivos de este ensayo, sustentado en la investigación de los textos filosóficos, tratamos de demostrar que en la **Tesis doctoral**, el **joven Marx**, a pesar de mantenerse en la posición del idealismo y del método dialéctico idealista, proyecta sus pensamientos hacia el umbral histórico y científico del análisis filosófico y de la dialéctica.

En su obra, **Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**, rompe con el **pensamiento político de Hegel**, y lo somete a un riguroso análisis filosófico. Su crítica lo enfoca desde la **posición del materialismo** y de la **interpretación dialéctica espontánea**.

El **punto de vista tradicional marxista** sostiene que la interpretación filosófica del **joven Marx** se mantiene en la posición idealista. Pero para nuestro juicio, el contenido de la crítica expresa un inobjetable rechazo al idealismo en general, a la dialéctica idealista y a la metafísica. La acusación de **empirista** que se le imputa, se basa en una errónea interpretación que han expresado ciertos investigadores de la idea epistemológica que tuvo sobre las categorías de lo universal y singular. El joven filósofo expuso que la relación de lo universal con lo singular es una suma de individuos, porque las singularidades se atomizan en la relación inmediata con lo universal. Y esto se expresa en la relación dual del **Estado** con la **sociedad civil**. El **Estado** subordina las determinaciones particulares de la esfera **civil**, pero ésta se atomiza en la relación de sus singularidades con lo presuntamente universal de aquél. La afirmación del joven filósofo de que los conflictos de la **sociedad civil** se superan cuando los intereses particulares devienen en lo universal, es una interpretación filosófica de la dialéctica, pero expresada de un modo espontáneo, y no es un idealismo ni una metafísica. Esta crítica hay que enfocarla en el contexto de sus análisis y reflexiones filosóficas, ya que es muy compleja y complicada.

El **materialismo del joven Marx** es consciente y la interpretación crítica de la dialéctica es espontánea. Cuando niega la validez **dialéctica idealista del argumento ontológico** implementado por **Hegel** en el tránsito de la **idea lógica** a la **realidad objetiva** (existencia empírica), y en tanto que afirma la falsedad de la **inversión sujeto→predicado**, que es la relación epistemológica del mundo objetivo hacia la **Idea**, es indudablemente un materialista.

El **joven Marx al objetar y refutar la forma idealista de la dialéctica no devinó hacia una dirección metafísica en sus interpretaciones filosóficas**. Señalemos que **Hegel elaboró el primer sistema científico de la dialéctica, pero expresado de un modo idealista**. En él la dialéctica como método filosófico adquirió procedimientos y operaciones sistemáticas y conscientes. Las investigaciones, críticas y reflexiones del **joven filósofo** se proyectaron en las perspectivas científicas del materialismo y de la dialéctica. Y es que el vínculo epistemológico de esas esferas filosóficas era inevitable. El materialismo y la dialéctica tenían que unirse histórica y conceptualmente en una nueva filosofía revolucionaria y científica. El **Materialismo dialéctico e histórico** es la filosofía de la verdad del universo, del mundo objetivo, la sociedad, la historia y el pensamiento.

Además, en este ensayo, hemos explicado e interpretado, con un nuevo enfoque analítico, las ideas esenciales de la **filosofía de Hegel** que se relacionan con **las críticas y pensamientos filosóficos del joven Marx**.

## Bibliografía

- Marx, Carlos, Carta al Padre. Obras fundamentales de Marx y Engels. Escritos de Juventud de Marx, Carlos. Editorial: Fondo de Cultura Económica. Primera edición, México, 1982.
- Hegel, Georg, Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión, México, 1973.
- Hegel, Georg, Ciencia de la Lógica, tomos I y II. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Editorial Librería Hachette, S.A. Buenos Aires, 1956.
- Engels, Federico, Luwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana. Marx-Engels. Obras Escogidas. Editorial Progreso, Moscú.
- Lenin, Vladimir, Tres Fuentes y tres Partes Integrantes del Marxismo.
- Marx, Carlos, Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro. Editorial Ayuso, Madrid, 1971.
- Hegel, Georg, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México, 1974.
- Hegel, Georg, Historia de la Filosofía, tomo II.
- Engels, Federico, Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico. Marx y Engels. Obras Escogidas. Marx, Carlos, Manuscritos Económicos-Filosóficos. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, S. A. Colección 70. México, 1968.
- Marx, Carlos, Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel. Traducción de Antonio Encinares, Editorial Grijalbo, S.A. México.
- Marx, Carlos, Crítica a la Filosofía del Derecho, La Sagrada Familia. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo, S.A. México, 1967.
- Hegel, Georg, Principio de la Filosofía del Derecho. Traducción de Juan Luis Verma. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- Marx, Carlos, Introducción General a la Crítica de la Economía Política de 1857. Ediciones Pasado y Presente. Novena Edición, Argentina, 1974.
- Spinoza, Baruch, Ética. Traducción de Oscar Cohan. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, México, 1958.
- Leibniz, Gottfried, Nuevo Sistema de la Naturaleza. Editorial Aguilar. Segunda edición, Argentina 1969.
- Marx y Engels, La Ideología Alemana. Ediciones Cultura Popular S.A. México, 1974.
- Marx, Carlos, Miseria de Filosofía. Siglo XXI, Editores S.A. Tercera Edición, Argentina, 1974.