

## LECTORES



**LOS PUNTOS SOBRE LA I  
VARIACIONES TEÓRICO-POLÍTICAS EN TORNO A  
HEGEL**

**MIGUEL ÁNGEL ROSSI Y RICARDO LALEFF ILIEFF  
(COMPILADORES)**

**NO ES PORTADA REAL**



Eudeba  
Universidad de Buenos Aires

1ª edición:

© 2023

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

[www.eudeba.com.ar](http://www.eudeba.com.ar)

Diseño de tapa: 

Corrección general: Eudeba

Impreso en la Argentina

Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopias u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

## ÍNDICE

### PRÓLOGO

*Miguel Á. Rossi y Ricardo Laleff Ilieff*

### SECCIÓN I: RELIGIÓN, ESTÉTICA, MODOS DE VIDA

El Estado como destino. Religión y filosofía de la historia en el Hegel de Franz Rosenzweig

*Roberto Navarrete Alonso*

Hegel, lo sublime y la lectura retórica de Paul de Man. Consecuencias políticas

*Armando Villegas Contreras*

Jenofonte, Hegel y la cuestión de los géneros de vida. Una lectura del intercambio entre Leo Strauss y Alexandre Kojève

*Luciano Nosetto*

### SECCIÓN II: LIBERTAD, RECONOCIMIENTO, ORDEN

La *Filosofía del derecho* como teoría de la justicia social. La estrategia de lectura de Axel Honneth

*Emilse Toninello*

Quando a linguagem trai o sentido. Usos e abusos do conceito de reconhecimento hegeliano

*Danilo Vaz-Curado R. M. Costa*

La herencia hegeliana en el pensamiento de J. Rawls

*Miguel Á. Rossi*

Friedrich Hayek, ¿lector de Hegel?

*Fabricio Ezequiel Castro*

SECCIÓN III: HISTORIA, UNIDAD, SUBJETIVACIÓN

Althusser de un hegelianismo a otro

*Esteban Domínguez*

Hegel en Gramsci, Gramsci en Laclau. Acerca del individuo y el “cemento colectivo”

*Ricardo Laleff Ilieff*

El problema Hegel entre Della Volpe y Tronti en los orígenes de la filosofía del joven Tronti

*Pasquale Serra*

SECCIÓN IV: CUERPO, CASTIGO, IDENTIDAD

¿Libertad o sometimiento corporal? Judith Butler y la conciencia desventurada de Hegel

*Juan Pablo de Nicola*

Hegel y la pena de muerte. Del derecho y las mujeres

*Natalia E. Talavera Baby*

El deseo en Spinoza y Hegel, a través de la lectura de Judith Butler

*Cecilia Abdo Ferez*

SEMBLANZA DE LAS Y LOS AUTORES

## PRÓLOGO

MIGUEL ÁNGEL ROSSI Y RICARDO LALEFF ILIEFF

Este libro puede ser entendido como la culminación de un recorrido, pues, en cierta medida, significa haber llegado a un punto que es también una forma renovada de volver al inicio.

Si en *El punto sobre la I. Repensar Filosofía del derecho de Hegel* nos propusimos, junto a colegas de diversas latitudes, enfrentarnos a los párrafos de esta obra homónima sin dilaciones –para decirlo con Gramsci “frontalmente”–, en el presente volumen los escritos del filósofo alemán no son abordados con la misma estrategia. Bastaría decir que algunos son revisados por lecturas contemporáneas que, sin detenernos en estas líneas de apertura en sus interpretaciones y derivas, indican una indudable capilaridad del pensamiento hegeliano en nuestra época. Pero tal aclaración parece no ser del todo precisa o suficiente. Y no lo es, efectivamente, porque Hegel figura también de otro modo; acaso, convertido en mediación, compleja e incómoda, pero mediación al fin, que da cuenta de ciertas aristas que interrogan la política y que son también interrogadas por la política, es decir, por los mojonos de polemicidad que se establecen en la contingencia. Esto, desde ya, supone abrigar la diferencia que abre un tiempo que ya no es el de Hegel, ni es el que Hegel creyó poder comprender en su ritmo. De manera que no es solo la certeza de que el tiempo está dislocado o fuera de quicio lo que anima estas páginas; es también la constatación de que existen síncopas en las narraciones de las que Hegel, como referencia ineludible de nuestra tradición, se ha vuelto ya expresión.

El proyecto PICT 2844, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de la Argentina, cuyo título es “Crítica al

sustancialismo de la concepción liberal de los derechos. Implicancias para la subjetividad, el lazo social y la estatalidad, a partir de reactualizaciones contemporáneas de la lectura de Hegel”, nos permitió volver a lo dicho por el pensador alemán, atender el discurrir de sus reflexiones y convertirlas en una mediación para lidiar con cierto “absolutismo de la realidad” –el concepto es de Hans Blumenberg–. Apropiación riesgosa y con límites, desde ya, que podrá ser juzgada de diversos modos. Creemos, sin embargo, que entre sus posibles méritos se encuentra la tarea de emprender un ejercicio sopesado de reflexiones rigurosas que permiten abordar algunos de los implacables dilemas de la política. Agradecemos, desde ya, a la Agencia y al Conicet por las condiciones de investigación brindadas y a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y a su Instituto de Investigaciones Gino Germani por albergar nuestra labor. Asimismo, a Eudeba por todo su quehacer editorial.

Para finalizar, los trece capítulos que se sucederán a continuación, y de los que daremos breve cuenta ahora, fueron agrupados en tres secciones que lejos de corresponder a una clasificación férrea, apelan a una articulación de significantes que ilustran una posible combinación –solo una de tantas– para leerlos en un cierto “orden”. El resto de las posibilidades, desde ya, perseguirá los inasibles caminos de los interrogantes que se suscitan en el entrevero siempre singular del acto de leer.

## **Sección I: Religión, estética, modos de vida**

- 1) “El Estado como destino. Religión y filosofía de la historia en el Hegel de Franz Rosenzweig” de Roberto Navarrete Alonso: tiene por objeto la interpretación de la filosofía de la historia y del Estado hegeliana que el pensador judío realizó en su libro *Hegel und der Staat*. Se destacan aquellos elementos que lo convirtieron en un clásico de los estudios hegelianos, sobre todo en su aportación al conocimiento de la trayectoria intelectual y su rigor filológico.
- 2) 2) “Hegel, lo sublime y la lectura retórica de Paul de Man. Consecuencias políticas” de Armando Villegas Contreras: se concentra en la estética de Hegel revisando algunas de las innumerables discusiones en el siglo XX sobre “lo irrepresentable” que comprometía el arte con la política. Se sostiene que el arte, en varias de sus manifestaciones, renunció a “representar” y dio lugar a la estética de lo sublime presionado por los acontecimientos de la política y la guerra sin fin. Este

problema se trasladó de manera nihilista a la filosofía acentuando lo “inexplicable” de lo que ocurre, aún hoy con la violencia “innombrable”. El texto propone releer algunas de estas derivas a la luz de la retórica de Paul de Man.

- 3) 3) “Jenofonte, Hegel y la cuestión de los géneros de vida. Una lectura del intercambio entre Leo Strauss y Alexandre Kojève” de Luciano Nosetto: presenta una revisión del intercambio entre Leo Strauss y Alexandre Kojève sobre la tiranía que actualiza la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre, y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa.

## Sección II: Reconocimiento, libertad, orden

- 4) “La *Filosofía del derecho* como teoría de la justicia social. La estrategia de lectura de Axel Honneth” de Emilse Toninello: aborda la reactualización del pensamiento político hegeliano emprendida por Axel Honneth. A estos fines, sistematiza la estrategia metodológica bajo la cual se realiza esta reactualización para, luego, hacer foco en el proyecto teórico-político que se obtiene como resultado. A partir de este recorrido, se concluye que la estrategia de lectura provista por Honneth ofrece un poderoso marco teórico para elaborar una teoría normativa de la justicia social como reconocimiento.
- 5) “Quando a linguagem trai o sentido. Usos e abusos do conceito de Reconhecimento hegeliano” de Danilo Vaz-Curado R. M. Costa: señala la existencia de una línea de continuidad en la investigación poshegeliana sobre la teoría del reconocimiento que se divide en dos grupos, donde a veces se produce una autonomización de la dimensión práctica de la teoría de reconocimiento y, en ocasiones, una maximización del rol lógico que determina la dimensión constitutiva de la experiencia de reconocer y ser reconocido. El trabajo analiza el primer grupo a partir de las interpretaciones de Habermas y de Kojève en tanto asumen las consecuencias de la reflexión hegeliana, pero desconocen sus condiciones de posibilidad.
- 6) “La herencia hegeliana en el pensamiento de J. Rawls” de Miguel Ángel Rossi: el artículo pone énfasis en la relevancia que Hegel tuvo en el pensamiento de John Rawls, más precisamente en aquello denominado por el autor norteamericano como el “liberalismo de la libertad”. En ese marco, se ponen de manifiesto ciertas diferencias

con la influencia kantiana y se establecen algunas consideraciones sobre el estatuto de la noción sociedad civil, el problema de la reconciliación y la concepción de “Estado de derecho”.

- 7) “Friedrich Hayek, ¿lector de Hegel?” de Fabricio Ezequiel Castro: investiga la presencia de la figura y del pensamiento de Hegel en la obra de Friedrich Hayek. Se comprueba que, si bien Hayek escribió poco sobre el pensador alemán, aun así lo coloca como uno de los baluartes más importantes de lo que denominará “cientismo”, o aplicación de los métodos de las ciencias naturales a las ciencias sociales. Curiosamente, Hegel representaría, junto con Auguste Comte, una versión historicista del cientismo, de enorme y negativa influencia epistemológica para la acción política, al punto de servir de sustento filosófico de los proyectos políticos totalitarios.

### **Sección III: Historia, unidad, subjetivación**

- 8) “Althusser de un hegelianismo a otro” de Esteban Domínguez: propone una lectura de Louis Althusser en un punto del trayecto de su formación teórica al finalizar sus estudios en 1947 en la École Normale Supérieure con la redacción de su *mémoire* titulada *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel*. Se justifica que más allá de las diferencias con las futuras posiciones de Althusser y su posterior rechazo a Hegel, en la lectura de su *mémoire* puede reconocerse cierto *a priori* histórico de su pensamiento. Ese *a priori* histórico permite pensar el pasaje de un hegelianismo a otro en el trayecto teórico de Althusser.
- 9) “El problema Hegel entre Della Volpe y Tronti en los orígenes de la filosofía del joven Tronti” de Pasquale Serra: el trabajo se concentra en el programa de investigación del joven Mario Tronti y en los efectos que tiene el conocimiento de este período juvenil del autor en toda su filosofía. Así, se argumenta la necesidad de historizar la imagen tradicional de Tronti como filósofo del operaísmo, proponiendo una lectura sistemática y unitaria de su obra, para lo cual se juzga clave visitar el problema que representaron Hegel y Della Volpe.
- 10) “Hegel en Gramsci, Gramsci en Laclau. Acerca del individuo y el ‘cemento colectivo’” de Ricardo Laleff Ilieff: analiza la persistencia y la relevancia en los debates contemporáneos acerca de los procesos de subjetivación política del diagnóstico hegeliano sobre la modernidad, entendida esta última como una era que plantea ciertos reparos en la relación individuo-comunidad. Más específicamente, se aborda ese

diagnóstico retomando la indagación sobre el “cemento colectivo” de Antonio Gramsci y en la teoría del populismo de Ernesto Laclau.

#### **Sección IV: Cuerpo, castigo, identidad**

- 11) “¿Libertad o sometimiento corporal? Judith Butler y la conciencia desventurada de Hegel” de Juan Pablo de Nicola: Contra la reapropiación clásica de Kojève, Judith Butler ha propuesto comprender el desenlace de la dialéctica del señor y el siervo, y la transición hacia la conciencia desventurada como resolviéndose en la autoesclavización y no en la libertad del esclavo. El capítulo analiza y sistematiza la lectura propuesta por Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*, evidenciando cómo los movimientos dialécticos presentes entre las secciones A y B del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, pueden ser comprendidos desde una perspectiva corporal, incorporando las paradojas placer/dolor y sujeción/subjetivación.
- 12) “Hegel y la pena de muerte. Del derecho y las mujeres” de Natalia E. Talavera Baby: examina los aportes de la teoría hegeliana del reconocimiento mutuo para pensar la justificabilidad de la pena de muerte y la legitimidad del castigo en las mujeres. Se desarrolla su argumentación: 1) recordando la importancia de la noción de “muerte” para el abordaje filosófico de nociones fundamentales en la teoría hegeliana como son las de “libertad” e “historia”; 2) reflexionando acerca de la actualidad de los aportes del filósofo alemán para la teoría política y el derecho penal en lo que atañe al delito y al castigo y, 3); cuestionando la legitimidad y la justificabilidad del castigo en las mujeres, utilizando como ejemplo el caso de Olympe de Gouges.
- 13) “El deseo en Spinoza y Hegel, a través de la lectura de Judith Butler” de Cecilia Abdo Ferez: precisa la lectura de Hegel que propone Judith Butler, sobre todo en su tesis, que tiene un impacto persistente a lo largo de su obra. Se sostiene que la lectura de Butler acerca a Hegel a un cierto Spinoza y lo aleja del formalismo kantiano, a través de la focalización en el concepto de deseo y de una revitalización del cuerpo, como materia que supone siempre un excedente respecto del logos. El artículo se centra sobre todo en *Sujetos del deseo*, y en particular en la presencia espectral de Spinoza, a través de la fórmula (repetida e invertida respecto de la de Hegel) que Butler propone de “que el sujeto devenga sustancia”.



**SECCIÓN I**  
**RELIGIÓN, ESTÉTICA, MODOS DE VIDA**



# EL ESTADO COMO DESTINO. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL *HEGEL* DE FRANZ ROSENZWEIG

ROBERTO NAVARRETE ALONSO

## Introducción

Franz Rosenzweig ha pasado a la historia de la filosofía como el autor de la extraordinaria muestra de pensamiento judío que representa *La estrella de la redención* [1921].<sup>1</sup> Este sistema de filosofía, con el que Rosenzweig pretendió una completa renovación del pensar, sumado a la posterior actividad del filósofo de Kassel en torno a la *Freies Jüdisches Lehrhaus* por él fundada en Fráncfort del Meno, así como a su labor de traductor al alemán del poeta medieval sefardí Yehuda Halevi y, junto a Martin Buber, del propio *Tanaj*, motivaron que, en las décadas posteriores a su temprana muerte, su recepción estuviera marcada de manera decidida por el judaísmo. Contribuyeron a ello la publicación de la única biografía de Rosenzweig de la que disponemos, obra de su discípulo Nahum N. Glatzer, al igual que la política editorial seguida por su viuda, sin olvidar la labor llevada a cabo por intelectuales como Ernst Simon, Hugo Bergmann o el mismísimo Gershom Scholem en lo que a la gestión del legado espiritual rosenzweigiano se refiere.<sup>2</sup>

1. Cf. Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 2021.

2. Cf. Glatzer, Nahum Norbert. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Philadelphia: Jewish Society Publication of America, 1956; Lucca, Enrico; y Wygoda, Ynon. "A Goy Who Studies Torah. Two Unpublished Sources by Ernst Simon and Gershom Scholem on the Spiritual Legacy of Franz Rosenzweig", en *Nabaraim* 12. 1-2, 2018, pp. 197-224.

En paralelo a esta suerte de judaización de la figura de Rosenzweig propiciada por su propia trayectoria intelectual, se produjo entre los estudiosos de este autor una caída en el olvido del que sin embargo fue su primer gran libro, *Hegel y el Estado*, publicado un año antes que la *Estrella*, aunque terminado en lo esencial antes del estallido de la Primera Guerra Mundial.<sup>3</sup> No deja de ser curioso el hecho de que, mientras que el *Hegel* se convirtió de inmediato en un clásico de las investigaciones sobre el filósofo de Stuttgart, puede decirse que, durante aproximadamente medio siglo desde de la muerte de su autor, no suscitó interés alguno entre quienes se ocuparon de la recepción del pensamiento y la obra rosenzweiguianos. No sería hasta la década de 1980 que comenzó a llamarse la atención, al menos, sobre ciertas conexiones entre las dos grandes obras de Rosenzweig. El trabajo de Stéphane Mosès fue, en este sentido, verdaderamente pionero,<sup>4</sup> pero precisamente la rehabilitación del *Hegel* para los intérpretes de la *Estrella* se produjo una vez que el estudio del origen y el devenir de la idea hegeliana de Estado llevada a cabo por el discípulo de Friedrich Meinecke, cuya obra sobre la relación entre cosmopolitismo y nacionalismo en Alemania le había servido de inspiración, había pasado a un segundo plano en la propia *Hegel-Forschung*.<sup>5</sup>

Las múltiples reseñas que se publicaron con ocasión de la aparición del libro dan muestra del interés que suscitó su publicación. En especial, se destacó de él la sutileza de la reconstrucción rosenzweiguiana de la evolución de la idea estatal en Hegel y de sus propios posicionamientos políticos, frente a la acusación de reaccionario que con frecuencia se vierte sobre el filósofo suabo y que tiene acaso en la obra de Rudolf Haym su primera y principal referencia.<sup>6</sup> Una de las aportaciones más relevantes del trabajo de Rosenzweig como historiador de las ideas viene dada por

3. No hay traducción al castellano del libro de Franz Rosenzweig sobre *Hegel y el Estado*, por lo que citamos por la edición alemana más reciente: Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010 [en adelante, *HuS*, seguido del número de página].

4. Cf. Mosès, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris: Bayard, 2003<sup>2</sup> [1982<sup>1</sup>], pp. 25 y ss.

5. Cf. Meinecke, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationstaates*. München-Berlin: Oldenbourg, 1908, pp. 265-273. También: *HuS*, p. 18.

6. Cf. Haym, Rudolf. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin: Gärtner, 1857.

la atención que, a diferencia de la biográfica clásica de Rosenkranz,<sup>7</sup> o del libro del propio Haym, este discípulo de Meinecke prestó al denominado “joven Hegel” y a las estaciones vitales que este recorrió, en lo fundamental en las ciudades de Tubinga, Berna y Fráncfort del Meno, bajo la impresión de la noticia de la Revolución en Francia y, en un plano más personal, la de su amistad con Schelling y Hölderlin –fraguada en el *Stift* de Tubinga y posteriormente truncada en ambos casos, aunque por motivos sin duda diversos–. Rosenzweig se situaba así en la estela de Wilhelm Dilthey, que en 1905 había publicado su *Hegels Jugendgeschichte*.<sup>8</sup> Tan solo dos años más tarde, un discípulo de Dilthey, Herman Nohl, publicó su primera edición de los entonces titulados *Escritos teológicos de juventud* de Hegel, cuya importancia para el trabajo de Rosenzweig resulta indiscutible, si bien sabemos de la labor de archivo llevada a cabo por el autor de *Hegel und der Staat*, que de este modo pudo incluso hallar el manuscrito de lo que él mismo tituló –con escaso acierto– *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*.<sup>9</sup>

## El joven Hegel (y el joven Rosenzweig), o el problema del marcionismo<sup>10</sup>

7. Cf. Rosenkranz, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977<sup>2</sup> [Berlín, 1844<sup>1</sup>].

8. Cf. Dilthey, Wilhelm. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlín: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1905.

9. Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Mohr: Tübingen, 1907. Citaremos los escritos de juventud de Hegel por su última edición en castellano: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *El joven Hegel: ensayos y esbozos*. Madrid: FCE, 2014. Véase asimismo: Rosenzweig, Franz. “El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán”, en *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. Madrid: Encuentro, 2014, pp. 23-74.

10. La teología de Marción de Sínope, heresiarca cristiano del siglo II, representa una radicalización de los planteamientos paulinos acerca de la relación entre judaísmo y cristianismo, pues si el apóstol vio en este una espiritualización de Israel, el marcionismo sostuvo la existencia de una distinción tajante entre la tradición judía y el evangelio anunciado, sin embargo, por Pablo de Tarso, de quien se declaró discípulo. La posición teológica de Marción se caracteriza en definitiva por la afirmación de la irreconciliable dualidad representada por una deidad creadora del mundo (la vengativa divinidad venerada por Israel, reducida a la condición

En los primeros capítulos de su libro, Rosenzweig nos muestra un Hegel ya preocupado de forma incipiente por asuntos políticos, pero ante todo por un problema eminentemente filosófico: la relación entre el individuo y el mundo. Será la búsqueda de una solución a la escisión (*Entzweiung*) que detecta entre ambos lo que, desde Kant, conducirá a Hegel más allá de Kant, a la superación del kantismo que terminaría por encontrar en el ámbito de la eticidad, es decir, en el Estado y, por tanto, en último término en la propia historia del mundo o historia universal (*Weltgeschichte*). Decimos aquí “desde Kant” porque, después de un breve periodo dominado por cierta fascinación por la religiosidad popular (*Volksreligion*) griega, la mencionada búsqueda la emprenderá Hegel recurriendo a la filosofía práctica kantiana, al imperativo categórico, de modo análogo a lo que hará en su madurez Fichte, quien no en vano se convirtió en el sucesor al trono ocupado todavía entonces, al menos simbólicamente, por Kant, cuya *Metafísica de las Costumbres* no vería la luz hasta 1797.

Si Fichte vio en el imperativo categórico la posibilidad de introducir en la filosofía el contenido de aquello que en su juventud estuvo destinado a predicar como pastor protestante, en un principio Hegel, que por otros medios terminaría por consumir el proyecto fichteano de una cristianización de la filosofía, quiso encontrar en la moralidad kantiana el contenido mismo de la religión cristiana, depurada esta de toda positividad, es decir, en su primigenia versión, encarnada en Jesús.<sup>11</sup> El resultado de su vida, sin embargo, terminaría por convencerle de que Kant no era la solución en su búsqueda de la reconciliación, sino el campo de batalla. No podía tratarse simplemente de eliminar del cristianismo todo elemento heterónimo, dogmático, que habría surgido como consecuencia de una degradación de la moralidad originaria en Iglesia cristiana, sino que el propio imperativo categórico kantiano era en sí mismo positividad: servidumbre

---

de demiurgo) y el Dios redentor de la revelación cristiana. Desde este punto de vista no habría por tanto verdadera redención del mundo, sino a pesar del mundo, que como tal ha de ser objeto de absoluto rechazo. La noción hegeliana de reconciliación (*Versöhnung*), es decir, la relación dialéctica establecida por Hegel entre espíritu y mundo se contrapone por completo a este tipo de planteamientos dualistas, todavía presentes en su juventud, que también Rosenzweig sostuvo antes de 1913. Sobre esto último, véase: Pollock, Benjamin. “On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig’s Early Theology”. *The Jewish Quarterly Review*, 102.2, 2012, pp. 224-255.

11. Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. “Historia de Jesús” y “La positividad de la religión cristiana”, en *El joven Hegel*, *op. cit.*, pp. 101-154 y 165-246.

interiorizada. Hegel advierte esto en la época de Fráncfort, la de mayor cercanía al melancólico Hölderlin, con quien se había reunido repleto de entusiasmo después de su nefasta experiencia como preceptor en Berna.<sup>12</sup> Hegel sintió entonces la necesidad de encontrar una alternativa a la ley moral, que como tal pesaba sobre la vida, hiriéndola, como la letra muerta de la ley civil o religiosa: al no ser ajena a la lógica del delito, la culpa y el castigo, no era una vía adecuada hacia la unificación. El destino al que Jesús se había visto conducido sin remedio en virtud de la negación de aquella lógica, su sublime búsqueda de una escapatoria por medio de la inocencia y del perdón, no obstante, seguía siendo la Cruz: al rechazo del mundo respondía el propio mundo con su condena. El destino de la libertad humana debía ser otro, en ningún caso la huida del mundo, fuese esta la de Jesús hacia el Gólgota o la de Empédocles en el Etna, que el poeta y amigo proponía en aquel tiempo.

Rosenzweig encuentra aquí, en *Jesús y su destino*,<sup>13</sup> un momento crucial, un verdadero punto de inflexión en el camino que condujo a Hegel, desde las estaciones vitales de su juventud, hacia el Sistema y, en particular, puesto que tal es el objeto de *Hegel und der Staat*, hacia el Estado y las épocas del mundo.<sup>14</sup> De una parte, se hacía manifiesto que para Hegel la ley moral, lejos de permitir la realización de la libertad del individuo en el mundo, se mostraba radicalmente insuficiente para ello: la estricta formalidad de su deber no es capaz de indicar al hombre qué hacer en una situación concreta, al mismo tiempo que, cual yugo interior, unce nuestra conciencia. No produce en ella más que la desesperación de una falsa libertad. Se le hacía así necesario a Hegel un ámbito más allá de la moralidad, que aún le resulta imposible incluso nombrar y en el que habrá de trabajar y esforzarse conceptualmente en el futuro, para liberarlo de los sentimientos y representaciones religiosas (la vida, el perdón, el amor) a los que permanece todavía vinculado.

Por otro lado, al igual que en las anteriores tentativas, Hegel vuelve a fracasar en su búsqueda de la reconciliación. El destino de Jesús, como

12. Sobre la relación entre ambos, Cf. Navarrete Alonso, Roberto. “*Et de me fabula narratur*. Hegel y Hölderlin en Frankfurt”, en Carrasco Conde, Ana; Macor, Laura Anna; y Rocco Lozano, Valerio (eds.). *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar*. Madrid: CBA, 2021, pp. 147-172.

13. Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. “Jesús y su destino”, en *El joven Hegel*, *op. cit.*, pp. 364-460.

14. *Lebensstationen* (“estaciones vitales”) y *Weltepochen* (“épocas del mundo”) son los respectivos títulos de las dos partes en que se divide *Hegel und der Staat*.

hemos ya apuntado, seguía siendo la condena del mundo, que se vengaba así con violencia de su negación por parte de quien, habiendo sufrido injusticia, rechazaba precisamente la posibilidad de la venganza: el recurso al derecho. Tanto el papel del amor como el del derecho habrán de verse modificados en el futuro Sistema. A Rosenzweig le interesa ahora señalar que ya en este texto, muy al final de la época de Fráncfort, Hegel ya ha atisbado el motivo de estas posteriores modificaciones, al reconocer en el Estado una parte del destino.<sup>15</sup> El camino de Hegel, según Rosenzweig, había quedado de este modo indicado: el destino de Jesús no se encontraba en la Cruz, ni el del cristianismo –acaso sí el de la Iglesia– en la diferenciación respecto del Estado, sino que este acabaría revelándose como condición para el despliegue de la libertad –la verdad de la religión revelada– en el mundo.

Algo había cambiado: Hegel había encontrado el lugar del cristianismo *en* el mundo, del mismo modo que Rosenzweig, en el otoño de 1913, lograría encontrarlo, en su caso, para el judaísmo, que el filósofo de Stuttgart había reducido en su juventud a una extrema positividad, para más tarde excluirlo de la historia del mundo, es decir, del despliegue del espíritu (cristiano) en el mundo.<sup>16</sup> Huelga decir que Rosenzweig no admite en ningún un caso una interpretación meramente legalista del judaísmo, como la de Hegel, pero tampoco en realidad de lo que el cristianismo tiene de revelación, si bien asume la vinculación de la metafísica hegeliana de la historia y del Estado con el cristianismo, así como, de hecho, la consecuente exclusión del pueblo judío –no del individuo judío– respecto de los asuntos histórico-universales, es decir, respecto de toda actividad del Estado y, en especial, respecto de sus más definitorios medios de actuación en el mundo histórico: la revolución y la guerra.<sup>17</sup> Esto ocurre, por cierto, sin necesidad de esperar al efecto de la experiencia bélica en Rosenzweig, ni a la redacción de *La estrella de la redención*: ya en su justificación de la decisión de permanecer en el judaísmo, al bastón de mando de la Iglesia

15. Cf. Hegel, “Jesús y su destino”, *op. cit.*, p. 445, así como *HuS*, pp. 119 y ss.

16. Sobre lo ocurrido a Rosenzweig en 1913, a saber, una crisis de fe por la que, con vistas a abandonar el marcionismo, tomó la decisión de convertirse al cristianismo y, finalmente, de permanecer en el judaísmo, Cf. Pollock, Benjamin. *Rosenzweig's Conversions. World Denial and World Redemption*. Bloomington: Indianapolis University Press, 2014. También: Navarrete Alonso, Roberto. “Rosenzweig *adversus* Marción: sinagoga, iglesia, mundo”, en Rosenzweig, Franz; y Rosenstock, Eugen. *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2017, pp. 155-185.

17. Cf. Rosenzweig, Franz. “Política mesiánica”, en *La estrella, op. cit.*, pp. 365-372.

corresponde el cetro quebrado de la Sinagoga, de modo similar a como, en 1921, a la política mesiánica de los pueblos del mundo, que a través del Estado encuentran en la historia su camino hacia Dios, corresponde la eternidad del pueblo llegado a la meta.<sup>18</sup> La diferencia fundamental de Rosenzweig respecto de Hegel en este punto reside en que, mientras que para este todo lo que tiene que ver con la relación del espíritu con el mundo se reduce a la historia, para aquel la dimensión histórica es solo uno de los dos aspectos de la redención que, como tal, solo es posible mediante la correlación de ambos, es decir, mediante la correlación de judaísmo y cristianismo tematizada en la tercera parte de *La estrella de la redención*.<sup>19</sup>

Tal fue la respuesta de Rosenzweig a su marcionismo de juventud, una posición que a su modo de ver se asemeja a la propia del joven Hegel, hasta el extremo de establecer un paralelismo entre su propia crisis personal de 1913 y la sufrida por Hegel en la época de la redacción del ensayo sobre *Jesús y su destino*, en ambos casos, por lo tanto, a la edad de veintisiete años. La identificación personal de Rosenzweig con Hegel aparece mencionada por el filósofo de Kassel en al menos tres momentos de sus cartas, a propósito de la redacción del capítulo sobre Fráncfort, probablemente el más altamente por él estimado de los que componen su primer libro.<sup>20</sup> Este paralelismo de naturaleza biográfica se refiere a la hipocondría que a aquella edad sufre quien, en el tránsito de la juventud a la edad adulta, se aferra por última vez a la intimidad de su subjetividad y nada quiere saber del mundo, antes de que, salvo que se caiga en la sinrazón de una nostalgia y un fanatismo enfermizo, se esté en condiciones de dirigirse al mundo para existir de forma conscientemente libre en él.<sup>21</sup> En el caso de Rosenzweig, esta libertad consciente se tradujo en su rechazo de las

18. Cf. Rosenzweig, Franz. “‘Seguiré siendo judío’. Carta de Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg”, en Rosenzweig-Rosenstock, *Cartas, op. cit.*, pp. 17-23.

19. Cf. Rosenzweig, *La estrella, op. cit.*, pp. 421-460.

20. Véase la carta de Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 29 de noviembre de 1919, en Rosenzweig, Franz. *Die “Gritli” Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*. Tübinge: Bilam, 2002, p. 487. También la carta de Rosenzweig a sus padres, con fecha de 6 de febrero de 1917, en Rosenzweig, Franz. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher. 1. Band (1900-1918)*. Den Haag: Nijhoff, 1979, p. 346. Y, por último, la carta de Rosenzweig a Martin Buber, con fecha de 27 de octubre de 1922, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher. 2. Band (1918-1929)*. Den Haag: Nijhoff, 1979, p. 819.

21. Cf. *HuS*, pp. 137 y ss.

instituciones académicas y en su búsqueda de una reanimación de la vida judía en la cristiana –incluso aunque secularizada– Europa; en el caso de Hegel, le llevó primero a la Universidad de Jena y por tanto a su definitivo alejamiento de Hölderlin, hasta dirigirle hacia las más altas instancias de la flamante Universidad de Berlín, recién fundada, en la que obtendría el trono de *princeps philosophorum*, una dignidad que acaso no perdió ya nunca, por mucho que Schelling tratara de sustituirlo a su muerte, y otros, como Marx o Kierkegaard, trataran de superarlo.

En Prusia llegó a término la vida de Hegel, y en Prusia llegó con él a término un modo de hacer filosofía cuyos albores se encontrarían en la Antigüedad griega. Toda filosofía posterior, incluida la suya propia, es para Rosenzweig ya “*post Hegel mortuum*”.<sup>22</sup> Por el contrario, no obstante, el pensamiento hegeliano se encuentra solo al comienzo de la época de la historia nacional alemana que Rosenzweig dijo haber visto concluir en la Primera Guerra Mundial: la época de la autoafirmación política de la nación alemana, que la acción de Bismarck hizo irrumpir, “como un rayo desde las nubes”, en el escenario de la historia universal pensada por Hegel.<sup>23</sup> El Estado bismarckiano incorporaba ya según Rosenzweig, sin embargo, un elemento extraño por completo a la idea estatal hegeliana: la propia nación, que Treitschke había situado en la base del Estado en sustitución de la voluntad libre del individuo en la que desemboca la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel, sobre la que se construye el edificio estatal en el sistema hegeliano.<sup>24</sup> No este Estado, por tanto, sino la metafísica de la historia pudo ser, conforme a la interpretación de Rosenzweig, el elemento que el pensamiento nacional alemán desarrollado en el siglo XIX pudo haber tomado de Hegel: su justificación histórico-universal.

## Filosofía de la historia y teodicea

Desde bien temprano, cuando trabajaba aún en su disertación, Rosenzweig expresó con claridad su aversión por la filosofía hegeliana de la historia, en la medida en que esta se presentaba como una justificación del mal, esto es, como una teodicea. Así, en septiembre de 1910, anotaba

22. Rosenzweig emplea esta expresión en su carta del 5 de septiembre de 1916 a Eugen Rosenstock. Cf. Rosenzweig-Rosenstock, *Cartas*, *op. cit.*, p. 49.

23. Cf. *HuS*, pp. 526 y ss.

24. Cf. *HuS*, pp. 529 y ss.

lo siguiente en su diario:

Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios, si la historia fuese divina, si toda acción que fluye en esa cuenca fuera sin más divina, entonces estaría justificada. No, toda acción se convierte en pecaminosa en el momento en que entra en la historia (el autor del crimen no quiere lo ocurrido) y por ello Dios debe redimir al hombre, no a través de la historia, sino, en realidad –no hay otra alternativa–, como “Dios de la religión”. Para Hegel la historia era divina, “teodicea” [...] Para nosotros, la religión es la “única y verdadera teodicea”. La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, por ello, al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX.<sup>25</sup>

Esta anotación evidencia el marcionismo de juventud de Rosenzweig y recuerda de hecho los planteamientos del joven Hegel: el enfrentamiento de la religión con el mundo, es decir, con la historia, cuya divinización Rosenzweig considera aquí fraudulenta. Con posterioridad, al igual que Hegel, aunque siguiendo una estrategia distinta, el propio Rosenzweig terminará por conferir un cierto papel redentor al curso de la historia, lo que debemos entender como la pervivencia de un resto de hegelianismo en su pensamiento.<sup>26</sup> Sin embargo, esto no le era aún posible en 1910, cuando todavía era un marcionita, incapaz por tanto de tender un puente entre la creación y la redención. De esta misma época procede una enigmática carta de Rosenzweig en la que este trasladaba a Rudolf Ehrenberg un ficticio monólogo de Hegel acerca de las diversas figuras adquiridas por la divinidad desde los tiempos de la Ilustración.<sup>27</sup> Cuando el relato

25. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, pp. 112 y ss.

26. Sobre el significado que para Rosenzweig poseen la historia y la política desde el punto de vista de la redención, Cf. Pollock, Benjamin. “From Nation State to World Empire: Franz Rosenzweig’s Redemptive Imperialism”. *Jewish Studies Quarterly* 11, 2004, pp. 323-353.

27. Cf. Lucca, Enrico, y Navarrete Alonso, Roberto. “Vom Gott der Aufklärung zum Gott der Religion: Franz Rosenzweigs Brief an Rudolf Ehrenberg vom September 1910 und sein Kampf gegen die Geschichte als Theodizee”. *Nabaraim*, 10.2, 2016, pp. 303-319. También: Pollock, Benjamin. “‘Within Earshot of the Young Hegel’: Rosenzweig’s Letter to Rudolf Ehrenberg of September 1910”, en Wiese, Christian, y Urban, Martina (eds.). *German-Jewish Thought between Religion and Politics. Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*.

avanza hasta Hegel, aparece de hecho, como nombre de su divinidad, la expresión contraria –de acuerdo con la lógica gnóstico-marcionita– a la que acabamos de encontrar en la anotación del diario: “Dios en la historia”.<sup>28</sup> Por lo demás, no es difícil identificar el pasaje que Rosenzweig tiene aquí en mente. Se trata de la Introducción a las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* de 1830-1831, donde Hegel, para distinguir la consideración pensante del acaecer histórico de la representación religiosa de la providencia divina, afirma:

En la religión cristiana, Dios se ha manifestado, es decir, ha dado a conocer a los hombres lo que él es, de tal forma que ya no es un arcano, un secreto. Con esa posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y el desarrollo del espíritu pensante, que ha partido de esa base, de la manifestación de la esencia divina, tiene que llegar por fin a buen término, aprehendiendo también con el pensamiento lo que primero le fue presentado al sentimiento y la representación. Tiene que haber llegado finalmente el tiempo de concebir también esa rica producción de la razón creadora que constituye la historia universal. La cuestión de si ha llegado ya el tiempo de conocer tiene que depender de si lo que es el fin último del mundo ha salido por fin a la realidad de un modo universal y consciente; este –comprender nuestra época– conocimiento nuestro aspira a lograr la comprensión de que lo que la eterna sabiduría se ha propuesto se ha cumplido, al igual que en el suelo de la naturaleza, en el suelo de lo real y activo en el mundo. Nuestra consideración es por tanto una teodicea, una justificación de Dios, lo que a su modo ha intentado Leibniz metafísicamente mediante categorías aún abstractas, indeterminadas. Él debía concebir el mal en el mundo en general, incluido el mal moral, reconciliar el espíritu pensante con lo negativo, y es en la historia universal donde es puesta ante nuestros ojos la entera masa del mal concreto.<sup>29</sup>

Habremos de volver más adelante a este pasaje, en particular a sus primeras líneas. Ahora, sin embargo, conviene tomar en consideración la

Berlin: De Gruyter, 2012, pp.185-207.

28. Lucca y Navarrete, *op. cit.*, p. 315.

29. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. “Filosofía de la Historia Universal. Introducción (1830-1831)”, en *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Istmo, 2005, 61.

exposición que de la filosofía hegeliana de la historia hace Rosenzweig en *Hegel y el Estado*. Para ello, debemos acudir a su análisis de la *Rechtsphilosophie* y, en particular, al epígrafe titulado *Metaphysik des Staats*, el segundo de cuyos apartados lleva por título: *El destino del Estado*.<sup>30</sup> Puesto que la interpretación de Rosenzweig gira en torno al significado del dístico hegeliano sobre la racionalidad de la realidad efectiva y, de forma especular (y especulativa), la realidad efectiva de la racionalidad, conviene antes detenerse en sus reflexiones sobre el Prefacio de la *Filosofía del derecho*, en el que este célebre lema de Hegel aparece formulado. Más tarde, en la tercera edición de la *Enciclopedia*, Hegel matizará el significado de esta expresión, como es bien sabido, para defenderse de quienes la habían interpretado como una santificación de *todo* lo existente.<sup>31</sup> Por el momento, sin embargo, atendamos al sentido que Rosenzweig da a esta archicitada fórmula, de manera que estemos en condiciones de juzgar si el autor de *Hegel und der Staat* participa y en qué medida de esta lectura conservadora, contrarrevolucionaria, de la filosofía hegeliana del Estado, que hace de esta una justificación de la Restauración.

## Filosofía, racionalidad y realidad efectiva

Es preciso comenzar señalando que, al igual que en otros momentos su obra, en estas brillantes páginas que anteceden a la exposición de su *Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, Hegel manifiesta una particular preocupación por determinar qué es la filosofía y en qué consiste su tarea específica. Así, si en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel había escrito que la filosofía “trata, ni más ni menos, de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*”,<sup>32</sup> ahora vemos que “es *su propio tiempo aprehendido en pensamiento*”.<sup>33</sup> Tal es el propósito del sistema: la elaboración del concepto (*Begriff*), es decir, la concepción (*Begreifen*) de la modernidad, que de este modo se ve vuelta hacia sí misma, puesta especularmente ante la filosofía,

30. Cf. *HuS*, 438-456.

31. Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio [1830]*. Madrid: Abada, 2017, § 7.

32. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada, 2010, 71 y ss.

33. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid: Tecnos, 2017, 19.

cuya función no es por tanto la de imponer una forma racional pura sobre su objeto, sino la de captar (*begreifen*) la racionalidad misma de la modernidad, que no deja de ser la suya propia, tal y como ella se da en la realidad efectiva. Una consideración de esta que quiera ser verdaderamente filosófica, que quiera estar a la altura de su propio tiempo, prescinde por ende de toda abstracción, utopía o idealismo, de todo fanatismo conducente en último término a la negación –como en el caso del Jesús de la época de Fráncfort– y destrucción del propio mundo –si es que este no se revuelve *destinalmente* contra el fanático, para destruirlo–. El mundo es concebido en cambio por la filosofía como realmente existente, es decir, no como un mundo ideal, pero tampoco como mero fenómeno en sentido kantiano, en la medida en que es capaz de extraer y comprender su propia racionalidad, que a su vez coincide con la de la filosofía misma. Solo así la realidad de su existencia es verdaderamente efectiva (*wirklich*) y, en la misma medida, racional (*vernünftig*). En lo que al Estado se refiere, por tanto, de lo que se trata según Hegel es de su comprensión y exposición “como algo en sí mismo racional”, no de construir “cómo *debería ser un Estado*”.<sup>34</sup> La ciencia política, es decir, la filosofía del derecho “no puede consistir en lo que el Estado debería ser, sino más bien en cómo debe ser conocido el Estado –el universo ético”.<sup>35</sup>

“La filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, es –precisamente por eso– la *comprensión de lo real* y presente, y no el establecimiento de *un más allá*”.<sup>36</sup> Rosenzweig muestra comprender de forma adecuada esta lógica dialéctica o especulativa propia del pensamiento hegeliano cuando, al comienzo de sus consideraciones sobre el Prefacio de la *Rechtsphilosophie*, señala que la necesidad de una doctrina científica del Estado no podría consistir para Hegel en el descubrimiento de nuevas verdades, sino de concebir, en el sentido antes señalado de esta expresión, las viejas verdades del derecho, la eticidad y el Estado, tal y como estas se han dado a conocer en las leyes, en la moral o en la religión.<sup>37</sup> La filosofía del derecho no hace sino conferir forma racional a esos contenidos ya racionales, que solo de este modo quedan a su vez justificados para el pensamiento libre, continúa Hegel, al margen por tanto de las distintas formas de autoridad, sea esta la de la positividad del Estado o la del sentimiento interno (la

34. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 19.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 17.

37. Cf. *HuS*, p. 352, así como Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 8.

moral).<sup>38</sup> Se trata así, como el propio Rosenzweig indica de inmediato,<sup>39</sup> de un modo de proceder no tan distinto al de la consideración filosófica que tiene por objeto la naturaleza, pues respecto de esta se concede que es “en sí misma racional”,<sup>40</sup> de tal manera que su conocimiento se reduce a extraer de ella misma su propia verdad: “una ley y una esencia *inmanente* a la naturaleza”.<sup>41</sup> Si esta misma concesión no se hace en relación con el ámbito de la eticidad es porque de este, a diferencia de la naturaleza, no se tiene experiencia de un comportamiento regular, que obedezca a una invariable necesidad de fondo; por el contrario, el reino espiritual es el de la libertad. Que pretenda que la filosofía deba proceder en ambos casos, sin embargo, de igual modo, no debe ser visto como el error fundamental de la filosofía del espíritu, pues Hegel –así lo defiende aquí Rosenzweig– “fundamenta esta equiparación de modo mucho más profundo de lo que en un primer momento puede parecer”.<sup>42</sup>

Rosenzweig, en todo caso, no desarrolla esta cuestión aquí, como tampoco lo hace en su texto Hegel, quien en la ya referida Introducción a sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* de 1830-1831 señalará en todo caso que, respecto de esta cuestión, la diferencia fundamental entre la naturaleza y el espíritu es que mientras que en aquella el cambio se produce con una regularidad que incluso es causa de hastío, en este los cambios suponen siempre la introducción de una novedad, es decir, el principio del desarrollo (*Entwicklung*).<sup>43</sup> La concepción racional de la naturaleza, en definitiva, no presenta problema alguno: “esta idea de que la razón está en la naturaleza, la cual se halla regida por leyes universales inmutables, no nos resulta sorprendente”.<sup>44</sup> Sin embargo, ni siquiera a simple vista parece que el ser humano actúe al mismo tiempo con libertad y de forma racional, sino que la impresión inmediata –no mediada por la especulación filosófica– es más bien que la libertad excluye la racionalidad que en cambio impera en la naturaleza. A esta impresión se refiere Hegel como “ateísmo del mundo ético”, pues parecería que este estuviese

38. *Ibid.*

39. Cf. *HuS*, p. 352.

40. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 9.

41. *Ibid.*

42. *HuS*, p. 352.

43. Cf. Hegel, *Introducciones*, pp. 109 y ss.

44. *Ibid.*, p. 53.

“*abandonado de dios*”.<sup>45</sup> De él surgiría el desprecio, en el plano teórico, de la ciencia política, a la que Hegel quiere rehabilitar, y, en el plano práctico, “la desviación de lo públicamente reconocido, o incluso [...] la hostilidad hacia ello”<sup>46</sup> en nombre de una errónea concepción de la libertad, contra la que una consideración filosófica del Estado debe estar en condiciones de prevenir.

Desde este punto de vista cobra sentido la reivindicación que Hegel hace de Platón en estas páginas, a pesar de todas las limitaciones que en él encuentra y que de hecho señala en diversos momentos de su *Filosofía del derecho*. No solo dignificó el Estado como objeto de consideración filosófica frente a la sofística, sino que según Hegel no incurrió en una consideración abstracta de la *polis*. Por el contrario, “no captó otra cosa [...] que la naturaleza de la eticidad griega”.<sup>47</sup> Su esencialismo le impidió conciliar la sustancia estatal con el principio de la libertad subjetiva, del que sin embargo habría sido consciente, al menos negativamente: “como un anhelo aún no satisfecho, y, por lo tanto, solo como corrupción”.<sup>48</sup> La concepción platónica del Estado estuvo orientada a la dominación de esta libertad subjetiva cuya irrupción en el mundo era inminente, es decir, que el propio Platón no pudo todavía comprender “como un ser para sí mismo y sin límites” (§186 A).

Pero, con esto, Platón se acreditó como un gran espíritu, porque precisamente el principio alrededor del cual gira el carácter distintivo de su Idea es el eje alrededor del cual giró [en aquella época] la inminente revolución del mundo.

Lo que es racional, eso es efectivamente real;  
y lo que es efectivamente real, eso es racional.<sup>49</sup>

## **Cristianismo, racionalidad y realidad efectiva**

Hegel no nombra en estas páginas la revolución –por lo demás, en realidad, no tan inminente– a la que se refiere su dístico. Tan solo añade

45. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 10.

46. *Ibid.*, p. 9.

47. *Ibid.*, p. 17.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

que este expresa una convicción compartida por cualquier conciencia, sin necesidad siquiera de formación filosófica.<sup>50</sup> Se trata, entonces, de una verdad religiosa, pues “la religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación”.<sup>51</sup> En su comentario a estos párrafos del Prefacio a la *Filosofía del derecho*, Rosenzweig identifica inmediatamente la revolución mundial mencionada por Hegel con el cristianismo.<sup>52</sup> Es la revelación cristiana aquello de lo que no disponía aún la filosofía platónica, esa “ayuda que debía provenir de lo alto”<sup>53</sup> para que de la libertad de algunos –liberación por tanto “incompleta y parcial”,<sup>54</sup> por proceder aún de la “naturalidad inmediata”–<sup>55</sup> pudiera hacerse el tránsito “desde esa libertad aún particular a la pura universalidad [...] (el hombre es libre en tanto que hombre), en la autoconciencia y sentimiento de sí de la esencia de la espiritualidad”.<sup>56</sup> Tal es la tercera y última de las “*etapas* del desarrollo del principio cuyo contenido es la conciencia de la libertad”.<sup>57</sup> La identificación de este estadio final de la historia universal con la era cristiana, y por tanto de aquella revolución con la irrupción del cristianismo en el mundo, por supuesto, no es una invención de Rosenzweig, que en su comentario solo anticipa lo que Hegel sostendrá en el §184 de su *Filosofía del derecho*, en el que desarrolla aquello que en realidad solo había apuntado en el Prefacio:

Esta carencia [de lo particular] es la que hace que se ignore la gran verdad *esencial* de su Estado [del Estado platónico], al que habitualmente se lo ve como un ensueño del pensamiento abstracto, como un *ideal* –como se le suele llamar frecuentemente–. En esa forma esencial del espíritu real no se realiza el principio de la persona individual independiente e ilimitada –el principio de la libertad subjetiva–. Este principio de la libertad subjetiva surgió en su forma interna en la religión *cristiana* y en su forma externa en el mundo *romano* –vinculada a lo general–. Este principio es históricamente posterior al mundo griego y la reflexión

50. Cf. *Ibid.*, p. 18.

51. Hegel, *Enciclopedia*, p. 73.

52. Cf. *HuS*, p. 355.

53. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 17.

54. Hegel, *Introducciones*, p. 115.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, p. 113.

filosófica que alcanza esta profundidad es posterior a la idea esencialista de la filosofía griega (§184).

En el añadido inmediato, Hegel insiste en la novedad que el cristianismo introdujo en el mundo, que no es otra que la de la reconciliación de lo particular, la libertad subjetiva que está en la base de la filosofía del espíritu objetivo, con lo universal que se realiza en el Estado como unidad ética espiritual más allá de la inmediatez natural de la unidad familiar y de su aparente disolución en la sociedad civil:

Cuando el Estado platónico quiso excluir lo particular, eso no solucionaba nada, pues iba en contra del derecho absoluto de la Idea a dejar libre lo particular. El derecho de la subjetividad surgió en la religión cristiana como un ser para sí mismo sin límites, y, al conceder este derecho, el orden entero recibió al mismo tiempo la fuerza suficiente para armonizar lo particular con la unidad ética (§184 A).

Rosenzweig nunca perdió de vista la importancia de que el individuo, y no la nación o el pueblo, fuera la base a partir de la cual se levanta el edificio del Estado hegeliano. Como apuntamos más arriba, esta es la razón por la que la construcción estatal de Hegel hubo de ser sometida a la idea nacional realizada por Bismarck. No el nacionalismo, por tanto, sino la libertad del individuo, es en la filosofía hegeliana del espíritu objetivo la decisiva, revolucionaria aportación del cristianismo al curso de la historia universal, es decir, el pensamiento de que lo racional (esa libertad que es la esencia de la espiritualidad) es efectivamente real: no algo extraño al mundo, entonces, sino la sustancia inmanente al mundo, lo eterno que está presente en él y la filosofía reconoce en la apariencia de lo temporal y pasajero, de lo *meramente* mundano.<sup>58</sup> La revolución del cristianismo no consistió sino en “el pensamiento de que la razón habría de dar forma a la realidad efectiva”.<sup>59</sup> Así lo interpreta Rosenzweig en el determinante momento de su interpretación de Hegel en el que nos encontramos, el cual, dada su trascendencia para la lectura rosenzweigiana de la *Filosofía del derecho*, merece la pena reproducir *in extenso*:

58. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 18.

59. *HuS*, p. 355.

“Lo que es racional, eso es efectivamente real” –pues la tristemente célebre expresión surge inmediatamente, como el disparo de un revólver, a partir de esta discusión acerca del significado histórico-universal del ideal estatal platónico–: esto no ha sido válido en general y desde siempre, sino que tiene vigencia desde que se convirtió en exigencia ética y criterio de las instituciones humanas a través del cristianismo, por medio de la idea del Reino de Dios en la Tierra. Pero desde entonces es válido de manera efectivamente real, y al imponer a quienes actúan la tarea de realizar la razón en el mundo, el conocimiento [*das Erkennen*] se enfrenta –¡desde entonces!– a la tarea de examinar cómo la razón se ha implementado en la realidad efectiva –¡convertida en tal desde entonces!–. Solo porque lo racional se ha hecho efectivamente real –principio de hecho–, solo por ello lo efectivamente real es ahora racional – principio del conocimiento–. La segunda mitad de la frase, que frente a la propia costumbre de Hegel siempre se presenta como el núcleo de este pensamiento – “la afirmación hegeliana de la racionalidad de lo efectivamente real” –, es por tanto solo la consecuencia de lo expresado en la primera parte, la idea revolucionaria en esencia de la realidad efectiva de lo racional. La apódosis del principio del conocimiento, que muestra cómo debe conocerse el Estado de nuestra época, presupone la prótasis interpretativa de la historia que expresa el principio de la vida ética de este Estado.<sup>60</sup>

Estas líneas representan un verdadero centro neurálgico del libro de Rosenzweig sobre Hegel. Su autor encuentra en el dístico hegeliano sobre la racionalidad de la realidad efectiva la expresión sintética de la consumación de la inversión que el Sistema representa respecto de los planteamientos del joven Hegel sobre el destino del cristianismo, encarnado en la figura de Jesús. No es ahora la oposición al mundo, ni la muerte, aquello en lo que este destino se cifra, sino en el hacerse mundo, en la vivificación del espíritu en el mundo a través de las instituciones humanas: no la cruz del pasado, que simboliza la pasión de quien por antonomasia vivió *contra* el mundo, por ser anticipación de otro mundo, sino “la rosa en la cruz del presente”,<sup>61</sup> la encarnación misma de la razón *en* el mundo, en el único mundo que existe de manera efectiva, es ahora reconocida por la filosofía como idea rectora.

60. *HuS*, pp. 355 y ss.

61. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 20.

Dos son, en todo caso, las principales cuestiones que emergen en este crítico pasaje de *Hegel und der Staat*: en primer lugar, el carácter histórico de la verdad que enuncia la primera mitad del dístico, es decir, del hecho de que todo lo racional sea efectivamente real; en segundo lugar, la propia distinción que Rosenzweig establece entre los respectivos sentidos de cada una de las mitades del dístico: la primera expresaría un principio de hecho, a saber, la expresión conceptual del contenido de la revelación cristiana –*That Jesus is the Christ*, hubiera dicho Hobbes–, mientras que la segunda enunciaría un principio de reconocimiento, coincidente con la tarea misma de la filosofía. Lo que esta concibe es por tanto la verdad fundamental del cristianismo: que Jesús es el Cristo, es decir, que la racionalidad se ha hecho (a través de un hombre) efectivamente real, lo cual exige de la propia filosofía reconocer que lo efectivamente real es racional. Ahora bien, mientras que la realización efectiva de la racionalidad fue un acontecimiento, el reconocimiento de la racionalidad de la realidad efectiva no es instantáneo, sino un proceso histórico, pero también filosófico: tanto filosófico-histórico, en el sentido de una consideración pensante de la historia universal, como histórico-filosófico, conforme al modo filosófico en que Hegel entendió la historia de la filosofía. Cuestión aparte, por lo demás, es la de si ambos procesos, que para Hegel parecen discurrir hasta cierto punto en paralelo, habrían llegado a su final en su propia época. De lo que no parece haber duda es de que ambos tienen para él un comienzo, que no es el comienzo del mundo, pero tampoco, ni siquiera, el de la historia universal. En este sentido, si el propósito de Hegel fue en algún momento restañar la quiebra histórica que habría supuesto la modernidad (la Revolución Francesa) hay una cesura que no solo no es restañable, sino que es condición de posibilidad del reconocimiento filosófico de la realidad efectiva de lo racional. Dicha cesura es la revolución histórico-universal que significó a juicio de Hegel el cristianismo: solo a partir de ella es posible comprender filosóficamente el despliegue histórico de la conciencia libertad, tanto antes de que este acontecimiento tuviera lugar, como, en especial, desde que tuvo lugar.

### ***El tribunal de la historia universal y la labor de la filosofía***

Los dos aspectos señalados tienen consecuencias para el modo en que, en primer lugar, Hegel toma en consideración las respectivas relaciones entre la razón y la naturaleza, por un lado, y, por el otro, entre la razón y el espíritu, es decir, la historia efectivamente real, así como, en segundo lugar, para la comprensión hegeliana de la mirada que la filosofía arroja

sobre el mundo. Respecto de lo primero, en efecto, la racionalidad de la naturaleza no tendría otro comienzo en el tiempo que el de la propia naturaleza, mientras que la realidad humana, esa segunda naturaleza que el ser humano se da libremente –es decir, también por mor de su propia libertad–, no siempre habría sido racional y no siempre su racionalidad habría sido reconocible:

La identidad de razón y realidad efectiva, de conocimiento y objeto, no siempre ha sido válida para el reino del espíritu, como para el reino de la naturaleza. El reino del espíritu habría estado antes verdaderamente “abandonado de Dios”, por emplear la expresión de Hegel. La razón se convirtió en el fundamento del mundo espiritual, y la racionalidad en principio para su reconocimiento, solo desde que el cristianismo hizo acto de aparición en el mundo.<sup>62</sup>

De ahí la necesidad de la filosofía o, lo que es lo mismo, la insuficiencia de cualquier aplicación de una metodología científico-natural al mundo espiritual, o a la realidad histórico-social efectiva. La racionalidad de esta no es eterna ni es posible, por ende, formular leyes capaces de establecer *a priori* el desarrollo de la historia, como ocurriría en el caso del curso regular de la naturaleza –cuyo comportamiento, presupone Hegel, habría sido idéntico desde el principio–. A la filosofía solo le cabe reconocerla *a posteriori*.

¡Reconocer! Nada más. Reconocer y, así, colaborar por su parte en la paz interior que desea para un mundo en conmoción y que ensalza como libertad del espíritu. [...] Y de este modo acaba también nuestro Prefacio con el pensamiento de que la filosofía –bien entendido solo la filosofía– siempre llega demasiado tarde a la hora de enseñar cómo debería ser el mundo. “Cuando la filosofía pinta su gris en gris, una forma de vida ya se ha hecho vieja. Y con su gris en gris, la filosofía no puede rejuvenecerla, sino solo conocerla. La lechuga de Minerva solo comienza su vuelo con el crepúsculo”.<sup>63</sup>

62. *HuS*, p. 356.

63. *HuS*, p. 358. El conocido pasaje del Prefacio que cita aquí Rosenzweig corresponde a: Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 21.

Porque no siempre lo racional fue efectivamente real, porque hubo un tiempo en que esta verdad –la verdad del espíritu– fue arcana, secreta, porque hubo de ser puesta de manifiesto desde las alturas, revelada al hombre en forma de religión, por esto la filosofía no puede mirar hacia delante, sino solo y siempre hacia atrás; no puede augurar el futuro por acontecer, sino solo, a la manera de una teodicea, justificar, reconocer la racionalidad del pasado ya acontecido hasta su propio tiempo, para estar así en condiciones de cumplir con la misión de comprenderlo. Por las mismas razones, ni la filosofía ni quienes la ejercen pueden, desde el punto de vista de Hegel, estar dotados de un carácter revolucionario: no estarían en condiciones de indicar cómo debe ser el mundo e incitar a su transformación –recuérdese la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach–; lo único que estaría en sus manos es concebir, elevar a concepto la revolución a largo plazo en que consistiría la historia desde que en ella ocurriese el acontecimiento revolucionario por antonomasia en que para Hegel habría consistido la manifestación del cristianismo. La revolución no está aún por acontecer –tal sería la posición del judaísmo, a ojos de Rosenzweig–, sino que ya habría acontecido, como origen y progresivo despliegue de la historia cristiana. La labor de la filosofía no es por ende la de emitir juicios sobre la racionalidad del mundo, sino la de reconocer la racionalidad de las sentencias que el tribunal universal que es la historia que el mundo emite, de manera efectivamente real, sobre la eticidad de los pueblos. El tribunal de la razón no está presidido por la filosofía, sino por el curso de la historia universal, que de este modo vela por el cumplimiento de la revolución: la realización efectiva de la propia razón. El “nudo gordiano en la lucha entre revolución y restauración”<sup>64</sup> solo puede ser deshecho por la historia.

Habíamos visto la manera en que aquel principio de la unidad alternativa de lo efectivamente real y de lo racional solo trae la calma para el conocimiento, pero en modo alguno quiere arrebatar el movimiento a lo vivo. La forma que ahora toma lo aclara todo. Si la historia universal es el tribunal universal, entonces lo presente recibe su juicio a través de su devenir pasado; en la medida en que deja de ser efectivamente real, demuestra haber sido abandonado por la razón; la ecuación de razón y realidad efectiva se hace ahora por primera vez propiamente nítida por medio de su aplicación; el tiempo es la magnitud que se debe introducir

64. *HuS*, p. 444.

en aquel dístico de la ecuación para hacerlo aplicable y, puesto que el tiempo transcurre solo en una dirección y no puede hacerlo hacia atrás, para hacerlo inequívoco; de este modo, del doble filo dialéctico del pensamiento de que ciertamente solo lo racional es efectivamente real, pero también de que solo lo efectivamente racional es real, surge la unívoca frase de la historia universal como tribunal universal. [...] Solo porque la historia universal es el tribunal universal que dicta sentencia de acuerdo con la ley de la razón, solo por esta razón lo efectivamente real es racional.<sup>65</sup>

Sabemos que, en la interpretación de Rosenzweig, la hegeliana ley de la razón es la ley que por vez primera adquirió su vigencia en el mundo a través de la religión cristiana. Así, la historia universal se refleja en la historia de la religión, y viceversa, porque “el cristianismo, con su impulso de realización de la razón, se ha convertido para Hegel en el fenómeno originario de la coincidencia de realidad efectiva y racionalidad”.<sup>66</sup> Si el juicio histórico-universal es un juicio sobre la eticidad de los pueblos, tal y como esta es representada por sus respectivas instituciones estatales, esa misma eticidad –la encarnación de la libertad, es decir, la realización de la racionalidad en los pueblos del mundo– ha de mantener una relación con la religión. No es y no puede ser de otro modo para Hegel, quien, al tematizar la relación entre Estado y religión, no puede conformarse con la moderna igualdad ante la ley de las confesiones religiosas, es decir, con el aspecto jurídico de dicha relación: “La esencia de la relación entre la religión y el Estado solo puede determinarse [...] si recordamos su concepto” (§270 O). Desde este punto de vista, el propiamente filosófico o espiritual, “la religión es el fundamento del Estado” (§270 O), si bien no en el sentido de que sea ella quien gobierna el Estado, o de que sea ella quien debe gobernarlo, sino en el de que “lo que realmente es ella es solo *fundamento*” (§270 O), a saber, “el *fundamento* que incluye al ámbito ético en general y a la naturaleza del Estado como voluntad divina” (§270 O). A partir de la religión, entendida como “relación con lo absoluto [...] que toma *la forma de sentimiento, de representación, de fe*” (§270 O), “el Estado, las leyes y los deberes alcanzan su máxima confirmación y su máxima obligatoriedad en la conciencia” (§270 O), siempre y cuando aquella relación no se oponga ni se le imponga al Estado, sino mientras que este sea “realidad ética del

65. *HuS*, pp. 444 y ss.

66. *HuS*, p. 451.

espíritu” (§270 O), es decir, la forma objetiva (general) de lo que el sujeto (particular) siente como religión: la Idea, esto es, libertad y racionalidad. En este caso, puede decirse que el Estado queda justificado en la religión, o que esta es la base desde la que se produce la unión de deber y derecho, de obediencia y libertad, “en una y la misma relación” (§261 O).

En la religión la Idea es espíritu en el interior de los sentimientos, pero esta misma Idea es la que se da a sí misma una forma mundana en el Estado, proporcionándose una existencia y una realidad en el conocimiento y en la voluntad. Si se dice que el Estado debe fundamentarse en la religión, esto podría significar que tiene que descansar en la racionalidad y proceder de ella. Pero esta frase también se puede malinterpretar en el sentido de que las personas están más dispuestas a la obediencia cuando su espíritu está vinculado a una religión no libre. Pero la religión cristiana es la religión de la libertad [...] Si se quiere decir que las personas tengan respeto por el Estado, por este conjunto, cuyas ramas son ellos mismos, como mejor puede producirse esto es evidentemente con la idea filosófica sobre la esencia del Estado, aunque, a falta de ella, la creencia religiosa puede conducir al mismo resultado. Por esta razón, el Estado puede necesitar de la razón y de la fe. Pero el Estado sigue siendo esencialmente distinto de la religión en que lo que él exige lo exige como una obligación jurídica, siéndole indiferente el espíritu con que se cumpla esta obligación. El campo de la religión, por el contrario, es el ámbito interno, y así como el Estado dañaría el derecho de la intimidad si él planteara sus exigencias al modo religioso, la religión degeneraría en una religión tiránica si actuara como actúa el Estado e impone sus sanciones (§270 A).

## A modo de conclusión

El último pasaje de la *Filosofía del derecho* citado muestra que para Hegel cualquier religión no puede ser el fundamento de cualquier Estado, mucho menos del Estado ético-racional, pero ante todo pone de manifiesto que cualquier religión –incluida la religión de la libertad que para él representa el cristianismo– puede a lo sumo ser solo el fundamento del Estado, también del Estado ético-racional. Para que lo sea, el elemento ético que la religión hace sentir en el foro interno –lo que la *fides* representa para el sujeto– ha de coincidir con su realización objetiva, su exteriorización

por medio del Estado, cuya única preocupación no deja de ser nunca su autoconservación, su propia *salus*, en tanto que garantía de la conservación, de la supervivencia del pueblo que en él se realiza. Si la verdadera obediencia se da no solo por temor al castigo, sino también en conciencia entonces, solo en caso de estar, está plenamente formada desde el punto de vista de la filosofía estaría en condiciones de comprender, como quiere Hegel, que derecho y deber coinciden en el Estado. De acuerdo con este esquema, las instituciones jurídicas no pueden obligar en conciencia, del mismo modo que la fe no puede hacerlo externamente, sin dejar de ser lo que respectivamente son: Estado, en un caso, y religión, en el otro. La confusión de ambos conduce necesariamente a la tiranía, pero la filosofía de Hegel quiere y dice ser una filosofía de la libertad, para la que la doctrina del Estado no puede convertirse en fe religiosa, ni la religión puede convertirse en doctrina estatal. La filosofía no puede, sin embargo, como hemos visto, juzgar de antemano la racionalidad, es decir, la libertad que el creyente siente, ni la racionalidad de las leyes e instituciones del Estado, como tampoco la relación entre el elemento subjetivo y el elemento objetivo. El juicio ha de ser un juicio histórico-universal, en el que en definitiva se dirime la relación entre el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y el espíritu del mundo (*Weltgeist*), es decir, la racionalidad y, por tanto, la realidad efectiva del primero, que puede quedar en cualquier momento, si el tribunal de la razón así lo juzga, reducida a mera existencia (*Dasein*). El pensamiento solo puede reconocer la racionalidad de que esto ocurra o no ocurra; tal es su limitación intrínseca, o el modo en que la conciencia filosófica participa de la racionalidad, y por lo tanto también su propia libertad y realidad efectiva.

Comprobamos de este modo la manera en que la lectura de Hegel por parte de Rosenzweig, que trata en todo momento de mantenerse fiel al texto de la *Rechtsphilosophie*, muestra el doble rostro de la idea hegeliana de Estado, orientada siempre a la libertad todavía por realizar, pero siempre también al mismo tiempo apegada a la libertad ya realizada: se sitúa en el nudo gordiano mismo que forman revolución y restauración, nuevo y viejo derecho, cuya resolución histórica el filósofo se limita a contemplar, comprender y justificar. Así, el Hegel de Rosenzweig no es capaz de transformar el mundo, pero tampoco de conservarlo en un determinado estado: solo le es posible concebirlo. Por otro lado, esto significa también que la coincidencia o disidencia de religión y Estado, *fides* y *salus*, no es necesariamente racional ni, en la misma medida, efectivamente real: que todos los pueblos proceden de Dios, pero no todos se dirigen a Dios, y

que por tanto no toda guerra política lo es también de religión.<sup>67</sup> O que no toda política puede arrogarse una condición mesiánica sin el beneplácito del espíritu que se despliega en la historia, y de cuyo futuro despliegue nada podemos saber: existe siempre un resto de incertidumbre, un resto mesiánico, o escatológico, que, frente a la cristiana filosofía de la libertad de Hegel, Rosenzweig deposita en ese pueblo, el pueblo judío, que es para él en sí mismo religión manifiesta y realidad efectiva de un espíritu que no se deja juzgar por la historia (de los pueblos) del mundo, sino que la juzga desde las mismas alturas desde las que, en la visión de Hegel, la racionalidad se hizo efectivamente real.

67. Cf. Rosenzweig, *Estrella*, *op. cit.*, pp. 367 y ss., así como Rosenzweig-Rosenstock, *Cartas*, *op. cit.*, pp. 96-99.

# HEGEL, LO SUBLIME Y LA LECTURA RETÓRICA DE PAUL DE MAN. CONSECUENCIAS POLÍTICAS

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS

Si hay inadecuación, diríamos nosotros en un tono apenas diferente, entre el significado y el significante, esta inadecuación sublime debería ser pensada a partir de lo más y no de lo menos, a partir de la infinitud significada y no de la finitud significante.

Derrida, *La verdad en pintura*.

## La estética, ese extraño objeto moderno

En *La ideología estética*, Paul de Man<sup>1</sup> se preguntó por el hecho de que en los sistemas filosóficos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, particularmente en los textos de Kant y Hegel, la estética aparecía subordinada a las urgencias de las elaboraciones teóricas sobre el conocimiento, sobre la política y la moral. La estética aparece ahí como subsidiaria del conocimiento de la razón. También se preguntó si este orden del discurso, no supone la presión del juicio estético a la epistemología, pero sobre todo a la moral y a la política. En una reflexión paralela, se interrogó también sobre por qué las enunciaciones de la teoría literaria son confrontadas con el goce estético de la práctica de la lectura. La primera más compleja, abstracta y, digámoslo así, aburrida y la segunda más amena que nos enfrenta al disfrute estético y que no necesita de una elaboración

1. De Man, Paul. *La ideología estética*. Madrid: Cátedra, 1998.

sobre las condiciones de posibilidad del hecho literario. Aquí encontramos la reflexión frente a la pasión.

En ambos casos, la de la elaboración de la reflexión sobre la estética y la cuestión de la teoría literaria, nos enfrentamos a las presiones que ejerce la estética a la teoría. La estética como teoría de la sensibilidad en el sistema de Kant aparece una vez que se ha anudado la analítica trascendental y la lógica y garantiza el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza a través de las categorías de espacio y tiempo, que el filósofo extrajo de la teoría de Newton. Los datos de la sensibilidad, a través del esquematismo, subsumen las posibilidades de las sensaciones. Ahora bien, en sí misma, como teoría de la sensibilidad ligada al cuerpo, a la tactilidad, a la percepción, tuvo que esperar a la elaboración de la *Crítica del juicio*. Y si en el prólogo a la *Crítica de la Razón Pura* Kant presume que no cree que ningún problema sobre el conocimiento haya quedado sin resolver, en la tercera crítica las complicaciones con los conceptos de lo bello y lo sublime se presentan a veces como insuperables y contradictorios.<sup>2</sup>

Lo mismo sucede con el sistema hegeliano, en el que las reflexiones estéticas, como sucede con la filosofía de la historia, ni siquiera fueron formuladas como un texto acabado, sino que son parte de unas lecciones que Hegel dictó entre 1820 y 1826 y que sus alumnos fueron compilando. Así las cosas, la estética en estos dos sistemas filosóficos (que como sistemas son de un alcance teórico innegable por su influencia en la filosofía posterior) siempre vino al final de una reflexión sobre el conocimiento, sobre la historia, sobre la cultura, y sobre la política. Añadamos a esto que la estética en el siglo XIX pasó de una reflexión que ayudaba a la producción del conocimiento a una filosofía del arte. La confusión de los románticos al añadirle a la estética la contemplación artística derivó en el apocado papel que tienen los filósofos respecto a los críticos de arte o a los teóricos de la literatura, aun cuando sus reflexiones han sido enormes contribuciones tanto para pensar el mundo del arte, como el de la literatura y, desde luego, el de la sensibilidad.

Siguiendo la reflexión de Paul de Man. El juicio estético presiona al sistema filosófico que previamente se ha constituido como conocimiento especulativo sin dar cuenta sobre la sensibilidad y su papel en el mundo más inmediato de la política y de la configuración de lo social. Es decir,

2. He tratado de analizar esta problemática en Villegas, Armando. "Lo sublime, supuestos y consecuencias: de Kant a Lyotard", en Lydia Elizalde, Fernando Delmar (coords.). *Lo sublime contemporáneo*. México: UAEM, 2020.

sobre el mundo del cuerpo y su relación con el mundo de la vida y del acceso al arte y a la imaginación. Tomando el caso de la lectura, la estética se configura como un goce inmediato que no necesita de una reflexión crítica, ni de elaboraciones sobre la mediación del profesional o del crítico de la literatura. Es mejor leer a Joyce, que a Roland Barthes. Leamos dos citas de Paul de Man, la primera, sobre las presiones de la estética hacia la teoría literaria:

Hay algo inquietantemente, abstracto y feo en la teoría literaria que no puede ser atribuido completamente a la perversidad de sus practicantes. Muchos de nosotros nos sentimos internamente divididos entre el impulso a teorizar sobre la literatura y el encuentro, mucho más atractivo y espontáneo con las obras literarias [...] Hay que volver, por consiguiente, a los textos canónicos que ofrecen la defensa razonada más sólida de la equivalencia entre el arte y la experiencia estética.<sup>3</sup>

Y la segunda sobre el lugar de la estética en la recepción filosófica y el lugar que ocupa en el corpus teórico y, además, nuestro tema, el lugar que ocupa el tema de lo sublime en el *corpus* de la estética:

Del mismo modo que el lugar de la estética en las obras de Hegel y en la historia de su recepción sigue siendo difícil de interpretar, el lugar de lo sublime en el corpus más restringido de la Estética misma es igualmente problemático. El hecho de que la misma observación, con las adecuadas reservas se aplique también a Kant, agrava la dificultad. Las incertidumbres consiguientes ayudan a explicar las innumerables confusiones y conflictos poco afortunados que pueblan la escena del discurso teórico contemporáneo sobre y alrededor de la literatura.<sup>4</sup>

Y, agregaríamos, confusiones y conflictos que alcanzan el mundo de la política, aún hoy. Paul de Man enfatiza que la lectura de carácter fenomenológica de la estética, es decir, tomada como experiencia, sin reparar en el hecho del material lingüístico que provee la teoría literaria, ha separado en la modernidad el goce del análisis lingüístico, la teoría por encima de la praxis. La costumbre de pasar por alto las lecturas crítico-lingüísticas, en las que se analiza no solo la fenomenalidad de la experiencia estética,

3. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 132.

4. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 151.

sino el análisis del lenguaje, conlleva un problema estructural, por ejemplo, con respecto al crítico al que se refiere Paul de Man, Peter Szondi, al saber que los problemas retóricos y el control de los enunciados performativos ya aparecen en las estéticas como las de Kant y Hegel. Ellos mismos ya habían problematizado el hecho lingüístico y la separación disciplinar hizo que se omitiera el juicio estético como refiriendo algo que debía ser inaccesible, pues refería el mundo del cuerpo y de su sensibilidad, más allá de los datos de la razón y por consecuencia, un lenguaje que topaba con la poca aplicabilidad de los conceptos de la estética a cuestiones políticas. Tal es el embrollo, por ejemplo, de Kant al analizar el concepto de “lo sublime” refiriéndolo como experiencia, como sentimiento, y tomando ejemplos disímbolos de la naturaleza como el océano, las tormentas que aterran y encantan al mismo tiempo. Fenómenos contradictorios. En otra jerga, esos contenidos estéticos refieren una condición *Umheimlich*, es decir, sentimientos extraños que se vuelven familiares, o viceversa.

Y aún más, como dijimos, esos sentimientos alcanzan cuestiones políticas, como la problemática traducción, al español al menos, de “*Macht*” o “*Gewalt*”, referido a lo sublime como poder, pero también como violencia. O, lo que nos interesa aquí, lo grandioso, sin medida o lo infinitamente pequeño, como algo sublime también, pero usándolo para representar el poder político. Ya Giorgio Agamben encontró la siguiente pregunta sobre la soberanía, el de lo alto, lo glorioso ¿Por qué el poder político requiere la gloria, lo grandioso, la altura, la erección y cómo representarlo? De Man acierta al decir que las grandes estéticas, en este caso, la de Hegel, ya habían reparado en el hecho de que para representar los sentimientos de lo bello y lo sublime, antes debían dar al menos un rodeo sobre las palabras que se utilizan, sobre el análisis crítico lingüístico. Leamos ahora la segunda cita, más “directamente” ligada al poder político y a quienes reflexionan sobre el mismo. En Hegel:

El vínculo entre política, arte y filosofía, por medio de una filosofía del arte o estética, se edifica en un sistema, no en el sentido no-reflexivo de que la estética se preocupe por lo político, como tema central, sino en el sentido mucho más pleno de que, [...] el paso, según la terminología de Hegel, desde el espíritu objetivo al espíritu absoluto, pasa necesariamente a través del arte y de la estética como reflexión crítica sobre el arte.<sup>5</sup>

5. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 153.

Así, el pensamiento estético “pertenece a un estadio del pensamiento especulativo” y solo ahí sería productivo en su función crítica y explicativa. Y la estética, para Hegel, no sería algo que vendría a completar un sistema filosófico porque así lo requería la tradición sino por ser parte constitutiva del mismo. Paul de Man repara en el hecho de que los lectores de Hegel dejan de lado la estética para pensar lo político, topándose con la teoría hegeliana del lenguaje como una falla que valdría la pena recordar para no comprometer el riguroso sistema del filósofo alemán.

Así, o bien se reduce la estética, tal y como lo hace Heidegger, al saber gnómico, el fin del arte, la aparición sensible de la idea y se la trata como la esfinge muda que cierra cualquier conversación, o bien como Adorno, se la considera el talón de Aquiles de todo un sistema, en el sentido específico de que la Estética sería el lugar donde la inadecuación de la teoría del lenguaje de Hegel, se pondría de manifiesto.<sup>6</sup>

O aún más como hace Peter Szondi, un teórico de la literatura: “La caracterización hegeliana a menudo despectiva, de los recursos poéticos nos permite entender por qué quedan más allá de su comprensión [...] La culpa la tiene su inadecuada concepción de la naturaleza del lenguaje”.<sup>7</sup> Así las cosas, esa “inadecuación” sería mejor pasarla por alto pues comprometería a la lógica y por ende a la fenomenología. Pero como es sabido desde Althusser, ahí donde existe la falla, existe la pregunta.

Esta confusión que infiere necesariamente a la estética como algo problemático está en el centro de las discusiones sobre el hecho de que muchas de las posiciones político teóricas más extendidas culturalmente del siglo XX han derivado de pensadores de la estética y no de la filosofía política: Benjamin, Lukács, Foucault, Derrida, es decir, pensadores que han hecho teorías de la sensibilidad como experiencia, pero derivada del análisis performativo del lenguaje. Para los estudiosos de filosofía política, por ejemplo, citar a Walter Benjamin, o a Max Horkheimer resulta impropio. Ya no se diga de los críticos franceses como Foucault o Derrida a quienes, recordemos, no se les tomó nunca en cuenta para estudiar el funcionamiento, la legitimación, o las formas de acceder al poder en el Estado. Nunca se los pensó haciendo contribuciones al pensamiento sobre la justicia, la libertad y tantos temas sobre filosofía política. Ello se debe

6. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 154.

7. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 154.

a que fueron considerados, sí, posmodernos, pero singularmente, pensadores estéticos, que referían cuestiones sobre el cuerpo y sus afecciones a través del poder. Por el contrario, si uno va a la teoría literaria, estos autores son demasiado filosóficos. Y así, esas pobres almas filosóficas no encontraron en qué departamento universitario matricular a sus estudiantes. Ello se debe a la tensión que produce el juicio estético sobre la teoría del conocimiento, la sensibilidad, sobre la definición abstracta del padre de la filosofía política, Leo Strauss: “La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político, y sobre el buen orden político o el orden político justo”.<sup>8</sup>

Pero quien primero se dio cuenta de estas confusiones fue el propio Hegel. “Así, una lectura sensible a la terminología lingüística tiene la esperanza de desplazar las ideas comunes, oraculares o dogmáticas a través de las que la interpretación de la estética ha sido llevada a un callejón sin salida”.<sup>9</sup> Paradójicamente, un crítico de Paul de Man como Terry Eagleton, quien cuestionaba el excesivo acento que se le daba al lenguaje en los posestructuralistas, también subraya esta condición de la estética: “Sin embargo, lo estético, esa humilde prótesis de la razón, ha suplantado a decir verdad lo que supuestamente tenía que complementar”.<sup>10</sup> Esta afirmación se da en el contexto de una argumentación marxista en la que, según Eagleton, en el capitalismo la cuestión de la sensibilidad está expulsada tanto de la ciencia, como de la liberación. En el sistema capitalista se consume la energía del cuerpo en medio de abstracciones como la especulación monetaria. Tenemos, pues, una discusión.

Revisaremos aquí las ideas de Hegel en la *Estética*, sobre el asunto de lo sublime y la lectura que hizo Paul de Man. A partir de ahí extraeremos varias conclusiones sobre el poder político y la representación, tema que nos ocupa sobre todo a partir de dos importantes temas de la estética moderna, el de lo sublime y el de lo grandioso. Hegel sigue dando qué pensar.

## Hegel y lo sublime

8. Strauss, Leo. “Qué es filosofía política”, en A. Velasco (comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*. México: UNAM, 1999, p. 101.

9. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 155.

10. Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Trotta, 2011, p. 267.

La idea de Paul de Man de trasladar a un modelo lingüístico y retórico el asunto de lo sublime es tomada de la tesis de Hegel según la cual la palabra o el lenguaje en general es capaz de postular, de posicionar, es decir, de crear: “La creación es puramente verbal, es el poder imperativo, punzante y posicionador de la palabra”.<sup>11</sup> Esta capacidad, que por cierto es también una cuestión presente en el pensamiento de Fichte, distingue la reflexión sobre las palabras de las imágenes bidimensionales y artísticas. Desde ahí se configura con la futura separación de la literatura respecto al resto del arte. Las imágenes de las artes visuales, son solo manifestaciones preestéticas, apariencias sensibles, su pura exterioridad, no la lógica misma de la idea y su desarrollo.

Así, la tesis que trataré de desarrollar es la siguiente: cuando Hegel (y Kant) se enfrentaron con el análisis del lenguaje, se dieron cuenta que una solución al problema de “lo sublime”, era analizar las palabras y sus efectos, elaborar una filosofía del lenguaje que no pudieron desarrollar y que las lecturas filosóficas del siglo XX no atendieron. En efecto, cuando Hegel (y Kant) refieren lo sublime, encuentran lo irrepresentable, algo que no se puede visualizar. Toda la problemática sobre lo grandioso, sobre el parergon, lo colosal, lo que excede las medidas humanas encuentra ahí su dique más difícil de sobrepasar. Y las indecisiones teóricas sobre cómo representarlo se trasladan, sin solucionarse, al asunto del lenguaje.

Hegel dice, por ejemplo, que solo es representable lo sublime mediante la palabra, en concreto mediante la poesía hebrea “Dado que es imposible concebir una imagen de lo divino que sea una cierta medida adecuada, no hay lugar para las artes plásticas en el sublime arte sagrado de los judíos. Solo la poesía que es una representación que se manifiesta a sí misma por medio de la palabra es aceptable”.<sup>12</sup> La palabra aparece como inscripción fenoménica de la idea. Pero ¿cómo se representa la palabra? Solo mediante la escritura que extrae sus huellas del pensamiento. Muy lejano a Platón, Hegel problematiza la escritura como condición para acceder al pensamiento y a la memoria. Lo sublime es, en primera instancia, pensamiento y es vano buscarlo en una representación visual y cualquier imagen quedará limitada como apariencia sensible. Imagen de la idea, pero al fin y al cabo “apariencia”.

Ahora bien, las lecturas de la estética como las de Lyotard, sobre la que volveremos, implicó a la representación como imagen visual aplicado

11. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 161.

12. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 157.

al arte, pero en realidad, la función del lenguaje se pasaba por alto, ello no tiene ninguna consecuencia para el arte, tan inmediatamente política, pero sí cuando ese problema se traslada al asunto de la cultura europea que, por un lado, había agotado la representación de los horrores de la historia (crímenes, genocidios innombrables) y en consecuencia, el arte había agotado sus capacidades de figurar y de ahí el surgimiento del arte abstracto y conceptual. También tiene sus consecuencias, como por efecto en la antítesis de Guy Debord, en las que, por el contrario, todo es imagen, todo es representación. Pongamos por caso las dos principales tesis sobre los medios de comunicación al día de hoy. Por un lado, la imaginación es incontrolable, todo está representado, todo está en este momento siendo imaginado, “visto”. Así, la guerra de Ucrania y Rusia, y la final del partido de fútbol del torneo en turno; ya la aparición del virus como la de la vacuna. Pero, al mismo tiempo, si todo está siendo representado, si las imágenes se suceden infinitamente, nada hay que representar. Hay una especie de entropía en donde “de tanto ver, nada vemos”. Volveremos el final sobre este asunto.

Hegel estaba hablando de la forma “política” de representación de la idea como inscripción, como la “primera y única manifestación fenomenal de la idea”. ¿Por qué política? Porque, recordemos, hay un vínculo en el sistema entre la filosofía, la política y el arte que organiza el desarrollo filosófico hacia el espíritu absoluto y que encuentra en la estética su principal problemática al ser “lo sublime” un objeto que tiende a diluirse con la imaginación en el que es problemático pasar del mundo divino de la violencia y de la ley, que en lo humano debiera contenerlo. Hegel busca derivar el problema hacia la escritura como soporte material del pensamiento. En efecto, solo ahí se encuentra lo general expresado y, diríamos, conservado.

Cuando Aristóteles, dice Hegel, pide (al filósofo) que cumpla con la dignidad de su vocación, esta dignidad consiste en su habilidad para descartar las opiniones particulares y para dejar que las cosas sean lo que son en su propio derecho (Enc., par 23, p. 80). Cuando los filósofos dan simplemente su opinión, no están siendo filosóficos. Dado que el lenguaje expresa lo que es general, no puedo decir, únicamente lo que es mi opinión.<sup>13</sup>

13. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 1391.

En varios pasajes citados por De Man, se ve la obsesión de Hegel sobre el lenguaje porque mediante la palabra se expresa lo general, la idea. Luego entonces es en el lenguaje y no en la representación visual en donde se debe explicar el problema de lo sublime que de otra forma excedería nuestra comprensión. Y es ahí en donde se debe buscar el papel de la estética como filosofía del arte para analizar cómo a través de la historia, por un lado, se preserva la idea, pero también se desarrolla. Es una teoría sobre la memoria que, debemos decir, Hegel no atina a concluir, que el problema de los horrores modernos “irrepresentables” impensables” deben tener una mayor claridad. Es pues en una teoría que distinga signo y símbolo, y en el que se analice la cuestión tan citada de Hegel, según la cual, el arte es cosa del pasado.<sup>14</sup> Y así entramos de lleno al hecho de que para Hegel el pensamiento depende de la escritura, depende de la materialización sensible de la idea a través de la superficie muda de los signos pintados. Y eso es también lo que posibilita que las huellas inscriptas por el pensamiento puedan elaborar la memoria en el desarrollo del espíritu.

Podemos percibir lo más fugaz e imaginar con detalle las cosas más salvajes que ocurren sobre la superficie del mundo, pero desde el momento que memorizamos no podemos hacerlo sin tal huella, trátase de un nudo en nuestro pañuelo, de una lista de la compra, de una tabla de multiplicar, de una canción salmodiada o de un simple canto, o de cualquier otro memorándum.<sup>15</sup>

Y a su vez, ello tendría que ver con la distinción entre signo y símbolo en Hegel. Hegel parte de una noción de lenguaje que distingue entre signo y símbolo.<sup>16</sup>

14. Sabemos que muchas tesis con tono apocalíptico se dieron lugar en el siglo XX. Fin de la historia, del trabajo, de las ideologías. Incluso fin del mundo. ¿Estas tesis no tienen su origen en aquella otra tesis del poder del pensamiento de Hegel, pero que como tratamos de mostrar, no desarrolló de manera contundente?

15. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 156.

16. Citamos la traducción de Domingo Hernández Sánchez, de la serie “Lecturas de filosofía” dirigida por Félix Duque. Esta versión no es la que cita Paul de Man. Esto debido a que existen varias versiones de la estética de Hegel, que se fueron documentando en cursos de 1820-1821; 1823; 1826; 1828-1829. Iremos alternando la interpretación que hace De Man con la nuestra. Podemos decir que, en lo esencial, los pasajes que citamos completan la interpretación de la versión del teórico de la literatura.

Por eso, el símbolo es algo distinto del signo, el cual tampoco se representa a sí mismo sino como algo distinto: pero esto distinto se debe representar a través de ello, en el signo es enteramente arbitrario. El símbolo es una existencia sensible que contiene las propiedades que ha de denotar. El símbolo debe ser adecuado, pero es también no adecuado. Hay en él algo que no corresponde a lo que debe expresarse: el plumaje del águila no tiene ninguna relación con la fuerza; no es símbolo.<sup>17</sup>

Signo y símbolo son conceptos que a menudo se confunden y que, para Hegel, sería mejor no hacerlo. El primero es arbitrario, así que no hay ningún problema ahí, pues se sabe que no hay relación entre palabra y cosa, pero el segundo se adecua a los contenidos que expresa y puede ser, al mismo tiempo, que no lo haga. El signo...

... difiere del símbolo, una percepción cuya propia determinación [o significado] corresponde más o menos, esencial y conceptualmente al contenido que expresa como símbolo, mientras que en el caso del signo el contenido propio de la percepción [los colores verde blanco y rojo de la bandera] y el contenido del que es signo [Italia] no tiene nada que ver el uno con el otro.<sup>18</sup>

“Más o menos” implica así la problemática, como veremos. El signo puede llenarse de varios contenidos lo cual muestra “la capacidad del intelecto para usar el mundo percibido para sus propios propósitos, para borrar (*tilden*) sus propiedades y para poner otras en su lugar”.<sup>19</sup> La lectura que Paul de Man hace de Hegel lo conduce a leer la historia de la estética como una distinción entre signo y símbolo en donde, a pesar de que no haya una conclusión clara, el segundo sería privilegiado sobre el primero. Así, Hegel ofrecería una teoría del arte como símbolo: “lo bello es simbólico. El símbolo es la mediación entre la mente y el mundo físico del que el arte manifiestamente participa, sea como piedra, sonido, color o lenguaje”.<sup>20</sup> Lo bello simbólico se opondría, así, a lo sublime signico.

Esta estructura es la misma que la de la dialéctica interior-exterior a propósito de la memoria. El arte sería la manifestación sensible de un

17. Hegel, *Filosofía del arte o estética*. México: UAM ediciones, 2015, p. 191.

18. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 191.

19. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 191.

20. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 193.

contenido ideal, es decir, de un símbolo según una lógica de la interioridad y la exterioridad. En este proceso son los recuerdos recuperados del exterior, del pasado, los que se interiorizan. Por ello, la polémica frase de Hegel de que “El arte es cosa del pasado” no debería entenderse como el “fin del arte”, sino como la representación del arte por medio del recuerdo.<sup>21</sup>

Pero la problemática que enfrenta Hegel es que esta distinción lo lleva a pensar si el arte como cosa del pasado, como recuerdo, puede generalizarse para pensar en lo sublime. Es decir, si se puede enfrentar a modelos de escritura no referenciales. Es ahí en donde Hegel se ve obligado a pensar en los tropos y en la distinción entre artes plásticas y artes de lo escrito, es decir, entre imagen y escritura, entre símbolo y retórica.

Raramente en sus textos Hegel se encuentra con problemáticas de contradicción no superadas. Su esfuerzo en este pasaje consiste en la distinción entre signo y símbolo.<sup>22</sup> Es y no es adecuado, refiere y no refiere, contiene características esenciales, pero también no esenciales y los ejemplos de Hegel son tomados de la animalidad: león significa fuerza, este es un símbolo de la fuerza, pero la fuerza aparece en el toro y este a su vez es símbolo de la fecundidad, por ejemplo, del sol, de la agricultura y así la circulación de propiedades de objetos diversos empieza a funcionar de manera alegórica. El argumento se da en el contexto de la primera sección de la estética en la que se habla de “la forma artística simbólica” que Hegel ubica en Oriente y de la cual distingue entre la “libre peculiaridad” en donde el objeto coincide con el símbolo, pero también la segunda, en la que el “símbolo es reducido a una forma” y que corresponde en el orden de argumentación a la “sublimidad, puesto que ahí la idea (se presenta) en su universalidad, indeterminación, desmesura”.<sup>23</sup> Y más adelante: “Este es el lugar donde la sublimidad como tal se encuentra en casa. Con ella está unida la conciencia del hombre sobre su finitud, con la sublimidad de Dios está unida la profundidad del dolor del hombre, (su) sentimiento

21. He utilizado este argumento en Villegas, Armando. “La escritura como condición de la memoria”, en Stoopan, María (coord.), *Sujeto: enunciación y escritura*. México: UNAM, 2011, pp. 63-76.

22. En otro lugar he analizado estas contradicciones en los filósofos no como parte de errores argumentales, sino como la forma rigurosa en que algunos autores se dan cuenta de sus problemáticas en donde lo mejor es mostrar la paradoja que pasarla por alto.

23. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 191.

de la nulidad subjetiva, moral”.<sup>24</sup> Pero en una reflexión posterior, Hegel repara en el hecho de que es más determinante la palabra para pensar esa sublimidad.

Solo en la poesía, en la prosa hebraica, encontramos a lo sublime. La mera manifestación de las ideas de las figuras como en la pintura o la escultura no pueden entenderse como sublimes pues: “Dado que es imposible concebir una imagen de lo divino que sea en cierta medida adecuada, no hay lugar para las artes plásticas en el sublime arte de los judíos, solo la poesía de una representación que se manifiesta a sí misma por medio de la palabra es aceptable”.<sup>25</sup> Recordemos aquí que desde Longino, lo inadecuado, lo sin medida, lo sin talla, lo excedente o en términos modernos, lo irrepresentable era buscado infructuosamente, tal como demuestran los análisis de Kant sobre lo inconmensurable de las columnas, o de lo colosal, o de esa violencia como placer negativo que violenta la imaginación, pues ante eso que excede toda medida, dice Derrida: “La imaginación vuelve esa violencia contra sí misma. Se mutila, se maniatada, se vende a sí misma, se sacrifica y se sustrae, se corta y se roba a sí misma”.<sup>26</sup> Por eso Hegel cuando encuentra el problema de los tropos y los performativos, sin resolverlo, anuncia su solución al pensar en un modelo de postulación y figurativo que implicaría el uso de otras figuras, palabras, retórica en suma, para explicar fenómenos que con palabras como “bello” y “sublime” no son material fructífero de teoría.

Volvamos sobre los modelos retóricos. La poesía es capaz de postular lo sublime por dos en dos formas retóricas, por ejemplo “Dios dijo haya luz y la hay”. Este modelo retórico es el de la cita, pero también el del apóstrofe. “Dios dijo haya luz”, es a la vez cita y apóstrofe, acentuación de un mandato performativo y citación como modelo de sustitución. Así, ni la cita ni el apóstrofe son modelos de representación, funcionan como postulaciones del lenguaje que no requieren de una manifestación fenoménica sino de la pura fuerza del lenguaje. “Lo sublime propiamente dicho está contenido únicamente en la relación del espíritu con eso prosaico, finito, mundano, que se da”.<sup>27</sup> Y es que lo sublime se presenta no como figura sino como escritura, en una relación con algo que es inalcanzable y, se podría decir, carente pues “Lo finito se determina sin subsistencia

24. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 233.

25. De Man, Paul, *op. cit.*, p. 157.

26. Derrida, Jacques. *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós, 2006, 139.

27. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 233.

de por sí”<sup>28</sup> Es al final y al cabo la relación del hombre con Dios. Aquí la sublimidad aparece nuevamente como algo grandioso, inaccesible, pero Hegel da cuenta de ello no con la figuración visual, sino con la enunciación. Pronto, los pasajes de la estética se ven comprometidos con la cuestión de la finitud del hombre y las contradicciones sobre si lo sublime es divino, irrepresentable, se van asociando con la humanidad misma. Así podríamos reiterar nuestro epígrafe derridiano a propósito de Hegel: “Si hay inadecuación, diríamos nosotros en un tono apenas diferente, entre el significado y el significante, esta inadecuación sublime debería ser pensada a partir de lo más y no de lo menos, a partir de la infinidad significada y no de la finitud significativa”.<sup>29</sup>

Lo sublime longiniano se encuentra así, en un modelo retórico, es ahí donde la búsqueda de los filósofos de encontrar esa grandiosa violencia por medio de referencias produce el efecto una imposibilidad del pensamiento. La discusión, pues, surge de una diferencia entre lo simbólico y lo arbitrario del signo.

## Reapertura de una discusión

En su famoso texto sobre lo inhumano, Jean François Lyotard abrió a finales del siglo pasado, otra vez, la problemática. Vimos que el problema de “lo sublime” fue una discusión que se centró en lo irrepresentable. La lectura de Paul de Man implicó trasladar el asunto al problema de la distinción entre símbolo y signo. Ahora bien, ¿por qué recuperar esa suspicacia hegeliana? ¿Por qué es necesario reparar en el hecho de que Hegel se dio cuenta de que la pérdida de referencialidad de lo sublime debía pasar por el análisis del lenguaje? La primera respuesta ya la hemos anunciado, atañe a la filosofía misma como sistema, es decir, al problema de la estética como punto vacío para la llamada filosofía política, tal y como la introdujo Leo Strauss. “La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político, y sobre el buen orden político o el orden político justo”.<sup>30</sup> Definido así, el pensamiento sobre la política excluye la estética de cualquier reflexión sobre la comunidad. La sensibilidad en el sentido de Kant, la filosofía del arte en el de Hegel, o

28. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 233.

29. Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 139.

30. Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 101.

las reflexiones de Benjamin, poco podrían aportar a ese pensamiento. Sin embargo, hemos dicho que las reflexiones sobre lo estético nos han dado y siguen dando mucho de qué hablar al respecto. Hegel ya lo sabía. Sus lectores, quizá no. Sin embargo, más allá de esta cuestión disciplinar, la estética, sus problemáticas quedaron de inmediato comprometidas con la política, muy concretamente a través de esta discusión sobre el poder de lo “sublime”. El poder político, como sugirieron Derrida, Paul de Man y Agamben, requiere de la grandeza, de lo inexplicable. Digámoslo así, es lo irrepresentable, lo que excede, lo glorioso. Simplemente, podríamos decir, con Adorno, lo siguiente:

Frente a las obras de arte concretas ya no se puede hablar de lo sublime sin la cháchara de la religión artística, y esto se debe a la dinámica de la categoría misma. La historia ha dado alcance a la frase de que de lo sublime a lo ridículo solo hay un paso, la ha cumplido en todos sus horrores, tal como la dijo Napoleón cuando cambia su suerte. La frase se refería ahí al estilo grandioso, a la declamación patética que resultaba cómica debido a la desproporción entre su pretensión y su posible cumplimiento, por lo general mediante la infiltración de algo pedestre. Pero lo que tiende a descarrilar sucede en el concepto mismo de lo sublime. Sublime debería ser la grandeza del ser humano en tanto que algo espiritual y sojuzgador de la naturaleza. Pero si la experiencia de lo sublime se revela como la autoconsciencia del ser humano de su naturalidad, cambia la composición de la categoría de lo sublime. Incluso en su versión kantiana, esta categoría estaba teñida por la nihilidad del ser humano.<sup>31</sup>

En efecto, de lo absolutamente grande, de lo grandioso, de los grandes pensadores, de las grandes naciones, de lo colosal, lo inconmensurable, de la retórica de lo ilimitado, se puede pasar, no sin vértigo, a lo ridículo. Conocemos esa cómica escena de, por cierto “el gran dictador de Chaplin”. Ahí se representa a Hitler compitiendo con Mussolini por ver quién está más alto. En la peluquería, cada uno debe estar más arriba, debe mirar pon encima a su oponente.<sup>32</sup> Esta lógica de la representación

31. Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Madrid: Editorial Nacional, 2002, p. 328.

32. En un texto que sigue siendo de interés Ernest Curtius cita a un pensador inglés que hace una inversión irónica sobre lo grande y lo pequeño. Curtius, Ernest. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 1995.

implica siempre metáforas jerárquicas y lo que Paul de Man encuentra es que es una cuestión de palabras. Y que se tendría que pensar en el funcionamiento del lenguaje antes de pasar de manera tan inmediata a los referentes. Rancière intentó en su momento desplazar esta problemática hacia el uso de distinciones horizontales:

Siempre trato de pensar en términos de distribuciones horizontales, combinaciones entre sistemas de posibilidades, no en términos de superficie y sustrato. Cuando uno busca lo oculto sobre lo aparente, una posición de dominio es establecida. He tratado de concebir una topografía que no presuponga esta posición de dominio.<sup>33</sup>

Este embrollo está en el corazón mismo del concepto de lo sublime. Y Lyotard da la pista para entenderlo.<sup>34</sup> Al recordar que Longino (“un tal Longino”) fue el “primer” autor que delimitó el concepto de lo sublime, Lyotard repara de inmediato en el hecho de que era un retórico. Según el francés, Longino tenía el mismo problema que los modernos, no encontraba cómo referir lo “sublime”. Lo intenta definir como algo “inolvidable”, irresistible” y entramos nuevamente en el terreno de lo inexplicable. Lo sublime plantea a la retórica el problema de que no hay forma de figurarlo. No hay figura que pueda sustituir la sublimidad y eso a un retórico puede causarle vértigo. “A veces se indica en el discurso mediante la extrema simplicidad del giro [...] y en ocasiones hasta el silencio liso y llano”.<sup>35</sup> Pero si hay palabras que no pueden ser sustituidas el retórico se queda sin herramientas y lo sublime podría amenazar la propia disciplina. Lyotard cree que el “tal Longino” no sabe de lo que habla y le cita “no hay figura más excelente que la que está completamente oculta y cuando no se reconoce que es una figura”.<sup>36</sup> Y la suspicacia de Lyotard radica en el hecho de preguntar si “¿hay procedimientos para ocultar figuras, hay figuras para borrar figuras?”.<sup>37</sup> Filósofo al fin y al cabo, Lyotard ignora que los existen y que son tecnologías de la argumentación, no de las referencias, ni de la exterioridad del discurso o de un cratilismo simple. Sucede en este caso

33. Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics*. Nueva York: Continuum, 2004, p. 49.

34. Utilicé este argumento en Villegas, Armando, *op. cit.*

35. Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial, 1988, p. 100.

36. Lyotard, Jean-François, *op. cit.*, p. 100.

37. Lyotard, Jean-François, *op. cit.*, p. 100.

que lo sublime es como una moneda que ha perdido su troquelado (como diría Nietzsche) o su figura. Y de los rayos en la noche, los hombres y las tormentas en el mar kantianos, pasamos a algo indescifrable, inexplicable e irrepresentable. Ese sentimiento que puede ilustrarse en la pintura del alemán romántico Friedrich Casper con el hombre empujado frente a la inmensidad de la naturaleza, se diluye en “lo indescifrable”.

Ahora bien, una lectura retórica de este asunto bien podría ayudar a comprender la imaginación de los filósofos sobre las contradicciones a que da lugar el sentimiento de lo sublime. Ella tendría que extraer consecuencias políticas de la imposibilidad de las discusiones para encontrar esa referencialidad tan anhelada:

Así, una lectura sensible a la terminología lingüística y a la problemática del lenguaje, puede también muy bien tener la esperanza de desplazar las ideas comunes, puede muy bien tener la esperanza de deslazar las ideas comunes, oraculares o dogmáticas a través de las que la interpretación de la estética ha sido llevada a un callejón sin salida.<sup>38</sup>

## Conclusiones

Favorecer un análisis estético como subsecuente de un análisis lingüístico de ninguna manera quiere decir la retirada de la sensibilidad. Por el contrario, solo mediante el tropo de la sinestesia se comprenden los sentimientos de lo sublime y lo bello a través de la función performativa del lenguaje. Considerar la retirada de la sensibilidad implica una dialéctica exterior-interior en la que privan las consecuencias entre discurso y realidad, en la que la estética y por tanto la sensibilidad es humillada por los juicios de la razón pura. Las complejidades que encontró Hegel y que las lecturas modernas consideraron como reflexiones poco informadas del filósofo alemán pueden leerse en su sentido inverso. Es decir, contrario a lo que se piensa, que las haya dejado sin resolver muestra el riguroso planteamiento de la estética hegeliana.

La idea de algunos historiadores sobre la carga añadida de los filósofos de irracionalismo a las problemáticas políticas bien puede clausurarse si adoptamos modelos retóricos de argumentación. Y, por otro lado, la crítica

38. De Man, Paul., *op. cit.*, p. 155.

de los filósofos a los historiadores sobre su poca crítica de las palabras es sucedánea de una carencia de análisis de este tipo. Más aún cuando un concepto involucra lo teológico y lo político.



# JENOFONTE, HEGEL Y LA CUESTIÓN DE LOS GÉNEROS DE VIDA. UNA LECTURA DEL INTERCAMBIO ENTRE LEO STRAUSS Y ALEXANDRE KOJÈVE\*

LUCIANO NOSETTO

## Introducción

No resulta en exceso esquemático remitir la diferencia entre antiguos y modernos en lo relativo a la felicidad, a la preferencia antigua por la vida contemplativa y la preferencia moderna por la vida activa. Para el pensamiento antiguo, la vida feliz en grado sumo es la vida de quien se dedica a comprender; para el pensamiento moderno, una vida feliz es una vida activa: la felicidad consiste en transformar más que en comprender. Responde esta diferencia a la concepción de ciencia de unos y otros. Si, en la Antigüedad, la ciencia consistía en contemplar el todo del que el hombre es parte y no artífice; para los modernos, comprendemos aquello que hacemos, solo es posible conocer nuestros propios artificios: ciencia moderna es transformación o conquista de la naturaleza por el hombre y para el hombre. La comprensión se vuelve así subsidiaria de la acción. De este modo, diferentes concepciones de ciencia derivan en diferentes evaluaciones del género de vida preferible y en diferentes consideraciones respecto de la relación entre comprensión y acción, entre ciencia y política, entre teoría y práctica. La cuestión de los géneros de vida –esto es, la

\* Una versión previa de este capítulo fue publicada como Nosetto, Luciano. “La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida”, en *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 3, N° 4, 2013, pp. 12-57.

pregunta de cómo vivir o qué género de vida es preferible— lleva implícita la cuestión de la relación entre un género y otro.

Jenofonte tiene el mérito de componer ambas cuestiones en su *Hierón*, que consiste en el diálogo entre un poeta y un tirano sobre la cuestión de los géneros de vida. Leo Strauss rescata esta obra menor de Jenofonte en un comentario publicado en 1948 bajo el título *On Tyranny*, dando a ver el arte de escribir de un pensador por lo general menospreciado. De cara a las tiranías del siglo XX, Strauss denuncia la incompreensión de la ciencia contemporánea y vuelve sobre este diálogo, pretendiendo sostener la actualidad y superioridad del pensamiento clásico. Dos años más tarde, Alexandre Kojève publica una reseña del libro de Strauss, denunciando el anacronismo de la ciencia política clásica y postulando la superioridad del pensamiento moderno. En 1954, los tres textos (los del ático, el alemán y el ruso) son compilados en un libro, al que se suma una respuesta de Strauss a la reseña de Kojève. Se forma así un juego de “cajas chinas” que consta del diálogo de Jenofonte, el comentario de Strauss, la crítica de Kojève y la respuesta de Strauss.<sup>1</sup> El intercambio entre Strauss y Kojève no solo tiene el mérito de exponer con inusual claridad la perspectiva de ambos pensadores. Resulta también una animada querrela entre quien se considera un abogado de la solución clásica y quien se considera un abogado de la solución moderna. Este intercambio actualiza así la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa. En lo que sigue, se lee un comentario o lectura cercana de este intercambio, motivado por el interés en dar a ver los modos, contrastantes en sumo grado, en que el antiguo Strauss y el moderno Kojève conciben la felicidad humana y, con ello, la relación entre vida activa y contemplativa.

## Leo Strauss y la ciencia política clásica

Strauss introduce su comentario al diálogo *Hierón* de Jenofonte

1. Pippin, Robert. “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate”. *History and Theory*, Vol. 32, N° 2, mayo, 1993, 138. Para un detalle sobre las diferentes ediciones de estos textos, véase Patard, Emmanuel. “Restatement, by Leo Strauss (Critical Edition)” *Interpretation*, Vol. 36, N° 1 (otoño 2008), pp. 3-27; Gourevitch, Victor y Roth, Michel “Introduction”. *On Tyranny*. Eds. Victor Gourevitch y Michel Roth. Chicago: University Press, 1991, pp. ix-xxii.

postulando la necesidad y posibilidad de un retorno a la ciencia política clásica.<sup>2</sup> Indica que la tiranía es un peligro coetáneo a la vida política y que, de manera similar, el análisis de la tiranía es coetáneo al pensamiento político. Sin embargo, la ciencia política moderna, obsesionada con la creencia de que los juicios de valor son lesivos de toda objetividad científica, no puede identificar a la tiranía cuando la tiene ante sus ojos. De modo que, ante el peligro permanente y contemporáneo de la tiranía, el retorno a la ciencia política clásica se vuelve necesario.

Pero la posibilidad de este retorno no está garantizada por su necesidad o conveniencia; depende más bien de dos condiciones cruzadas. Por un lado, para estar en condiciones de contribuir a la comprensión contemporánea de la tiranía, la ciencia política clásica tuvo que haber previsto la forma contemporánea de la tiranía. Si la tiranía en su forma contemporánea constituye un fenómeno que escapa al marco de referencia del pensamiento clásico, la contribución de la ciencia política clásica se vuelve nula. A su vez, esa contribución clásica debe estar disponible para nosotros; debemos estar en condiciones de comprender la ciencia política clásica. De este modo, el riesgo del anacronismo es doble: el fenómeno contemporáneo de la tiranía debe estar al alcance de la ciencia política clásica; a su vez, la ciencia política clásica debe estar al alcance de los estudiosos contemporáneos. Strauss dedica su introducción al tratamiento de ambas cuestiones.

Comienza ciñendo las diferencias entre la tiranía clásica y la tiranía moderna. Sostiene que la tiranía moderna se distingue de su antecesora clásica por disponer de tecnología e ideologías. La tecnología moderna es fruto de la ciencia moderna, de la interpretación particularmente moderna de ciencia como una conquista activa de la naturaleza, como una puesta de la naturaleza al servicio del hombre. A su vez, las ideologías modernas son fruto de las expectativas de difusión y popularización del conocimiento científico. Estas expectativas de educación popular suponen también la moderna idea de ciencia; en particular, suponen que las propensiones naturales de los hombres y las correlativas desigualdades naturales pueden ser educadas, esto es, que la naturaleza humana también puede ser conquistada por el avance científico. La diferencia elemental entre la tiranía clásica y la tiranía moderna se reduce entonces a la interpretación moderna de ciencia como conquista de la naturaleza. La tiranía moderna no es más

2. En este texto, Strauss remite indistintamente a “ciencia política clásica” o “ciencia política socrática” o “filosofía política clásica”.

que la tiranía clásica afectada por el influjo de la ciencia moderna. Strauss afirma entonces que la “forma natural” o “elemental” o el “estrato básico” de la tiranía es el mismo para antiguos y modernos. No anticipa cuál es este estrato básico de la tiranía que los antiguos conocían y los modernos olvidaron. Se limita a indicar que “el estrato básico de la tiranía moderna nos sigue resultando, a efectos prácticos, ininteligible si no recurrimos a la ciencia política de los clásicos”.<sup>3</sup>

De modo que el fenómeno moderno de la tiranía está al alcance de la ciencia política clásica. ¿Pero la ciencia política clásica está a nuestro alcance? ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales el estudioso moderno puede acceder a la comprensión de una enseñanza del pasado? Strauss sostiene en este punto que el pensamiento del pasado puede estudiarse de dos maneras contrapuestas. En primer lugar, la manera historicista, o la historia historicista de la filosofía, parte del supuesto de que todo pensamiento es histórico, o del supuesto de que los fundamentos del pensamiento humano son determinados por las condiciones históricas. Strauss sostiene que, al remitir la doctrina de un pensador del pasado a sus condiciones históricas, el intérprete introduce en su reconstrucción de la doctrina un presupuesto que le es completamente ajeno. Distorsiona el pensamiento del pasado, al no hacer el esfuerzo por interpretarlo en sus propios términos. Se apresura a “entender el pensamiento del pasado mejor de lo que este se entendía a sí mismo antes de haberlo entendido exactamente como se entendía a sí mismo”, de tal modo que su reconstrucción resulta “una discutible mezcla de interpretación y crítica”.<sup>4</sup> La manera asumida por Strauss, la “verdadera comprensión histórica”, la historia no historicista de la filosofía se propone entender el pensamiento del pasado en sus propios términos, haciendo el esfuerzo por interpretar a los filósofos del pasado del modo en que ellos quisieron ser interpretados.

Ahora bien, ¿cómo quiso ser interpretado Jenofonte? Strauss señala que Jenofonte fue un orador que cultivó la retórica socrática. A diferencia de la retórica corriente, la retórica socrática consiste en un arte o técnica de escritura cuyo resultado más perfecto tiene la forma del diálogo. Por este medio, el autor comunica su pensamiento de modo indirecto u oblicuo, brindando a un mismo tiempo una enseñanza edificante, accesible a todos los lectores, y una enseñanza profunda, accesible solo a quienes

3. Strauss, Leo. *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005, p. 42.

4. *Ídem*, p. 45.

demuestran aptitud y compromiso. La retórica socrática se basa en la premisa de “una desproporción entre la búsqueda intransigente de la verdad y las exigencias de la sociedad”;<sup>5</sup> es decir, en la premisa de que la búsqueda intransigente de la verdad puede lesionar los fundamentos de la ciudad y generar represalias contra los filósofos. La retórica socrática evita poner en riesgo a la ciudad y a la filosofía. Concluye Strauss su introducción sosteniendo que la interpretación no historicista de la retórica socrática debe captar los dobleces de la enseñanza contenida en el diálogo. Solo así, la enseñanza de la ciencia política clásica se vuelve accesible para nosotros.

### *La dialéctica del sabio y el tirano*

El primer problema de una historia no historicista de la retórica socrática es la dificultad de interpretar correctamente no solo la enseñanza manifiesta de un diálogo, sino también su enseñanza velada. El primer capítulo del comentario de Strauss, titulado “El problema”, se dedica a reseñar esta dificultad. Allí, sostiene Strauss que la intención del diálogo de Jenofonte no es ni explícita ni manifiesta. En una primera lectura, el texto presenta un diálogo entre el tirano Hierón y el poeta Simónides en torno al género de vida preferible. En la primera parte del diálogo, el tirano se encarga de describir sus desdichas, indicando que cualquier género de vida es preferible al del tirano. En la segunda parte, el poeta se encarga de demostrar que el tirano benefactor puede ser el más feliz de los hombres. Strauss identifica el mensaje explícito del diálogo con la idea de que la vida del tirano benefactor es sumamente deseable. Pero, con este mensaje explícito, ¿no se expone Jenofonte a la misma acusación que recayó sobre su maestro: la de incitar a la tiranía? ¿Es legítimo identificar el mensaje de Jenofonte con el de uno de los personajes de su diálogo? Incluso, de ser así, ¿cuán sincero es el mensaje de Simónides? Tal vez, el poeta haya limitado la franqueza de su mensaje a efectos de consolar al tirano desdichado, o de evitar las represalias que podrían sobrevenirle.

El segundo capítulo del comentario se detiene en el título y la forma de la obra de Jenofonte. Indica Strauss que el diálogo en cuestión tiene un título compuesto por un nombre propio en nominativo (Ἱέρων [Hierón]) y por un adjetivo referido al tema de la obra (Τυραννικός [tiránico]). Por vía de la comparación del título de este diálogo con el de otras obras de Jenofonte, Strauss subraya el hecho de que este diálogo pretende enseñar

5. Ídem, p. 47.

el arte tiránico a un gobernante griego, pero no ateniense. Enfatiza Strauss el hecho de que el arte tiránico (o el arte de gobernar bien como tirano) no implica el reemplazo de un régimen malo por otro bueno, sino la mejora de un régimen defectuoso que, aunque mejorado, seguirá siendo defectuoso.<sup>6</sup>

El tercer capítulo del comentario de Strauss, por lejos el más extenso, está dedicado a una reposición pormenorizada del diálogo entre Hierón y Simónides. Consta de tres partes de extensión desigual, identificadas cada una con un subtítulo. La primera parte, “Los personajes y sus intenciones”, hace foco en la caracterización del tirano y el poeta. A estos efectos, Strauss divide el diálogo en dos partes. El diálogo comienza con la pregunta de Simónides a Hierón por el mejor género de vida. Al presentar su pregunta, el poeta aduce que, dado que Hierón fue un particular antes de ser un tirano, cuenta con un conocimiento de primera mano sobre ambos géneros de vida y sabe mejor que el poeta cuál de los dos géneros de vida es preferible. Esto da lugar a la primera parte del diálogo, donde Hierón sostiene que la vida del tirano es en extremo desdichada y que la vida de cualquier particular es preferible. La primera parte del diálogo culmina cuando Hierón llega al extremo de sostener que a nadie conviene tanto el suicidio como a un tirano. Llegados a este punto, el tirano cede la palabra y es el poeta el que toma la iniciativa, articulando consejo y consuelo. El poeta sostiene entonces que la vida del tirano es sumamente preferible (consuelo) a condición de que el tirano beneficie a su ciudad (consejo).

6. Al observar la meticulosidad con que Strauss se ocupa del título de la obra de Jenofonte, uno no puede evitar preguntarse por el título de la obra del mismo Strauss. En principio, “Sobre la tiranía” aparece como un título de una sobriedad sin par. Al comparar el título del diálogo de Jenofonte con el título del comentario de Strauss, es evidente que Strauss construyó su título manteniendo la referencia a la doctrina tiránica pero eliminando el nombre propio del tirano. Surge la pregunta de cuál es el nombre que podría acompañar en nuestros días a la doctrina tiránica. Una pista en este sentido es provista por el epígrafe que se lee inmediatamente después del título. Se trata de cuatro fragmentos de *The History of England* de Thomas Macaulay (Filadelfia: Butler & Co., 1856, Vol. 3, libro IV, cap. 21, p. 181), en los que el político e historiador *whig* subraya los efectos del sentir general de los lectores sobre la libertad de prensa. Macaulay señala que la abolición de la censura gubernamental fue sucedida por la censura del “sentir general”, haciendo de la prensa más libre de Europa la más mojigata. Aventuramos que, tomados en su conjunto, título y epígrafe del comentario de Strauss apuntan al problema que un colega y contemporáneo de Macaulay identificó con la fórmula de la tiranía de las mayorías. Véase la Carta de Strauss a Kojève del 14/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 254).

Así, el mensaje explícito del diálogo consiste en la identificación del tirano benefactor con la vida preferible en grado sumo. Ahora bien, el despliegue de la primera parte del diálogo le resulta a Strauss de lo más inverosímil. Strauss no admite que Simónides ignore qué género de vida es preferible, o que Simónides efectivamente crea que el tirano es el más competente para determinarlo; más bien, Simónides parece mostrarse menos sabio de lo que es porque está tramando algo. Strauss tampoco admite que el tirano no se anoticie del artilugio del poeta. Sin embargo, por alguna razón, Hierón le sigue la corriente y asume decidido el rol del maestro. Sostiene Strauss que el ambiente en que el tirano y el poeta dialogan es de mutua desconfianza y sinceridad limitada. Y bien, ¿cuáles son las verdaderas intenciones de los personajes?

La intención de Simónides, en la interpretación de Strauss, es la de dar consejo al tirano. Pero, para que el consejo sea escuchado, Simónides debe garantizarse la buena disposición del interlocutor: el tirano debe confiar en las buenas intenciones y en la competencia del consejero. Caso contrario, se pondrían en riesgo la integridad del consejero y la eficacia del consejo. ¿Cómo lograr el clima de confianza necesario? Strauss indica que Simónides viaja a Siracusa a visitar a Hierón y, antes de trabar conversación con el tirano, tiene tiempo de observarlo y de recabar alguna información. En particular, aprendemos que, previo al diálogo, Simónides había logrado enterarse de dos detalles de Hierón. Sabía que el tirano sufría por un amor no correspondido. Sabía también que tenía la mala costumbre de competir en las carreras de caballos que él mismo organizaba. Además de suponer la desconfianza de Hierón, Simónides sabía de antemano que el tirano estaba descorazonado y que era muy competitivo. El poeta entonces dispone la conversación de modo tal de poner la desconfianza, el deseo de victoria y el descorazonamiento del tirano a favor de su intención de dar consejo. La pregunta elegida por Simónides para iniciar la conversación es perfecta: “Sé que has sido un simple particular y que ahora eres tirano. Es natural, pues, que, al tener experiencia de ambas cosas, sepas mejor que yo en qué se distinguen la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimientos de los hombres”.<sup>7</sup>

Hierón no puede más que desconfiar del poeta. Es simplemente inverosímil que Simónides desconozca en qué se distingue la vida del tirano de la del particular. Simónides se muestra menos sabio de lo que es. Esto confirma la sospecha del tirano respecto de los sabios, que tramán cosas

7. Jenofonte, *Hierón* 1.2.

difíciles de comprender. Hierón sospecha que Simónides bien puede estar intentando sonsacarle información para volverse él mismo un tirano. En este contexto, Hierón opta por desaconsejar la vida tiránica, proveyendo una caracterización impresionante de las desdichas que lo aquejan. Sus sospechas hacia el poeta se profundizan al ver que Simónides elogia sin escrúpulos las dichas que, según supone, depara la vida tiránica. Hierón despliega entonces una caracterización progresivamente exagerada de los sufrimientos del tirano.<sup>8</sup>

Pero no solo la sospecha motiva a Hierón. Simónides apuesta también al deseo de victoria del tirano, que asume entusiasta el rol de maestro del poeta y pretende que su argumentación venza a la de su interlocutor. Empujado por la desconfianza y por el deseo de victoria, Hierón se lanza en una cuesta abajo de autodenigración que lo lleva, entre otras cosas, a exponer su mal de amores de la manera más despiadada. La primera parte de la conversación culmina cuando Hierón se ve obligado a admitir que al tirano le conviene ahorcarse más que seguir viviendo. Con esto, el tirano vence en la discusión, pero su victoria pronto demuestra ser lo contrario porque, entre otras cosas, incurre en la autocontradicción pragmática de mantenerse con vida. La táctica inicial del poeta rindió los frutos esperados: el tirano admitió por propia cuenta todos los inconvenientes de la tiranía, recordó todas sus desdichas y, al llegar al fondo del desánimo, descubrió que su victoria argumental equivalía a su derrota. Por así decirlo, el tirano se ahorcó con sus propias palabras.<sup>9</sup> La conclusión evidente es que el verdadero maestro es el poeta y no el tirano. La maestría de Simónides queda demostrada en la secuencia dramática del diálogo. Simónides también demuestra sus buenas intenciones cuando, en el momento indicado, abandona la táctica de hostigamiento del tirano y opta por brindarle su consejo. A Hierón no le queda más remedio que callar y escucharlo.

Seguidamente, Strauss propone una segunda lectura del texto de

8. De este modo, el diálogo se dispone de manera tal que es el tirano quien sostiene la opinión caballerescas sobre la tiranía (la tiranía es mala para la ciudad y para el tirano) mientras que el poeta sostiene la opinión vulgar (la tiranía es mala para la ciudad, pero buena para el tirano). Steven Smith indica que la táctica del tirano recuerda al chiste de un niño que, habiendo asesinado a sus padres, solicita clemencia en su condición de huérfano. Smith, Steven. *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*. Chicago: University Press, 2006, p. 135.

9. Strauss sugiere que, dada esta autocontradicción (dado que el tirano muere en el discurso pero sigue vivo en los hechos), Simónides podría haber proseguido la discusión incitando al tirano a suicidarse.

Jenofonte, con eje en “La acción del diálogo”: tal es el subtítulo de la segunda parte del tercer capítulo. Strauss brinda aquí una descripción más pormenorizada del texto, que resulta en una estructuración del diálogo ya no en dos actos sino en cuatro. El primer acto comienza con la pregunta de Simónides respecto del género de vida preferible. El criterio para determinar si la vida del tirano es preferible a la del particular es provisto por la pregunta misma: se trata del placer y el dolor. Simónides argumenta que los tiranos gozan de placeres no disponibles para el resto, y que los gozan con frecuencia mucho mayor a la de cualquier particular. Enumera una serie de placeres del cuerpo, del alma y comunes a cuerpo y alma; Hierón se encarga de refutar la superioridad de la vida tiránica en el disfrute de cada uno de estos placeres. Simónides se muestra como un hedonista, especialmente interesado por los placeres de la comida que los tiranos parecen gozar en medida muy superior. Por su parte, Hierón se muestra especialmente atribulado por los placeres sexuales. Está convencido de que, en cuestiones del amor sexual, el tirano es desdichado en grado sumo, dado que está privado del elevado placer del amor correspondido. El tirano nunca puede cerciorarse de que a su compañero lo mueva el amor y no el miedo. Hierón parece refutar con éxito la tesis del poeta, demostrando que la vida del tirano es menos placentera que la de cualquier particular.

Simónides abre el segundo acto diciendo que toda la discusión precedente es irrelevante. Sostiene que muchos “hombres de verdad” desprecian los placeres corporales y aspiran al poder y las riquezas; y resulta irrefutable que, en poder y riquezas, la vida del tirano sobrepasa a la de cualquier otro. Simónides desplaza así el criterio para juzgar la vida preferible, pasando de lo placentero a lo útil. Esto provoca una condena de la tiranía mucho más elocuente y dramática de parte de Hierón. Eludiendo las riquezas y el poder, el tirano comienza a enumerar los bienes útiles de los que está privado. Insiste en particular en el hecho de no conocer la paz, puesto que vive en un estado permanente de guerra, y de no contar con la confianza de compatriotas, parientes ni amigos, que lo odian y conspiran contra él. Mientras Hierón condena con vehemencia la tiranía, confesando sus crímenes, Simónides se mantiene en silencio. Strauss sugiere que el poeta está mostrando desinterés o incluso aburrimiento ante la retahíla del siracusano. Llegados a este punto, la condena de la tiranía resulta aplastante.

El tercer acto constituye, en el decir de Strauss, la peripecia del diálogo. Simónides retoma la palabra para sostener que, si bien la tiranía puede implicar muchos peligros y fatigas, nadie recibe más honores que el tirano y ningún placer se acerca tanto a lo divino como el de recibir

hombres. Nuevamente, el criterio se desplaza, esta vez de lo útil a lo noble:<sup>10</sup> el deseo de honores es lo que distingue a los “hombres de verdad” del resto de los seres vivientes. Strauss indica que Hierón está más alarmado que nunca: Simónides parece no dejarse impresionar por la depravación moral de la tiranía. De este modo, la aparente falta de escrúpulos del poeta confirma las peores sospechas del tirano: “Hierón se da cuenta hasta dónde podría llegar un hombre de la excepcional ‘sabiduría’ de Simónides a la hora de tramar algo, y en particular de ‘tramar algo malo y vil’”.<sup>11</sup> Strauss deriva de aquí una lección central de Jenofonte: el hombre que quiera dar consejo a un tirano debe presentarse como absolutamente carente de escrúpulos.<sup>12</sup> Para demostrar que el tirano no recibe ningún placer de los honores, Hierón reafirma que la vida tiránica es una vida de innumerables crímenes e injusticias y confiesa que el tirano vive día y noche como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres. Finalmente, el poeta le pregunta a Hierón por qué no abandona la vida tiránica que tanto denuesta y vuelve a la vida particular. Hierón responde que nunca podría resarcir las injusticias cometidas. Evidentemente, el tirano podría escapar a otra ciudad, pero, al desestimar esa posibilidad, Hierón deja ver su apego ciudadano, el fondo de espíritu público al que apelará el poeta para darle consejo. Sucede entonces la mención de Hierón a la conveniencia del suicidio, que cierra el tercer acto.

En el cuarto y último acto, Simónides aprovecha la bancarrota de Hierón para dar lugar al consuelo y el consejo. El consuelo consiste en sostener que la tiranía puede constituir un género de vida por demás preferible; paralelamente, el consejo consiste en indicar cómo debería mejorarse la tiranía a esos efectos. Strauss recuerda que lo que más desdicha causa a Hierón es estar privado de los placeres del sexo; pero Simónides no puede explicitar este punto sin ofender a Hierón, pues daría a ver que el tirano no es un hombre de verdad, movido en lo esencial por el deseo de honores. Para que Hierón no se sienta destrutado, Simónides apunta al común denominador entre sexo y honores, a saber: la reciprocidad.

10. Para la distinción hedonista entre lo placentero, lo útil y lo noble, véase Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1953, pp. 109-111.

11. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 90.

12. Esta lección hace que el *Hierón* de Jenofonte sea el documento clásico más próximo a la filosofía política moderna. Strauss distingue, sin embargo, a Jenofonte de Maquiavelo, dado que el primero no transmitió esta carencia de escrúpulos en nombre propio sino mediante un personaje que, además, se mostró inescrupuloso no por lo que dijo, sino por lo que calló.

El principio que opera en el consejo del poeta es que quien quiera ser amado, primero ha de amar –principio de reciprocidad común al sexo y a los honores–. Tras elogiar la tiranía benefactora, el poeta cierra el diálogo señalando que el tirano contará con la posesión más noble y dichosa: “ser feliz sin ser envidiado”.<sup>13</sup>

En el transcurso de su consejo, el poeta elogia la tiranía benefactora de manera que podría parecer ingenua, pero que Strauss indica como un ejemplo de prudencia. En este sentido, el capítulo tres cierra con un breve apartado que reseña “El uso de términos característicos”, haciendo notar entre otras cosas cómo en esta última parte el lenguaje se modera, prefiriendo el término “gobernante” sobre el de “tirano” y pasando del lenguaje de lo “placentero” hacia el de lo “bueno”. Strauss indica que la exclusión de los términos “rey” y “ley” responde a la norma de delicadeza que consiste en no mencionar las cosas por cuya carencia el interlocutor sufre.

### ***La doctrina tiránica***

Tras esta pormenorizada reconstrucción del diálogo, Strauss dedica el cuarto capítulo de su comentario a exponer “La doctrina sobre la tiranía”. Este capítulo aborda el tema central del diálogo de Jenofonte, a saber, la doctrina tiránica o el arte de gobernar bien como tirano. Esta doctrina o arte consiste en una rectificación o mejora de la tiranía, que apunta a la mejor tiranía posible; no apunta más allá de la tiranía. La doctrina tiránica consiste en el arte de gobernar lo mejor posible bajo un régimen por demás defectuoso. Strauss indica que la tiranía, en Jenofonte, es definida en contraposición a la monarquía. La monarquía es el gobierno ejercido sobre súbditos que consienten y bajo las leyes de la ciudad; la tiranía es el gobierno sin ley de súbditos que no consienten. Strauss indica que la mejora de la tiranía apunta a obtener el consentimiento de los súbditos. La mejor tiranía es gobierno sin ley sobre súbditos que consienten. Strauss evalúa a lo largo de este capítulo cuáles son las exigencias para lograr ese consentimiento.

La primera exigencia que considera es la de la libertad, es decir, la posibilidad de que una buena tiranía se defina por la libertad de los súbditos. Strauss sostiene que, si identificamos la opinión de Jenofonte con la de su Simónides, la libertad resulta de lo más importante, puesto que Simónides parece tener a los honores en la más alta estima y los hombres

13. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, p. 102.

que no son libres contaminan sus alabanzas con temores. Los honores puros solo se reciben de hombres libres. Sin embargo, Strauss no se conforma con identificar la opinión de Jenofonte con la de su Simónides. Más bien, indica que, para Jenofonte, la libertad es el objetivo de la democracia y que Jenofonte no era un demócrata, sino un partidario de la aristocracia, cuyo objetivo es la virtud.

Strauss considera entonces la posibilidad de mejorar la tiranía por medio de la virtud. ¿Qué virtud es posible bajo un régimen tiránico? En principio, resulta imposible que un gobierno tiránico pueda admitir el cultivo de la virtud republicana entre sus súbditos. En la reconstrucción de Strauss, la virtud republicana, la virtud del caballero, resulta de la suma de justicia y valentía. Pero el poeta aconseja al tirano que premie la bravura en la guerra y la justicia en las relaciones contractuales. Strauss sugiere también que el lugar que ocupa la valentía en la virtud republicana es ocupado por la moderación producto del miedo, en el caso de los súbditos de un tirano. Así, Strauss da a ver que la tiranía no admite la virtud republicana, reemplazando a la justicia por la justicia contractual o conmutativa, y a la valentía por la bravura en tiempos de guerra y por la moderación medrosa en tiempos de paz. Sugiere que el régimen tiránico solo admite la clase de justicia característica de la ciudad de los cerdos.<sup>14</sup>

Strauss introduce entonces un nuevo criterio para decidir en qué consiste una tiranía rectificada. Se trata de la felicidad de los súbditos. Strauss indica que el buen gobernante puede hacer felices a sus gobernados por medio de las leyes o por medio del gobierno sin leyes; inmediatamente, el tratamiento de la felicidad de los súbditos deriva en un tratamiento del problema de la ley y la ausencia de ley. Strauss recuerda que, según la definición de Sócrates, la justicia es idéntica a la legalidad o a la obediencia a la ley. Y la tiranía es, en lo elemental, gobierno sin ley. De modo que la tiranía resulta a simple vista irreconciliable con la exigencia

14. En este punto, una serie de indicaciones de Strauss dan a pensar que, bajo un régimen tiránico, puede darse una segunda forma de virtud, distinta a la de los cerdos y a la de los caballeros, e identificada con la sabiduría. Strauss se detiene en la presentación que Jenofonte hace de Sócrates, para indicar en él la presencia de una vida virtuosa pero no estrictamente caballerescas; una vida que no incluye a la valentía entre sus virtudes. Recuerda Strauss que Jenofonte en ocasiones emplea el término virtud en un sentido restringido, como algo distinto de la justicia. Agrega que, si bien los súbditos de un buen tirano no pueden alcanzar la virtud republicana, sí pueden alcanzar una virtud que no es inferior en dignidad a la virtud republicana.

de la justicia. Si la justicia se reduce a la legalidad, la tiranía resulta por definición injusta. En este punto, Strauss vuelve sobre el tratamiento de Jenofonte del problema de la ley, indicando que la distinción corriente y necesaria entre leyes justas e injustas apunta a una noción de justicia que no se corresponde con la legalidad, a una noción translegal de justicia. De atenderse a esta justicia translegal, el tirano podría gobernar sin leyes pero con justicia. Esta noción translegal de la justicia se corresponde, en el decir de Strauss, con la beneficencia. El tirano benefactor resulta, cuanto menos, tan justo como el imperio de la ley. En su reconstrucción de la doctrina de Jenofonte, Strauss va incluso más allá, indicando que, mientras un buen gobernante es necesariamente benefactor, las leyes no son necesariamente benefactoras. “El gobierno absoluto de un hombre que sepa cómo gobernar, que sea un gobernante nato, es realmente superior al gobierno de las leyes (...) Por tanto, el gobierno de un tirano excelente es superior al gobierno de las leyes, o más justo”.<sup>15</sup> Llegamos en este punto al centro de la doctrina tiránica: la mejora de la tiranía no puede consistir en fomentar la libertad de los gobernados, ni en fomentar sus virtudes republicanas, ni en procurar la justicia legal: pertenece a la definición misma de la tiranía el excluir estas tres posibilidades. La mejora de la tiranía solo es posible por vía de la noción translegal de justicia, identificada con la beneficencia. La mejor tiranía es el gobierno absoluto y sin ley del tirano benefactor. Por esta vía, Strauss deja ver por un momento que la mejor tiranía es, al mismo tiempo, la mejor forma de gobierno. El gobierno absoluto del hombre que, con sabiduría, otorga beneficios a sus gobernados es superior a la república bajo el imperio de la ley. Para ello, el tirano benefactor requiere del conocimiento para otorgar los beneficios; puede disponer de ese conocimiento por propia cuenta o por medio de sabios consejos. De resultas, el gobierno absoluto del hombre que conoce es mejor que el gobierno limitado por el imperio de la ley. El conocimiento es condición suficiente de la legitimidad del gobernante, incluso de aquel que se hizo del mando con fuerza y fraude.

Strauss no se demora en volver a correr el velo con que esta opinión estaba cubierta. Indica que Jenofonte consideraba que esta posibilidad era altamente improbable. La doctrina de la tiranía, el arte de gobernar bien como tirano o la tiranía benefactora, constituye en el decir de Strauss una enseñanza puramente teórica: “no es más que una expresión sumamente

15. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, p. 117.

enérgica del problema de la ley y de la legitimidad”.<sup>16</sup> Strauss sostiene que, si bien el mejor régimen puede identificarse con el gobierno absoluto del sabio, el mejor régimen posible sigue siendo una república ajustada al imperio de la ley. La enseñanza de Jenofonte distingue así entre el mejor régimen en teoría y el mejor régimen en la práctica; o entre lo mejor y lo mejor posible.

La doctrina de la tiranía tiene también un sentido práctico. Jenofonte enseña, con el ejemplo de Simónides, cómo debe conducirse quien pretenda dar consejo al tirano. Pero no solo eso. Jenofonte también enseña, con su propio ejemplo, cómo debe conducirse quien pretenda exponer públicamente asuntos políticamente sensibles. La exposición pública de la doctrina tiránica, la argumentación en favor de la justicia translegal, debe conducirse de modo tal de no cuestionar abiertamente la justicia legal. Toda la disposición del diálogo apunta a hacer coexistir, en diferentes niveles, la condena edificante del gobierno translegal con su elogio velado.<sup>17</sup> La enseñanza de Jenofonte respecto de la tiranía y del consejero de tiranos es parte de la enseñanza más general respecto de la relación entre filósofos y gobernantes, o entre teoría y práctica.

### *La cuestión de los géneros de vida*

El tema central del diálogo es la doctrina tiránica. Pero no es forzoso que lo central y lo principal coincidan. El tema principal es, de manera evidente, la diferencia entre la vida del tirano y la del particular. Se trata de una forma particular de la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre o qué género de vida es preferible. “El diálogo persigue el propósito de contrastar estos dos géneros de vida: la vida política y la vida dedicada a la sabiduría”.<sup>18</sup> La cuestión de “Los dos géneros de vida” constituye el tema del quinto capítulo del comentario de Strauss.

Ahora bien, Strauss sostiene que el diálogo no ofrece una respuesta

16. Ídem, p. 120.

17. Strauss parece atender esta enseñanza, al presentar la doctrina tiránica en el cuarto capítulo de un libro de siete capítulos; es decir, en el capítulo que está protegido por los tres capítulos que anteceden y por los tres que lo suceden; y al recubrir también la exposición de la doctrina tiránica por medio de una multitud de oscilaciones y sutilezas. Ya en la introducción del libro, había Strauss señalado que el propósito de escritos como el Hierón solo puede revelarse en el lugar adecuado y ese lugar no puede ser el comienzo.

18. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, p. 124.

explícita y definitiva a la pregunta o cuestión principal. A efectos de reconstruir la respuesta de Jenofonte, uno debe guiarse por las respuestas de los personajes. Strauss sostiene que, aunque el poeta y el tirano difieran en lo relativo del aspecto decisivo (siendo que el poeta dice que nada estima tanto como los honores y el tirano opta por el amor), ambos terminan coincidiendo en que la vida del tirano benefactor es preferible en el aspecto decisivo. El diálogo culmina con la afirmación de que el tirano benefactor alcanza la posesión más noble y dichosa: ser feliz sin ser envidiado. Todo parece indicar que, ya sea por los honores o por el amor, solo el gobernante puede alcanzar la cima de la felicidad. Ahora bien, Strauss se rehúsa a asumir que esta sea la opinión de Jenofonte, movilizando una batería de argumentos sutiles para debilitar el encumbramiento de la vida política. Entre ellos, argumenta Strauss que nada indica que la posesión más noble y dichosa, la felicidad sin envidia, esté fuera del alcance de los particulares. Jenofonte no excluye la posibilidad de que la gente sencilla, los granjeros y artesanos que hacen bien su trabajo y disfrutan de los placeres sencillos de la vida, puedan alcanzar la felicidad. Strauss agrega que lo que vale para los particulares vale para los sabios. De modo que cualquier individuo puede alcanzar la felicidad; pero todos ellos parecen estar expuestos a la envidia. Strauss compendia el argumento de Jenofonte, indicando que, si bien todos pueden alcanzar la felicidad, el gobernante es el único que puede escapar de la envidia, beneficiando a sus súbditos. Este argumento no convence a Strauss. En primer lugar, porque subestima la ingratitud de los súbditos: nada obsta a que el tirano más benefactor siga siendo envidiado por sus mismos beneficiarios. Strauss agrega que, incluso si el tirano lograra con grandes esfuerzos escapar a la envidia, esa misma escapatoria lo expondría a la envidia de los sabios, que son envidiados en gran medida, tal como lo muestra la vida de Sócrates.

Aprendemos que la correcta evaluación de la deseabilidad de la vida política requiere la consideración paralela de la vida filosófica. Pero Strauss subraya que el diálogo de Jenofonte guarda silencio sobre la sabiduría. Este silencio se debe, en gran medida, a que el poeta precisa que el tirano desconozca sus intenciones y, por ello, mantiene oculto el estatus de la sabiduría. En su reconstrucción de la sabiduría, Strauss parte del siguiente indicio: Simónides menciona dos modos de ocuparse de las cosas que resultan gratificantes, a saber, enseñar cuáles son las mejores cosas y honrar a quien mejor ejecuta lo que es mejor. Claramente, la segunda ocupación está subordinada a la primera: para honrar al que ejecuta lo que es mejor es preciso saber qué es lo mejor. La primera ocupación resulta ser característica del sabio; la segunda, del gobernante. Por consiguiente,

el gobernante se subordina al sabio; “el sabio es el gobernante de los gobernantes”.<sup>19</sup> Esta caracterización queda confirmada por la acción del diálogo, puesto que en él “el sabio derrota al gobernante” y le enseña cómo honrar a sus gobernados.<sup>20</sup>

Recapitemos: mientras que la cuestión principal del diálogo es la comparación entre ambos géneros de vida, la cuestión central del diálogo es la mejora de la tiranía y la mostración del modo en que el sabio debe dirigirse ante el tirano. Esta mostración da a ver que el sabio debe ser austero o cauteloso en la exposición de su saber. Precisamente, esta austeridad es la que impide tener un cuadro completo de la vida filosófica, que permita compararla de manera sistemática y cabal con la vida política. Lo más que aprendemos del diálogo es que Simónides hace una enfática alabanza de los honores, mientras que Hierón se muestra especialmente preocupado por el amor. A partir del contraste entre el honor y el amor, Strauss ofrece la comparación más sistemática entre la vida filosófica y la vida política. En principio, Strauss evalúa la posibilidad de que la preferencia del sabio por los honores tenga un sentido pedagógico. Apelando al placer derivado de recibir honores, Simónides intentaría acercar al tirano a la virtud. Strauss sostiene que, de todos los deseos naturales, de todos los deseos que brotan espontáneamente del hombre con independencia de la educación, el deseo de ser honrado es la base del deseo de la propia perfección. El deseo de honores es el acicate natural para la búsqueda de la excelencia y, por ello, constituye el deseo natural más elevado. Ante un tirano indiferente a la virtud, Simónides haría mal en apelar a la virtud; optaría entonces por apelar al placer derivado de los honores, que constituye el sustituto natural del placer aparejado a la virtud.

Pero el gobernante prefiere el amor, busca ser amado por todos sus súbditos y se esfuerza en beneficiarlos para obtener su retribución. El gobernante es amado por aquellos a quienes beneficia; el amor del súbdito

19. Ídem, p. 134.

20. Ídem, p. 136. Victor Gourevitch indica que todo el comentario de Leo Strauss depende del supuesto de que Simónides es un sabio, cuando en realidad no es otra cosa que un sofista. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, II”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 2 (diciembre, 1968), pp. 309 y ss. Sería más apropiado decir que, dada la disposición del diálogo, Simónides ocupa el lugar del sabio del mismo modo que Hierón ocupa el lugar del gobernante; esto es, de modo deficiente. Resta establecer en qué medida puede distinguirse, siguiendo a Strauss, la aparición pública del filósofo respecto de la del sofista. Véase al respecto *Natural Right and History*, op. cit., pp. 115-117.

es el amor correspondiente a los servicios prestados por el gobernante. Con esta caracterización en mente, Strauss compara el amor con el honor. En primer lugar, el deseo de amor no es selectivo: el gobernante busca el amor de todos los hombres. El deseo de honores, en cambio, solo se satisface cuando quienes honran son “hombres libres en grado sumo”. Recibir elogios por temor no satisface el deseo de honores. En segundo lugar, mientras el amor se refiere a lo que es propio o a lo próximo, la admiración no tiene limitaciones espaciales ni temporales –es tan ilimitada como puede serlo la fama inmortal–. Esto es porque la relación de amor apunta a sí misma, no tiene criterio exterior, mientras que la admiración tiene por criterio la excelencia. Finalmente, mientras el amor apunta a la reciprocidad y, en este sentido, busca ser recompensado mediante favores y beneficios; la admiración no presenta en el decir de Strauss ningún condimento “mercenario”.<sup>21</sup>

De este modo, la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre, la cuestión correlativa de los géneros de vida del sabio y el gobernante, es respondida por vía de la identificación del placer más elevado. El mejor género de vida es el que mayor placer reporta. Strauss dedica el sexto capítulo de su comentario a la cuestión de “El placer y la virtud”. Allí sostiene que esta identificación de la vida mejor con la vida placentera equivale a la tesis hedonista que identifica lo bueno con lo placentero. La virtud resulta elegible no por sí misma sino por los placeres que reporta. En principio, Simónides pareciera apelar al placer por cuestiones pedagógicas: ante un tirano indiferente a la virtud, hace el elogio del sustituto natural de la virtud, a saber, el placer derivado de ser honrado. Sin embargo, Strauss demuestra que esta justificación hedonista de la virtud, en apariencia pedagógica, coincide con la del Simónides histórico. Ahora bien, el hedonismo de Simónides resulta ser un hedonismo matizado. Es que, al distinguir placeres buenos y malos, Simónides desacopla la ecuación

21. Respaldándose en el Sócrates platónico, Victor Gourevitch crítica esta caracterización straussiana del amor. Indica seguidamente que Strauss incurre en la falacia kantiana de juzgar las acciones del filósofo por sus intenciones y las del político por sus consecuencias. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, I”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 1 (septiembre, 1968), pp. 76-80. Digamos en defensa de Strauss que su exposición intenta reconstruir el argumento de Simónides limitándose a la información provista por el diálogo. Tal como veremos más adelante, Strauss abandonará el énfasis en la índole de las pasiones (honor o amor) para distinguir al filósofo del político en virtud del objeto de interés apasionado (el orden eterno o la ciudad).

entre lo bueno y lo placentero. El criterio de bondad es provisto por la naturaleza: los placeres buenos son los placeres conformes a la naturaleza humana; los placeres más elevados son aquellos conformes a la naturaleza de los “hombres de verdad”. Su hedonismo es un hedonismo matizado por la identificación de lo bueno con lo natural. Strauss indica que este hedonismo matizado no solo corresponde al Simónides de Jenofonte y al Simónides histórico: también puede adjudicarse al Sócrates de Jenofonte. El Sócrates de Jenofonte sostiene que ningún hombre puede ser absolutamente sabio; solo se puede aspirar a la sabiduría. El bien supremo para el hombre es el progreso hacia la sabiduría, y es la conciencia de ese progreso lo que reporta el placer más elevado. El progreso en la sabiduría acompañado por la conciencia de haber progresado, es decir, la filosofía y la autoadmiraación que la acompaña, constituye la cosa mejor y más placentera para el hombre; “el bien supremo es intrínsecamente placentero”.<sup>22</sup> Strauss cierra el sexto capítulo de su comentario sosteniendo que la función del diálogo de Jenofonte es plantear de la manera más radical el problema de la relación entre el placer y la virtud, conduciendo a la pregunta de si el deseo de los placeres más elevados puede reemplazar las exigencias de la virtud, o si la virtud puede reducirse al placer.

El modo en que Strauss cierra su comentario genera cierta perplejidad. Tras postular la cuestión del placer y la virtud en su formulación más radical, Strauss da lugar a un último capítulo sobre “La piedad y la ley”. Sostiene que en el *Hierón* no hay mención alguna a la piedad. Brinda al respecto una explicación sobria y, si se permite, deslucida. ¿Por qué opta Strauss por cerrar su comentario con semejante anticlímax? ¿Por qué no trató la cuestión del término “piedad” en el apartado 3. C., dedicado al uso de los términos característicos? Me limito a un par de indicaciones arquitectónicas. En principio, la incorporación de este séptimo apartado permite localizar el capítulo sobre la doctrina tiránica en el centro de la obra, haciendo que el tema central del diálogo de Jenofonte ocupe literalmente el centro del comentario de Strauss. Al mismo tiempo, la incorporación de este tratamiento algo trasnochado sobre la piedad y la ley obliga al lector a finalizar su lectura considerando cuestiones edificantes. Strauss indica que uno de los textos de Jenofonte, *Los ingresos públicos*, cierra con apelaciones piadosas a los dioses. De manera similar, Strauss termina su comentario con una preocupación algo intempestiva por la piedad y la ley. El lector advertido, el lector que no se ha dejado ganar por el aburrimiento o el

22. Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 162.

cansancio, no puede evitar preguntarse sobre los efectos de tales ideas.

## Alexandre Kojève y la síntesis moderna

La efectividad de las ideas constituye un foco de atención privilegiado para Alexandre Kojève y su principal crítica a la interpretación de Strauss. Bajo el título “Tiranía y sabiduría”, Kojève reseña el texto de Strauss, contraponiendo a la alternativa clásica la alternativa moderna, según surge de su particular lectura de Hegel. Kojève comienza expresando la sospecha de que las ideas aconsejadas por Simónides carecen de toda eficacia. Indica Kojève que Hierón recibe a Simónides en un momento de ocio, que no le pide consejo en ningún momento y que, tras oír el consejo del poeta, no dice nada; en definitiva, el tirano deja que el poeta hable y que se marche. Nada indica que Hierón se avendrá a los consejos de Simónides. Lejos de cargar las tintas sobre Hierón, Kojève sostiene que el culpable de la ineficacia del consejo es el propio Simónides, que presenta un “ideal” sin consideración alguna de los pasos necesarios para alcanzarlo. Por tomar dos ejemplos, el poeta insta al tirano a masivas erogaciones en premios y obra pública; le sugiere también que pase de una guardia personal mercenaria a una policía de Estado y un ejército ciudadano. Nada dice el poeta sobre los costos y riesgos implicados en la ejecución de estas ideas. La tiranía ideal del poeta es una “utopía”. Kojève sostiene, sin embargo, que esta utopía ha sido realizada en la modernidad. En efecto, los tiranos modernos conceden premios “estajanovistas” para el estímulo de las actividades económicas; ya no construyen palacios reales sino edificios públicos e infraestructura; han reemplazado las guardias personales por la policía de Estado y por fuerzas armadas permanentes. En su reconstrucción de las tiranías modernas, Kojève indica la realización del ideal utópico de los antiguos. Otorga singular atención al hecho de que Simónides aconseje al tirano tratar a sus conciudadanos como “camaradas”.<sup>23</sup> De aquí deriva dos preguntas: ¿Puede justificarse la tiranía moderna a partir del marco provisto por Jenofonte? ¿Debe adjudicarse la realización de este ideal al consejo de los sabios? La primera parte de la reseña de Kojève se estructura a partir de la respuesta a estas dos preguntas.

23. Jenofonte, *Hierón*, p. 11; Kojève, Alexandre. “Tiranía y sabiduría”. *Sobre la tiranía*, op. cit., p. 175. Véase también Carta de Strauss a Kojève del 28/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 257).

### *La tragedia del amo*

En primer lugar, Kojève se ocupa de demostrar el carácter incompleto y, por ende, anacrónico de la enseñanza clásica sobre la tiranía. En la lectura de Kojève, la argumentación de Simónides en favor de los honores expresa la actitud existencial pagana o aristocrática que Hegel describió en su *Fenomenología del espíritu* como característica de la conciencia señorial. Simónides expresa esta actitud existencial del amo de la manera más radical, al indicar que solo son hombres de verdad aquellos que desean los honores por sobre toda otra cosa. Solo quienes viven pendientes de la gloria soportan los trabajos más penosos y los peligros más ingentes. Solo los que desean honores más que ninguna otra cosa son verdaderamente humanos. El resto, conciencias serviles, no difieren de las demás criaturas animales.

Kojève indica que esta justificación pagana o aristocrática de la tiranía por vía de los honores debe completarse con la justificación cristiana o burguesa por vía del trabajo, es decir, del placer que reporta el trabajo terminado. El placer de llevar una idea o un ideal a la práctica por medio de los propios esfuerzos conduce en el límite a que los hombres intenten hacerse del poder; constituye así una justificación de la tiranía. De este modo, Kojève completa la argumentación antigua, indicando que la aspiración moderna a la tiranía se justifica tanto por el deseo aristocrático de recibir honores como por el deseo burgués de realizar ideales.

Volviendo al diálogo de Jenofonte, Kojève indica que Hierón acepta sin reservas el punto de vista de Simónides. En esto, demuestra ser un verdadero aristócrata pagano, movido por el deseo de honores. Sin embargo, el tirano explica que los homenajes que recibe de parte de sus súbditos son actos serviles, producto del miedo, y no reportan satisfacción alguna. Kojève identifica el relato de Hierón con la descripción de la tragedia del amo analizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Buscando el reconocimiento de su dignidad, el hombre combate a sus adversarios, pero al vencerlos, los vuelve esclavos. El reconocimiento que obtiene es fruto del temor y no resulta satisfactorio. Por ende, seguirá combatiendo con más y más hombres. De este modo, el deseo de reconocimiento empuja al amo a expandir su jefatura, apuntando hacia el Estado universal.

Kojève introduce un matiz en el relato de Hegel, sosteniendo que ningún amo puede gobernar un Estado, pequeño o grande, sobre la base exclusiva del temor. Es forzoso que la obediencia de los súbditos resulte de una mezcla de temor y autoridad. De modo que, en búsqueda del reconocimiento, el amo intentará extender lo más posible el número de

aquellos que, al interior de su Estado, le obedecen no por temor sino porque reconocen su autoridad. Para que el reconocimiento de los súbditos sea satisfactorio, estos no deben estar limitados económica, social o culturalmente, de modo tal que justifique una obediencia servil. De este modo, el deseo de reconocimiento no solo apunta a un Estado universal sino también homogéneo: un Estado en que las diferencias de clase hayan sido abolidas. En definitiva, el amo solo puede obtener plena satisfacción como jefe de un Estado universal y homogéneo. La realización de este ideal constituye el trabajo más gratificante; la lucha por la jefatura de este Estado, el honor más elevado. Ahora bien, ¿puede el amo conducir por propia cuenta al ideal? El hecho de que el ideal no se haya realizado parece refutar tal posibilidad. La situación del amo resulta, por lo pronto, esencialmente trágica.

### ***La tragedia del intelectual***

Ahora bien, ¿cuál es la contribución del sabio a la realización del ideal? ¿Puede el sabio hacer algo más que hablar de utopías e ideales irrealizables? ¿Puede involucrarse en el gobierno, ya sea de manera directa o por medio de consejos? A efectos de una respuesta, Kojève restablece la distinción entre el sabio y el filósofo. La sabiduría es la plenitud de la autoconsciencia o la omnisciencia; el filósofo no posee la sabiduría, sino que consagra su vida a la búsqueda de la sabiduría. Kojève no duda de la capacidad del filósofo para dedicarse a los asuntos de gobierno, pero argumenta que la temporalidad y finitud del filósofo lo obligan a desdeñar toda preocupación política. Por definición, un hombre por entero filósofo se dedica por entero a la filosofía: no tiene tiempo para los asuntos de la política. Kojève define así la “actitud epicúrea”, característica del filósofo aislado, desentendido de las cuestiones políticas, que se recluye a pensar en los jardines de la antigüedad pagana o en la “república de las letras” del mundo burgués. Esta actitud deriva de la definición misma de la filosofía y resulta, a primera vista, irrefutable. Kojève se encargará, sin embargo, de refutar esta definición “epicúrea” del filósofo.

El primer argumento que Kojève expone es de orden ontológico: el filósofo solo puede buscar la sabiduría en absoluto aislamiento si asume que “el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo”.<sup>24</sup> En tal caso, el acceso al conocimiento del Ser en nada dependería

24. Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, p. 189.

de la localización del filósofo en el espacio o en el tiempo. Kojève sostiene, en cambio, que de no aceptarse esta versión “*teísta*” de la verdad, de asumir con Hegel que el Ser es esencialmente temporal y se revela en el curso de la historia, el filósofo debe participar en la historia a efectos de conocer lo que es; debe salir del jardín e involucrarse en la historia.

El segundo argumento presentado por Kojève es de orden gnoseológico: remite ya no al Ser sino a la verdad. Kojève sostiene que, con independencia de lo que se piense sobre el Ser, lo cierto es que el filósofo aislado solo puede reconocer la verdad en función de su “certeza subjetiva”; la única evidencia de lo verdadero es su “intuición intelectual” o “revelación” de una idea “clara y distinta”. Esta evidencia no supera, sin embargo, la prueba de la locura. Nadie que esté absolutamente aislado puede cerciorarse de estar en posesión de la verdad y no de un desvarío fruto de su insensatez. Puede objetarse que el filósofo aislado en el jardín epicúreo o en la república de las letras se encuentra, sin embargo, acompañado de adeptos, discípulos y otros iniciados. Kojève argumenta que nada de esto sustrae a la camarilla filosófica del riesgo de cultivar y perpetuar prejuicios comunes. Para superar las insensateces y los prejuicios, el filósofo debe abandonar el “espíritu de capilla” para vivir “en el gran mundo”.

Kojève propone ir al fondo de la cuestión, considerando un argumento de orden antropológico, existencial o, en sentido estricto, fenomenológico. Sostiene que la vida filosófica debe evaluarse en el cuadro del problema general del reconocimiento. En su interpretación sinóptica de la vida política y filosófica tal como surge del *Hierón*, Strauss identifica al hombre de Estado con el deseo de ser amado por todos y al filósofo con el deseo de ser honrado por hombres de verdad. Kojève objeta esta interpretación. Recupera para ello la idea de Goethe y Hegel de que uno ama a alguien por lo que es con independencia de lo que hace. El amor, en esta línea, es la atribución no racional de un valor positivo al ser del amado. Pertenece en esencia al ámbito de la familia y resulta extraño a la política. La admiración, en cambio, remite a lo que uno hace y no a lo que uno es. A partir de esta distinción, Kojève argumenta que el hombre de Estado no busca ser amado por ser quien es, sino reconocido por sus acciones. En esto no difiere del filósofo, que también busca el reconocimiento por su perfección, por sus actos de autoperfeccionamiento. Desde el punto de vista de la índole de las pasiones, “no hay diferencia *de principio* entre el hombre de Estado y el filósofo: los dos buscan el *reconocimiento* y *obran*

con vistas a merecerlo”.<sup>25</sup> Strauss sostiene, sin embargo, que lo que distingue al hombre de Estado del filósofo no es solo la índole de las pasiones sino también el objeto de interés apasionado: mientras el político apunta a todos los hombres, el filósofo solo apunta a hombres de verdad.<sup>26</sup> Kojève también objeta esta distinción. Sostiene que el hombre de Estado que solo se preocupa por el reconocimiento de la muchedumbre y desatiende la opinión de los competentes es considerado un demagogo –y no todo político es un demagogo–. Por otra parte, el filósofo que solo se preocupa por el reconocimiento de una elite y desatiende la opinión de la muchedumbre corre el riesgo de limitar el número de los competentes a aquellos que comparten sus propios prejuicios. Kojève concluye que es un prejuicio de elite el que permite sostener *a priori* que el número de los adeptos o discípulos del filósofo será necesariamente reducido. Compendia Kojève que “el hombre no está plenamente satisfecho más que por el reconocimiento de aquellos que él mismo reconoce como dignos de reconocerle a él. Y esto vale tanto para el hombre de Estado como para el filósofo”.<sup>27</sup>

Kojève introduce un último argumento, de orden psicológico, para demostrar su endeblez. Este argumento sostendría que, a diferencia del hombre de Estado, el filósofo no busca la sabiduría por los placeres que reporta, sino en virtud de la sabiduría misma. Ante esta objeción psicológica, Kojève indica que la búsqueda de la sabiduría está asociada a placeres *sui generis*, a los que se suman el autorreconocimiento del filósofo y el reconocimiento por otros. Y, si bien es posible distinguir teóricamente entre la virtud, el placer, el reconocimiento y el autorreconocimiento, en la práctica, estos términos resultan indiscernibles. No puede experimentarse la búsqueda de la sabiduría sin experimentar al mismo tiempo el placer y el autorreconocimiento aparejados; tampoco puede comunicar el filósofo sus ideas sin recibir el reconocimiento de otros. No es posible realizar una prueba o experiencia verificadora que permita saber si el filósofo es indiferente al reconocimiento. Se pregunta Kojève “con qué derecho podemos decir que no busca este ‘reconocimiento’, puesto que de hecho lo encuentra *necesariamente*”.<sup>28</sup> El argumento psicológico resulta improbable. Por esta razón, Kojève desacuerda con la idea de Strauss de que Jenofonte planteó de la manera más radical el problema de la relación entre virtud

25. Ídem, 196.

26. Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, pp. 140.

27. Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, 194.

28. Ídem, 199.

y el placer: en la práctica, la virtud es indisociable del placer; no hay aquí un problema susceptible de resolución.

En definitiva, la actitud epicúrea está reñida con la definición misma de la filosofía. El filósofo irrumpe en la plaza pública: (1) lo hace porque el Ser es devenir y solo se devela en la historia y en la acción (argumento ontológico); (2) lo hace porque la verdad precisa de la corroboración intersubjetiva y la interlocución creciente es el único modo de escapar a la insensatez del solipsista y a los prejuicios del elitista (argumento gnoseológico); (3) lo hace porque busca el reconocimiento de los competentes, y no tiene razones para limitar su número al del círculo de sus discípulos (argumento existencial); y (4) lo hace sin culpa, porque no hay manera de disociar su búsqueda de la sabiduría del placer que deriva del reconocimiento (argumento psicológico). De modo que el filósofo tiene por definición una tendencia a intervenir en la plaza pública, intentando ampliar el número de sus adeptos y discípulos. Resulta razonable (y, por ende, definitorio de la filosofía) que el filósofo intente tomar parte en la política, directamente o por medio de consejos, procurando las mejores condiciones para el ejercicio de su búsqueda y su pedagogía. Sin embargo, la temporalidad y finitud del filósofo lo ubican en una situación dilemática: el filósofo no puede dedicarse seriamente o de lleno a la política sin dejar de ser filósofo. Kojève remarca que el conflicto del intelectual puesto en presencia de la acción es, para Hegel, “la única *tragedia* auténtica que tiene lugar en el mundo cristiano o burgués: la tragedia de Hamlet y de Fausto”.<sup>29</sup> Ante la necesidad de actuar, el filósofo se encuentra en una situación trágica.

### ***La dialéctica histórica***

Kojève indica que, a lo largo de la historia, el filósofo ha intentado una solución de compromiso: dedicar el mayor tiempo posible a la búsqueda de la sabiduría, dialogando de cuando en cuando con los hombres de Estado, discutiendo con ellos y brindándoles consejo. Pero, dado que el filósofo no ha tenido el tiempo de detenerse en las consideraciones de la política práctica, sus consejos han sido por necesidad “utópicos”, “impracticables” y “nulos”. En suma, tanto el tirano como el filósofo se encuentran en una situación trágica. El tirano no puede realizar por propia cuenta el ideal del Estado universal y homogéneo; el filósofo no puede contribuir con ideas

29. Ídem, 205.

activas a la realización del ideal. A lo largo de los siglos, la discusión entre tiranos y filósofos no ha provisto ninguna solución. ¿Debemos asumir entonces que no hay solución a la relación entre tiranía y sabiduría? Kojève propone aquí dejar atrás el plano subjetivo de la discusión entre filósofos y tiranos para moverse al plano objetivo de la corroboración histórica. Esto implica pasar de la dialéctica socrática a la dialéctica hegeliana. Si el problema de la relación entre tiranía y sabiduría resulta ser insoluble en el plano individual, nada impide que la historia pueda resolverlo de manera definitiva, incluso antes de que los individuos tomen conciencia de esta resolución. Y bien, Kojève se pregunta qué nos enseña la historia sobre la relación entre tiranos y sabios.

Kojève comienza apuntando al hombre de Estado más grande e imitado de la historia occidental, a saber, Alejandro Magno. Lo distintivo e inédito de la acción de Alejandro es su idea de imperio o Estado universal. Subraya Kojève que Alejandro procuró un Estado geográficamente ilimitado, sin un centro étnico, nacional o territorial prefijado y, por ende, sin distinción entre conquistadores y conquistados o entre centro y periferia. Kojève deriva la idea alejandrina de un Estado universal sin apoyo étnico o nacional de la enseñanza socrática del Logos como esencia del hombre. “El imperio proyectado por Alejandro no es la expresión política de un *pueblo* o de una *casta*. Es la expresión política de una *civilización*, la realización material de una entidad ‘lógica’ que es universal y única, como universal y único es el Logos mismo”.<sup>30</sup>

Si el ideal de un Estado universal puede remitirse a Sócrates y Alejandro, el ideal de un Estado socialmente homogéneo debe rastrearse en la tradición bíblica. La segunda indicación de Kojève es a la noción paulina de la igualdad de todos los creyentes. De San Pablo, Kojève recupera el acto de fe de conversión como la acción por medio de la cual todo hombre puede negar su condición previa, convertirse al cristianismo, integrar el cuerpo místico de la Iglesia universal y homogénea.

Kojève sostiene que esta universalidad e igualdad en el más allá debió ser negada a efectos de transformarse en una meta política. La secularización de la idea religiosa cristiana de la igualdad humana se realiza en la política moderna. Al caracterizar la realización del Estado universal y homogéneo, Kojève alude al filósofo Hegel, al intelectual Marx y al tirano Lenin:

30. Ídem, 211.

El tirano que inaugura aquí el movimiento político *real* siguió conscientemente la enseñanza del intelectual que, con vistas a su aplicación política, transformó voluntariamente la idea del filósofo de modo que dejara de ser un ideal “utópico” (concebido por lo demás erróneamente como descripción de una realidad política ya existente: el Imperio de Napoleón) y se convirtiera en una teoría política a partir de la cual pudiera dar consejos concretos a los tiranos.<sup>31</sup>

Comenzamos indicando la preocupación de Kojève por la efectividad de las ideas. Terminamos indicando que Kojève demuestra que la realidad ha sido razonable. Si en el plano individual, la relación entre tiranos y filósofos resulta trágica, en el plano de la corroboración histórica, la dialéctica resuelve el problema de la relación entre ideas filosóficas y acciones políticas. Cierra Kojève sosteniendo que “es la historia misma la que se encarga de ‘juzgar’ (por el ‘triumfo’ o el ‘éxito’) los actos de los hombres de Estado o de los tiranos, actos que ellos ejecutan (conscientemente o no) en función de ideas de los filósofos, adaptadas para su aplicación por los intelectuales”.<sup>32</sup>

## Leo Strauss y la posibilidad del retorno

En respuesta al comentario de Kojève, Strauss se empeña en restituir la ciencia política clásica. Señala que una ciencia social que no pueda hablar de la tiranía con la misma confianza con que la medicina habla del cáncer no puede entender a los fenómenos sociales tal cual son y, por ende, no puede sostener sus pretensiones de ciencia. Esta imposibilidad de la ciencia política moderna justifica para Strauss la necesidad de un retorno a la ciencia política clásica. Sin embargo, Kojève argumenta que tal retorno no es posible: la ciencia política de los clásicos resulta incompleta y, por ende, anacrónica debido al desconocimiento de orientaciones del pensamiento que solo se dieron con posterioridad. En particular, la orientación clásica debe completarse con la orientación bíblica. Kojève identifica la orientación pagana aristocrática con la lucha por los honores característica de la conciencia señorial, y la completa con la orientación cristiana burguesa, consistente en la satisfacción por el trabajo realizado, característica de la

31. Ídem, 213.

32. Ídem, 217.

conciencia servil. Para Kojève, Hegel expone la síntesis superadora de la conciencia señorial y servil, articulando la doctrina definitiva. En este punto, Strauss objeta la reducción de la ciencia política clásica a la conciencia señorial. Es cierto que Simónides identifica a los hombres de verdad con el deseo de honores y al deseo de honores con lo que parece más cercano a lo divino. Pero Strauss subraya que la superioridad de los honores solo es aparente. Sostiene Strauss que, según los clásicos, el bien supremo es una vida dedicada a la sabiduría o a la virtud. Dedicándose a la búsqueda de la sabiduría, los filósofos se dedican al trabajo más virtuoso y noble; y, en el placer que este trabajo reporta, se aproximan a lo que Kojève identifica con la orientación bíblica. La moralidad clásica no precisa, por ende, de complementación bíblica o síntesis superadora. Ella misma es una síntesis entre la moralidad de la nobleza desocupada y la moralidad del trabajo innoble.<sup>33</sup>

Strauss indica, en cambio, que “la síntesis de moralidad clásica y bíblica propuesta por Kojève o Hegel obra el milagro de producir una moralidad asombrosamente laxa a partir de dos moralidades que plantean exigencias de autocontrol muy estrictas”.<sup>34</sup> Difícilmente la moralidad clásica o bíblica pudieran justificar, por ejemplo, el asesinato de los adversarios políticos, en el intento de comandar un imperio mundial. Strauss remite la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza.<sup>35</sup> Señala que ambos, Hobbes y Hegel, asumen el supuesto de que el hombre solo es guiado por el deseo y que carece de “la conciencia de restricciones sagradas”.<sup>36</sup> Esto es, que el hombre por

33. Una idea similar es expresada por Wegner Jaeger, al identificar en la formación del ideal educativo griego la convergencia de los héroes de la epopeya homérica y los trabajadores de la enseñanza hesiódica. Jaeger, Wegner. *Paideia*. México: FCE, 2009, pp. 30-83, Cf. p. 114.

34. Strauss, Leo. “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”. *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 236.

35. Ya en su libro sobre Hobbes, Strauss había indicado el origen hobbesiano de la dialéctica del amo y el esclavo. Allí, Strauss anticipa estar preparando junto a Kojève un trabajo sobre Hobbes y Hegel, que finalmente no tuvo lugar. Véase Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 91-92. Véase a este respecto, Roth, Michel. “Natural Right and the End of History”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 96, N° 3 (julio-septiembre, 1991), pp. 407-422. Véase también Carta de Kojève a Strauss del 2/11/1936 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, pp. 231-234).

36. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, p. 237.

naturaleza está libre de obligación o carece de la conciencia de que no todo está permitido. Strauss no está dispuesto a admitir la veracidad de este supuesto. De este modo, nos invita a preguntarnos si su perspectiva no parte de asunción del supuesto contrario.<sup>37</sup>

Como quiera sea, la síntesis propuesta por Kojève o Hegel conduce a la identificación del Estado universal y homogéneo con el mejor orden social, el único esencialmente justo. En su reconstrucción del argumento de Kojève, Strauss describe al Estado universal y homogéneo sobre la base del principio “estajanovista” de justicia: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su mérito”.<sup>38</sup> Un orden social ajustado a ese principio de justicia es aquel que garantiza la igualdad de oportunidades, sin discriminación de sexo, raza, fortuna, origen o belleza: el único criterio de recompensa es el servicio prestado. Al mayor servicio corresponde el mayor reconocimiento. No hay mayor servicio que el que prestan los sabios: son ellos quienes tienen la capacidad de discernir qué es lo que cada uno merece y qué es bueno para cada uno. Por ende, a los sabios corresponde la mayor recompensa: el mejor orden social, el único esencialmente justo, consiste en el gobierno absoluto de los sabios. Strauss indica que, hasta aquí, la propuesta de Kojève repite la enseñanza clásica, contenida de manera ejemplar en la *República* de Platón.

Sin embargo, Strauss sostiene que, según los clásicos, los sabios no desean gobernar. Por ende, el gobierno absoluto no sería un gobierno absoluto de sabios sino de ignorantes. Strauss prosigue su argumentación, sosteniendo que un Estado universal exige acuerdo universal respecto de los principios universales, y el conocimiento de los verdaderos principios universales solo es posible sobre la base de la sabiduría. Un gobierno absoluto de ignorantes solo puede apoyarse en opiniones respecto de los principios universales. Es forzoso que el intento de universalizar una opinión sea contrarrestado por la opinión contraria. De modo que, lo más que puede esperarse en términos de universalidad es un mundo dividido en dos Estados, cada uno bajo el gobierno absoluto de ignorantes y cada uno asentado en un credo que compite por prevalecer sobre el contrario. Ante esta alternativa, por demás insatisfactoria, la enseñanza clásica apuesta

37. Steven Smith indica que aquí es donde más se acerca Strauss a postular una doctrina del derecho natural, consistente en la noción de que el hombre, por naturaleza, tiene conciencia de que no todo le está permitido. Steven Smith, *Reading Leo Strauss*, *op. cit.*, p. 141. Véase también Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 130.

38. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, p. 237.

por el gobierno de los caballeros mejor criados y educados, limitado por el imperio de unas leyes elaboradas con sabiduría. La solución clásica al problema del mejor orden posible consiste en una aristocracia manifiesta o disfrazada.<sup>39</sup> Strauss cierra su argumento en favor de la superioridad de la filosofía política clásica, sugiriendo que la democracia liberal o constitucional moderna encuentra su justificación más sólida en la enseñanza de los clásicos.<sup>40</sup>

### *La política filosófica*

Ahora bien, Strauss reconoce que el argumento clásico parte del supuesto de que los sabios no desean gobernar. Kojève cuestiona este supuesto, por vía de una argumentación a un tiempo ontológica, gnoseológica, existencial y psicológica. Strauss se encarga en lo que sigue de sopesar las argumentaciones de Kojève.

Comienza Strauss evaluando las consideraciones gnoseológicas provistas por Kojève. Sostiene Kojève que la mera certeza subjetiva del filósofo aislado resulta insuficiente, obligando al filósofo a irrumpir en la plaza pública. La verdad no surge de mentes iluminadas en soledad sino de la discusión en compañía de otros. Strauss indica que es precisamente por esta razón que la doctrina filosófica de los clásicos era una doctrina de la amistad. El filósofo hace la prueba de sus certezas subjetivas en diálogo con amigos competentes, procurando “certezas intersubjetivas”. La amistad presupone cierta medida de acuerdo consciente. Pero, puesto que tratamos con filósofos y no con sabios, esos acuerdos se asientan en opiniones compartidas y no en verdades definitivas. Dada la multiplicidad de las opiniones, es forzosa la multiplicidad de los grupos de amigos, es decir, de escuelas filosóficas o sectas. El filósofo que haga la prueba de sus certezas subjetivas en compañía de sus amigos corre el riesgo de cultivar y perpetuar los prejuicios de su secta. Es por esta razón que el filósofo debe abandonar el círculo cerrado de sus amigos, debe abandonar su secta

39. En su libro *Derecho natural e historia*, Strauss sugiere que los regímenes mixtos no son más que aristocracias fortalecidas y protegidas por un elemento monárquico y otro democrático. Strauss, Leo. *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 142.

40. Leo Strauss concluye su texto “Las tres olas de la modernidad” indicando que el pensamiento premoderno de nuestra tradición occidental brinda un poderoso respaldo a la democracia liberal. Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad”. *Leo Strauss, el filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 66.

y hacer la prueba de sus opiniones en discusión abierta. ¿Dónde puede encontrar el filósofo espacio para la discusión abierta? Siguiendo a Kojève, sostiene Strauss que la república de las letras no constituye una solución al problema de la verdad: la república de las letras no es más que una federación de sectas filosóficas y el primer artículo de su constitución es el igual respeto de todas las opiniones, es decir, el relativismo irrestricto, el reemplazo de la búsqueda de la verdad por la búsqueda de acuerdos. Strauss sostiene que el filósofo tampoco encuentra solución al problema gnoseológico pasando de la discusión en la secta a la discusión en el partido político, pues un partido no es otra cosa que una “secta con una cola desproporcionadamente larga” y nada indica que “el ruido salvaje de los altavoces del partido de masas” sea preferible al “susurro *snob* de la secta”. Strauss concluye que, ante la república de las letras y el partido de masas, “debemos elegir la secta”.<sup>41</sup>

En este punto, Strauss introduce un argumento central a su gnoseología, a saber, la justificación zetética de la filosofía. Si bien las “certezas subjetivas” del filósofo corren el riesgo de ser no más que insensateces o prejuicios, lo cierto es que el filósofo está advertido de la debilidad de la mente humana. La filosofía es conocimiento de la propia ignorancia; el filósofo sabe que no sabe; “pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe”.<sup>42</sup> Esto es decir que, al constatar su ignorancia, el filósofo accede a un saber –sabe cuáles son los problemas fundamentales cuya resolución ignora–. Filósofo es aquel que conoce los problemas fundamentales (como el problema de la justicia), pero ignora la solución de estos problemas. Resulta imposible pensar sobre los problemas o preguntas fundamentales sin pensar en las soluciones o respuestas posibles, y sin inclinarse por alguna de esas soluciones o respuestas. Aunque el filósofo se incline por alguna solución, tiene certeza del carácter problemático de toda solución posible. Cuando su certeza respecto de la solución pasa a ser más fuerte que su certeza respecto del problema, el filósofo se vuelve un sectario. No es forzoso que el filósofo sea sectario. Atestiguan en este sentido el hecho de que Sócrates nunca fundó una secta, y de que Platón y Aristóteles, siendo amigos, pertenecieron a escuelas diferentes.

Seguidamente, considera Strauss el argumento existencial presentado por Kojève. Afirma Strauss que todos los hombres desean satisfacción. Los clásicos identifican la satisfacción con la felicidad. La diferencia existencial

41. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, pp. 241-242.

42. Ídem, p. 242.

entre el filósofo y el político es una diferencia respecto de la felicidad. Strauss subraya la idea de que la diferencia entre el filósofo y el político no depende tanto de la índole de las pasiones (honor o amor) como del objeto de interés apasionado. Para el filósofo, la pasión dominante es el deseo de la verdad, de conocimiento del orden eterno; para el político, es el deseo de su ciudad y los hombres de su ciudad. No los diferencia la pasión o el apego, sino el objeto sobre el que esa pasión o apego recae. El filósofo se define por su apego a las cosas eternas y el político, por su apego a su ciudad; de igual modo que el hombre de familia se define por su apego a su familia y posesiones. Cada uno, en virtud del eros que le es específico, se desapega de todo lo demás. El político, movido por el amor a la ciudad, se desapega de su familia y posesiones; el filósofo, movido por el amor a la sabiduría, se desapega también de su ciudad.

Sin embargo, dice Strauss, el filósofo no puede desapegarse por completo de sus conciudadanos, no solo porque necesita de otros para subsistir sino también porque, al igual que cualquier otro ser humano, el filósofo siente una afinidad natural por sus pares. En particular, Strauss indica que el filósofo siente un especial apego por filósofos reales o potenciales. Strauss explica este eros filosófico de un modo “poco ortodoxo” o “popular”. Sostiene que el apego del filósofo por el conocimiento del todo o por el orden eterno implica cierto atisbo de ese orden eterno, que desapega al filósofo de todo lo percedero. Sin embargo, entre las cosas percederas, hay algunas que reflejan o son semejantes al orden eterno. Un alma sana y bien ordenada es, de las cosas percederas, lo que más se asemeja al orden eterno. El filósofo, por ende, no puede evitar estar apegado a hombres de alma bien ordenada. No escapa a Strauss que esta argumentación resulta de lo más provisoria, siendo que el filósofo no conoce el orden eterno. Strauss deja de lado esta discusión, sosteniendo que solo un atisbo del orden eterno puede explicar “el placer inmediato que siente el filósofo cuando ve un alma bien ordenada o el placer inmediato que sentimos nosotros al observar signos de nobleza humana”.<sup>43</sup>

Para cerrar su discusión existencial sobre la diferencia entre el filósofo y el político, Strauss considera una última objeción. Kojève sostiene que solo un prejuicio de elite puede llevar al filósofo a limitar su búsqueda de reconocimiento a un círculo reducido de personas. Strauss persiste en sostener que los que pueden reconocer un logro filósofo son, por definición, menos que los que pueden reconocer un logro político. Esto, por

43. Ídem, 249.

dos razones: primero, porque el reconocimiento de un logro filosófico exige un esfuerzo intelectual mucho mayor; segundo, porque la filosofía exige liberarse del apego a las cosas humanas, mientras que la política es compatible con ese apego.

Seguidamente, Strauss vuelve sobre la desestimación de Kojève de todo argumento de orden psicológico. Sostiene Strauss que no es necesario meterse en el corazón de nadie para saber que un filósofo movido por el deseo de reconocimiento no es un filósofo sino un sofista. Hace a la definición de la filosofía la búsqueda del conocimiento. Esa búsqueda está acompañada por placeres específicos, lo que ha conducido a la justificación hedonista de la filosofía. Sin embargo, Strauss indica en su lectura del *Hierón* que los placeres se ordenan en una jerarquía; y que esa jerarquía es dictada por la dignidad de las actividades. “Los placeres son esencialmente secundarios; no pueden ser entendidos salvo por referencia a las actividades”.<sup>44</sup> Las actividades más elevadas reportan los placeres más elevados. Strauss concede a Kojève que es probable que algún individuo se embarque en una actividad por el placer que ella reporta; concede también que no puede definirse con claridad si lo que mueve a ese individuo es la actividad o el placer. Pero esto último solo permite discernir si el individuo es un filósofo o un sofista; es irrelevante a efectos de discernir si lo primero son las actividades o los placeres.

Más allá de las diferencias gnoseológicas, existenciales y psicológicas, Strauss coincide con Kojève en que el filósofo debe superar el aislamiento, salir del círculo de sus allegados, ir a la plaza pública. El filósofo no puede evitar vérselas con la ciudad; el conflicto entre el filósofo y la ciudad resulta inevitable. Strauss pone en duda, sin embargo, que la acción política del filósofo consista, como dice Kojève, en disputar la dirección de los asuntos públicos, interviniendo de manera directa o indirecta en el gobierno. Sugiere que Kojève presta superficial atención al tipo de acción política que es específica a los filósofos. Para discernir este punto, Strauss propone distinguir entre filosofía política y política filosófica. La filosofía política es la búsqueda del conocimiento de las cosas políticas, de la mejor forma de disponer las cosas políticas o del mejor orden político. La política filosófica es la actividad política del filósofo en defensa de la causa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad. Brevemente, la filosofía política es el tratamiento filosófico de las cosas políticas; la política filosófica es el tratamiento político de las cosas filosóficas. ¿En qué consiste la política

44. *Ídem*, 252.

filosófica? “En convencer a la ciudad de que los filósofos no son ateos, que no profanan lo que la ciudad respeta, que no son subversivos, en suma: que no son aventureros irresponsables, sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores ciudadanos”.<sup>45</sup> El modo en que el filósofo lidia con la ciudad consiste en la articulación de una enseñanza a dos tiempos, que pone al alcance de todos los ciudadanos un mensaje apegado a la ciudad y a los valores de la ciudad, mientras transmite veladamente un mensaje apegado a la verdad, un mensaje más allá del bien y del mal. Subraya Strauss que el conflicto entre el filósofo y la ciudad no es trágico: el filósofo puede cumplir a un tiempo y sin contradicción con las exigencias de la ciudad y con las exigencias de la filosofía.

### *La tragedia histórica*

Finalmente, Strauss procede a una evaluación del Estado universal y homogéneo, identificado en el relato de Kojève con el mejor orden social, el único esencialmente justo. El fin de la historia adviene con el Estado universal y homogéneo, donde todos los ciudadanos son reconocidos en su dignidad y, con ello, encuentran plena satisfacción. No hay razones para estar insatisfecho. Se pregunta Strauss si, en un contexto tan razonable, no subestima Kojève el poder de las pasiones.

El Estado universal y homogéneo resuelve la dialéctica del amo y el esclavo, es la síntesis del amo guerrero y del esclavo trabajador en la figura del ciudadano guerrero y trabajador. Pero si efectivamente se ha llegado al mejor orden social, las guerras y revoluciones ya no tienen sentido. Por otra parte, el fin del proceso histórico implica la conquista definitiva de la naturaleza y, con ello, el fin del trabajo en sentido estricto. En el Estado poshistórico no se lucha ni se trabaja. Ya no hay lugar para la acción negadora del hombre. Pero la humanidad del hombre, su elevación entre el resto de los seres vivientes, depende de su acción negadora, de la acción del hombre contra el hombre (lucha) y del hombre contra la naturaleza (trabajo). Por ende, el estado en que el hombre encuentra su plena satisfacción puede ser “muy estimulante”<sup>46</sup> pero resulta en la pérdi-

45. *Ídem*, 253.

46. *Ídem*, 256. La ironía de Strauss en este punto recuerda a la de Carl Schmitt, cuando caracteriza al mundo completamente pacificado como “muy interesante”. Schmitt, Carl. “El concepto de lo político”. *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Comp. Héctor Orestes Aguilar. México: FCE, 2001, 185. Las objeciones de Strauss

da de toda humanidad verdadera. Strauss identifica el advenimiento del Estado universal y homogéneo de Kojève o Hegel con el advenimiento del último hombre de Nietzsche, de un hombre privado de toda acción noble o gesta elevada.

Mientras la historia no se haya consumado, habrá quienes resistan a la completa satisfacción y deshumanización del hombre. Strauss avizora revoluciones nihilistas, revoluciones contra la realización de los designios de la razón. Identifica que una revolución nihilista puede constituir “la única gesta grande y noble que es posible una vez que el Estado universal y homogéneo se ha vuelto inevitable”.<sup>47</sup> Puede que una revolución nihilista reenvíe al hombre a la horda primitiva, y que la historia vuelva a comenzar de cero. Strauss se pregunta si no es preferible la repetición de la historia humana a la prolongación indefinida del final infrahumano.<sup>48</sup>

Sin embargo, parece quedar una válvula de escape para la acción en el Estado universal y homogéneo. Es que Kojève no puede dejar de establecer la distinción entre el reconocimiento disponible para todos los ciudadanos y el reconocimiento disponible para el jefe de Estado. Todos están satisfechos, pero solo el jefe de Estado está realmente satisfecho. Se abre así una oportunidad de acción, consistente en la competencia política por el liderazgo del Estado universal y homogéneo. El hombre puede preservar su humanidad cuando pone todo en riesgo para hacerse de la jefatura del Estado. Strauss indica así que el último refugio de la humanidad del hombre es “el asesinato político en la forma particularmente sórdida de la revuelta palaciega”.<sup>49</sup> En definitiva, el Estado universal y homogéneo equivale a un “despotismo oriental” a escala planetaria, en que la mayoría de los ciudadanos carece de ideales y aspiraciones, mientras una minoría ávida se dedica a la intriga palaciega y el asesinato político. Concluye

a Schmitt constituyen, en este sentido, la contracara de sus objeciones a Kojève y dan a ver que solo un retorno a la enseñanza clásica puede contrarrestar la deriva nihilista de la modernidad. Para el debate Strauss-Schmitt, véase Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. Para un contrapunto Schmitt-Kojève, véase Vegetti, Matteo. “Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève”. *Deus Mortalis*, N° 7, 2008, pp. 35-69. Véase también *Interpretation*, Vol. 29, N° 1, otoño, 2001.

47. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 257.

48. Cf. Strauss, Leo. “El nihilismo alemán” *Nihilismo y política*. Comps. Carlo Galli, Roberto Esposito, Vincenzo Vitiello. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 125-149.

49. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, p. 258.

Strauss que, “si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la Historia es absolutamente ‘trágica’”.<sup>50</sup>

Ahora bien, el fin de la historia constituye también el fin de la búsqueda de la sabiduría y la plenitud de la autoconsciencia. En este marco, Strauss considera la posibilidad de que la humanidad del hombre no consista en la guerra o el trabajo, sino en el pensamiento. De ser así, en el Estado poshistórico el hombre ya no se definiría por su acción negadora sino por la contemplación de la verdad, por la sabiduría. Sin embargo, Strauss subraya que, en el Estado poshistórico de Kojève, no todos son sabios. De modo que solo los sabios alcanzan la satisfacción plena; los ciudadanos corrientes solo están potencialmente satisfechos. En la correlativa necesidad de apaciguar a la mayoría insatisfecha explica Strauss el hecho de que el fin de la historia de Kojève sea un Estado y no una sociedad sin Estado.

Strauss considera finalmente el argumento ontológico introducido por Kojève. Confiesa Strauss que su argumentación parte de un supuesto ontológico (el de un orden eterno e inmutable) que es inconmensurable con el de Kojève (la historicidad del Ser). Se trata de dos hipótesis fundamentales y contrapuestas. Pero remarca Strauss que esto no ha obstado a la posibilidad de la discusión. Es que, a lo largo de la discusión, ambos se han desplazado de la preocupación por el Ser a la preocupación por la tiranía. En alusión a Martin Heidegger, Strauss concluye que hablar no más que del Ser resulta un refugio para quienes no tienen el coraje de afrontar las consecuencias de la tiranía.

## **La felicidad humana y la ciudad feliz**

Formulemos dos preguntas a modo de recapitulación. ¿Cuál es la mayor felicidad de la que es capaz el hombre? ¿Cuál es el régimen político conducente a la mayor felicidad humana? En su defensa de la solución antigua, Strauss sostiene que la vida humana más feliz es la vida dedicada a la filosofía, a la búsqueda del conocimiento del todo. En su comentario del diálogo de Jenofonte, Strauss indica que la vida más placentera es la vida dedicada a la actividad más elevada o excelente. Esto supone la existencia de un orden natural permanente, que establece la jerarquía de las actividades humanas y permite distinguir lo elevado o excelente. Testimonia a favor de ese orden y de esa jerarquía el placer inmediato o

50. Ídem, pp. 256-257.

admiración que experimentamos cuando observamos signos de nobleza humana. La vida humana más placentera y más virtuosa es, por ende, la más admirable. Si bien la vida política puede ser muy admirable, lo cierto es que el político no busca tanto la admiración como el amor de su ciudad. Otorga beneficios y favores a su ciudad del mismo modo en que un enamorado busca la reciprocidad de su amada. Pero las exigencias del amor y las de la admiración divergen. Allí donde entren el conflicto, el político sacrificará la búsqueda de la excelencia en aras de la búsqueda del amor correspondido. No es la vida política, sino la vida filosófica la más excelente, admirable, virtuosa y feliz.

En su postulación de la solución moderna, Kojève sostiene que el hombre no puede encontrar su satisfacción, no puede experimentar la dicha de su propia plenitud y dignidad, sino por intermedio del reconocimiento de los otros. Siendo que el reconocimiento depende de acciones admirables, la satisfacción no puede provenir más que una vida activa, de una vida de grandes gestas y acciones superlativas. La plena satisfacción, el mayor reconocimiento, deriva de las acciones de lucha y de trabajo que llevan al hombre excelente a la cima del poder político y a la realización de sus ideales. El arquetipo de la felicidad humana resulta ser Napoleón: el hombre plenamente satisfecho por el reconocimiento universal de sus acciones, esto es, de sus luchas por hacerse de la cima del poder político y de su trabajo en la realización de los ideales de la Revolución Francesa. La vida más feliz, la mayor felicidad de la que es capaz el hombre, es una vida activa, dedicada a la búsqueda de honores e ideales.

Ante las objeciones de Kojève, y liberado ya de la necesidad de seguir al pie de la letra el diálogo de Jenofonte, Strauss sostiene que la felicidad humana no depende tanto de la índole de las pasiones como del objeto del interés apasionado. Quien se apegue a sus posesiones y a su familia gozará de una felicidad precaria y presta a volverse en su contrario. El político procura una felicidad más elevada y permanente, perdiendo interés por su familia y posesiones, para apegarse a la ciudad y a sus compatriotas. Sin embargo, la felicidad más elevada e imperturbable resulta ser la del filósofo, apegado al orden eterno y ávido de su conocimiento. En una línea de argumentación que no puede tenerse por exclusiva de Occidente, Strauss indica que la evidencia de la fragilidad de los bienes de que depende la felicidad humana conduce a la enseñanza de que la mayor felicidad exige desapegarse de todo lo efímero y apegarse a lo permanente. Solo una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento, solo una vida apegada al orden eterno puede estar a la altura del criterio más exigente. Solo el filósofo

puede ser verdaderamente feliz.<sup>51</sup>

En definitiva, Strauss argumenta que la mayor felicidad de la que es capaz el hombre es provista por la vida filosófica; Kojève parece argumentar *a contrario*, sosteniendo la superioridad de la vida política. Para Kojève, el hombre verdaderamente satisfecho es el jefe de Estado. Sin embargo, Kojève no puede dejar de preguntarse si la satisfacción de que goza el hombre de Estado resulta insuperable. En su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, Kojève indica que, si bien es Napoleón quien, en tanto jefe de un ejército de trabajadores, encarna la resolución de la dialéctica del amo y el esclavo y, con ello, conduce mediante su acción al fin de la historia; no deja de ser cierto que es solo con Hegel que el hombre toma consciencia de lo sucedido. Hegel resulta ser la autoconciencia de Napoleón. De ser así, la vida humana más plena y satisfecha sería la vida contemplativa del sabio que alcanza la plena autoconciencia. Kojève oscila entre Napoleón y Hegel al momento de identificar al hombre satisfecho en grado sumo.<sup>52</sup> Esta cuestión constituye uno de los interrogantes irresueltos de la lectura de Kojève. Mientras permanezca esta oscilación, su encumbramiento de la vida activa como la más satisfactoria seguirá siendo provisorio. En un gesto que no carece de ironía, Kojève indica que Hegel alimentó la esperanza de ser convocado por el Imperio napoleónico para brindarle su reconocimiento.<sup>53</sup>

Resta, por último, considerar la relación entre la felicidad humana y el régimen político. En su reconstrucción de la alternativa antigua, Strauss sostiene que el pensamiento clásico postula exigencias muy elevadas respecto de la felicidad humana. La naturaleza de los hombres es tal que solo unos pocos pueden alcanzar la verdadera felicidad. De modo que el objetivo de la felicidad universal resulta imposible, puesto que contraría la naturaleza humana. Los clásicos no aspiran a la felicidad universal; más

51. No resulta evidente que Strauss logre demostrar teóricamente la superioridad de la vida teórica. Permanece la pregunta de si el conocimiento de la superioridad de la vida teórica sobre la vida práctica es un conocimiento teórico o práctico. Véase al respecto, Colmo, Christopher. "Teoría y práctica. El *Platón* de Al-Farabi reexaminado". *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, pp. 129-157; Rosen, Stanley. "Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos". *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, pp. 297-314; Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 326-333.

52. Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947, pp. 89-91, 94-95, 146-148, 195, 230, 282, 309, 404-405, 413, 461 y 526.

53. Ídem, pp. 154, 311 y 414.

bien, aspiran a una ciudad en que la sea posible “la mayor felicidad de que es capaz la naturaleza humana”.<sup>54</sup> Una ciudad en que cada hombre pueda procurarse la felicidad específica a su naturaleza. La realización de esta ciudad feliz o del mejor régimen depende de condiciones que no están al alcance del hombre y resulta por ende de lo más improbable. Sin embargo, por más improbable que sea, la “utopía” de la ciudad feliz brinda un estándar para juzgar a las ciudades existentes y distinguir mejor y peor.

Por su parte, Kojève se rehúsa a concebir al hombre como un ser natural y permanente. Más bien, el hombre se define por su historicidad, por la acción negadora que, mediante la lucha y el trabajo, conduce la historia a su término. El fin de la historia, el Estado universal y homogéneo, constituye la realización del mejor orden social, puesto que todos los hombres son universalmente reconocidos y por ende todos se encuentran satisfechos. Sin embargo, Kojève no es ciego a los inconvenientes de su propia solución. No le escapa la pregunta de si resulta suficiente la satisfacción provista por el Estado universal y homogéneo. Indica en una célebre nota a la segunda edición de su *Introduction à la lecture de Hegel* que, en el Estado universal y homogéneo, el hombre se reanimaliza: construye edificios como las aves construyen sus nidos; crea obras de arte como las arañas tejen sus redes; ejecuta conciertos musicales como las ranas y las cigarras; juega como los cachorros y se aparea como los animales adultos. Confiesa “que los animales poshistóricos de la especie *homo sapiens* (que vivirán en la abundancia o en plena seguridad) estarán contentos” pero no “felices”. A fin de cuentas, Kojève se presenta como un irónico epimeteo de la sociedad poshistórica, identificada a efectos prácticos con el *American way of life*.<sup>55</sup> En una carta a Strauss, Kojève indica que en el fin de la historia ya no hay seres humanos, sino autómatas que desarrollan actividades sin propósito. El tirano no resulta más que un engranaje de la maquinaria y los filósofos han alcanzado la sabiduría, por lo que ya no

54. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, p. 259.

55. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 433-437, N° 2. Véase también Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2003, pp. 98-107. En su caracterización del hombre poshistórico, Kojève dedica especial atención al Japón, indicando en expresiones como el teatro No, la ceremonia del té y el arte de las *bouquets* de flores posibilidades de una rehumanización *snob*. Un tratamiento singularmente interesante de este punto es provisto por Virno, Paolo. *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 11-64.

son hombres sino dioses.<sup>56</sup>

En lo que resulta una caracterización del pensamiento de Kojève, Strauss indica que el hombre moderno, insatisfecho con las utopías de los antiguos y preocupado por la efectividad de las ideas, ha buscado el modo de garantizar la realización del mejor orden social. En vistas de la efectua-ción de sus ideales, ha rebajado sus expectativas, sustituyendo la virtud moral de los antiguos por el deseo de reconocimiento; y reemplazando la felicidad que deriva de la vida humana excelente por la satisfacción que reporta el reconocimiento universal. El pensamiento moderno apuesta a la realización política de este ideal degradado; pero este ideal no puede rea-lizarse sin que medie una transformación integral de la naturaleza humana –transformación que equivale a la extirpación de toda aspiración humana que intente ir más allá del mero reconocimiento–. En un giro de clara cifra nietzscheana, Strauss da a ver que, mientras la naturaleza humana resista a la degradación y homogeneización moral implicada en el ideal moderno, el mejor orden social seguirá siendo impracticable. Compendia Strauss:

La solución clásica es utópica en el sentido de que su realización es improbable. La solución moderna es utópica en el sentido de que su realización es imposible. La solución clásica aporta un criterio estable con el que juzgar cualquier orden real. La solución moderna termina destruyendo la idea misma de un criterio que sea independiente de las soluciones reales.<sup>57</sup>

En definitiva, este es para Strauss el aporte de la ciencia política clásica a la comprensión de las tiranías modernas. A efectos de mantener sus pretensiones de ciencia, la ciencia política moderna debe recuperar la capacidad de establecer distinciones morales que permitan juzgar las situaciones históricas. Esto implica aspirar a un conocimiento de lo bueno y lo mejor que esté por encima o más allá de la historia. Strauss aboga así por el retorno a las utopías desigualitarias de los antiguos para contrarrestar las utopías deshumanizantes de los modernos.

56. Carta de Kojève a Strauss del 19/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, pp. 255-256).

57. Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, p. 259.



**SECCIÓN II**  
**RECONOCIMIENTO, LIBERTAD, ORDEN**



# LA FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO TEORÍA DE LA JUSTICIA SOCIAL. LA ESTRATEGIA DE LECTURA DE AXEL HONNETH

EMILSE TONINELLO

## Introducción

La pregunta por la justicia convoca a las más heterogéneas reflexiones teórico-políticas. Si bien hay quienes sostienen que el problema de la justicia ocupaba las reflexiones antiguas mientras que en los tiempos modernos los interrogantes han girado en torno al poder,<sup>1</sup> hay quienes sostienen que la justicia es un problema permanente que el pensamiento político no puede eludir.<sup>2</sup> Si admitimos esta persistencia, entonces se hace posible un recorrido por los debates de la teoría política contemporánea bajo una luz renovada.

En efecto, la publicación de *Teoría de la justicia*<sup>3</sup> [1971] de John Rawls ha revitalizado el debate sobre la justicia social y hasta la actualidad continúa siendo una referencia obligada de esta problemática. De modo sintético se podría decir que, en este emblemático texto, Rawls postula una teoría de la justicia como imparcialidad que, enfrentada a la tradición utilitarista y sustentada en las teorías del contrato social, logre ofrecer las condiciones necesarias para alcanzar los principios que ordenaran de

1. Duso, G. "Historia conceptual como filosofía política", en *Res publica*, 1, 1998, pp. 35-71.

2. Strauss, L. *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

3. Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

forma justa la asignación de los derechos y los deberes en las instituciones sociales. Este acuerdo inicial será el que regule los acuerdos posteriores y por ello, su carácter justo resulta imprescindible. La justicia de este acuerdo inicial se encuentra garantizada por la imparcialidad, es decir, por el hecho de que quienes participan en este acuerdo en torno a los principios de justicia desconocen su posición en la sociedad, no tienen conocimiento de su clase, raza, género, etc., y, por tanto, emprenderán el acuerdo sin tener en consideración las ventajas o desventajas que podrían obtener allí.

Es cierto que la teoría rawlsiana es mucho más extensa y compleja de lo esbozado aquí, sin embargo, resulta suficiente para comprender de modo general cómo han influido estos desarrollos en el pensamiento político contemporáneo. De modo que se podría señalar una doble incidencia: tanto para partidarios como para detractores, los estudios emprendidos por Rawls han constituido un punto de partida para toda reflexión sobre la justicia. Por un lado, quienes han continuado las líneas de investigación rawlsianas se han ocupado centralmente de expandir sus postulados y de subsanar aquellos límites que la teoría era incapaz de franquear.<sup>4</sup> Por otro lado, los enfoques críticos lo han tomado como interlocutor de sus debates y han demostrado, punto por punto, las debilidades de la teoría de la justicia como imparcialidad, ofreciendo enfoques alternativos presentados como superadores.<sup>5</sup>

4. Algunos casos son Pogge, T. *Realizing Rawls*. Nueva York: Cornell University Press, 1989; Nagel, T. *Equality and Partiality*. Nueva York: Oxford University Press, 1991; para una concepción crítica dentro de la teoría liberal véase Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. Gran Bretaña: Blackweel, Oxford UK & Cambridge USA, 1999. Para una corrección de la teoría de la justicia de Rawls desde una perspectiva feminista véase Nussbaum, M. *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007. En el ámbito nacional se puede consultar Seleme, H. *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2004.

5. Algunas de las críticas más resonantes a la teoría de la justicia rawlsiana se pueden encontrar en el comunitarismo de Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2013; Walzer, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015; MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: University of Notre Dame Press. Para las críticas del marxismo analítico puede verse Cohen, G. *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press-Oxford University Press, 2011. En la misma línea, pero en el ámbito nacional se puede véase Lizárraga, F. "La estructura básica rawlsiana, la fraternidad y el principio aristotélico". *Tópicos. Revista de Filosofía*, 46, pp. 51-73.

Más allá de las controversias, no obstante, se podría afirmar que, tal como lo hace Axel Honneth, en materia de teorías de la justicia la perspectiva kantiana ha resultado victoriosa.<sup>6</sup> Autores tan diversos como Rawls –quien se identifica como un teórico del contrato social– hasta Jürgen Habermas<sup>7</sup> –referencia de la Escuela de Frankfurt– han adoptado conceptos kantianos para abordar el problema de la justicia. Dichas teorías se caracterizan, entre otras cosas, por su enfático carácter formalista, otorgando a los elementos procesuales un papel destacado. Al mismo tiempo, a menudo, se guían por una comprensión racionalista de las interacciones sociales, perdiendo de vista una considerable red de motivaciones que tienen lugar en las acciones humanas. Si bien son marcos conceptuales potentes que ofrecen un exhaustivo análisis de las condiciones formales para la realización de la justicia, es posible trazar ciertos límites ante los cuales la tradición kantiana encuentra obstáculos.

Frente a los límites evidenciados de las propuestas basadas en la perspectiva kantiana, fue Axel Honneth quien ha ofrecido un enfoque sustentado en el pensamiento hegeliano que brinda un abordaje sistemático y global al problema de la justicia en las sociedades democráticas contemporáneas. Tal como afirma el autor, es solo inmersos en el pensamiento hegeliano que se pueden encontrar respuestas hasta el momento ausentes. A estos fines, Honneth ha emprendido una reactualización del pensamiento político hegeliano y desarrolla una teoría de la justicia social que habilita un análisis de las sociedades contemporáneas y una comprensión más cabal de los conflictos sociales que allí tienen lugar. Con este objetivo, el autor formula una estrategia metodológica que guía sus reflexiones y lo conducen a tan potentes como polémicos postulados teóricos.

En efecto, a partir de la reactualización del concepto hegeliano de reconocimiento, Honneth indica que las sociedades modernas están conformadas por tres esferas de reconocimiento diferenciadas que, en su expansión e intensificación, llevan a cabo el progreso moral de las sociedades. Por supuesto, se trata de un progreso moral signado por las

---

México, 2014. Desde las teorías feministas, puede verse Mouffe, C. *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999 y Mouffe, C. *Agonística*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014; también Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.

6. Honneth, A. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

7. Habermas, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2005.

luchas sociales que disputan la interpretación de los principios de reconocimiento que operan en cada una de las esferas.<sup>8</sup> Por lo tanto, a la luz de los estudios honnethianos, la justicia social se comprende como un permanente proceso de ampliación de las esferas de reconocimiento recíproco. Así es que justicia social y reconocimiento se encuentran anudadas en esta propuesta teórica y, tratándose de uno de los proyectos teóricos más innovadores y debatidos<sup>9</sup> en el campo teórico-político, es que resulta relevante realizar un recorrido por este enlazamiento conceptual. En tal sentido, se abordará el modo en que Honneth comprende la actualidad del pensamiento político hegeliano. Luego, se sistematizará la estrategia metodológica bajo la cual se realiza esta reactualización y, por último, se hará foco en el proyecto teórico-político que se obtiene como resultado. A partir de este recorrido, se concluirá que la estrategia de lectura provista por Axel Honneth ofrece un poderoso marco teórico que, contrapuesto a las teorías más difundidas, es capaz de elaborar una teoría normativa de la justicia social como reconocimiento.

### **Una reactualización del pensamiento hegeliano: La Filosofía del derecho como teoría de la justicia social**

Transitar la senda construida por Honneth exige, en primer lugar, iluminar la comprensión hegeliana del derecho. En tal sentido, en tanto “reino de la libertad realizada”, el derecho solo puede ser comprendido si se admite una noción ampliada,<sup>10</sup> es decir, más allá de los límites que la

8. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, en Fraser, N<sup>o</sup> y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata, 2006.

9. Es preciso señalar que a partir de las intervenciones de Axel Honneth se han trabado una serie de debates de suma relevancia para el pensamiento político contemporáneo. Por caso, en torno a la discusión sobre la redistribución o el reconocimiento, véase Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, *op. cit.*; sobre el reconocimiento o el desacuerdo, véase Rancière, J. y Honneth, A. *Recognition or Disagreement*. Nueva York: Columbia University Press, 2017; y sobre el recientemente publicado debate acerca del reconocimiento y la ambivalencia, véase Butler, J y Honneth, A. *Recognition and Ambivalence*. Nueva York: Columbia University Press, 2021.

10. Sobre la noción ampliada de derecho véase Bobbio, N. *Estudios sobre Hegel*. Brasil: Brasiliense Editora, 1989; véase también Dotti, J. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983.

tradición moderna había trazado. Fue Hegel quien traspasó estos límites en la medida en que ha comprendido por derecho no solo los principios formales que signan la esfera de la libertad individual sino también las condiciones concretas de una sociedad que hacen posible la realización de la libertad.<sup>11</sup>

Hegel aclara en la Introducción de su *Filosofía del derecho*<sup>12</sup> [1821] que con derecho se refiere no solo a lo que se comprende bajo el concepto de derecho civil sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, ya que ellos forman parte del concepto de derecho en su verdad.<sup>13</sup> Luego, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*<sup>14</sup> [1817], colocado al interior de la sección “Espíritu Objetivo”, aclara la definición de derecho como aquello que “debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia *de todas* las determinaciones de la libertad”.<sup>15</sup> Lo dicho conduce a Honneth a postular que “Hegel incluye bajo el mismo concepto [derecho] todas aquellas condiciones sociales que se pueden evidenciar como necesarias para la realización de la “voluntad libre” de cada sujeto particular”.<sup>16</sup> Y cada forma social que se demuestre como insustituible para la realización de la libertad individual constituirá una esfera del orden social que merece un lugar legítimo en las instituciones modernas.<sup>17</sup> De ese modo, Honneth, a la luz del pensamiento hegeliano, ha identificado tres esferas: el amor, la igualdad jurídica y el éxito, los cuales constituyen el núcleo normativo de su teoría de la justicia social.<sup>18</sup> En tal sentido, Honneth indica en *El derecho de la libertad* [2011] que “el concepto de “derecho” que utilizaba [Hegel] tenía que dar nombre a todo aquello que en la realidad de la sociedad tiene continuidad moral y legitimidad

11. Honneth, A. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016, p. 35.

12. Hegel, *La Filosofía del derecho*. Madrid: Tecnos, 2017.

13. Hegel, *La Filosofía del derecho*, *op. cit.*, parágrafo 30.

14. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 2005.

15. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, §486.

16. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 73. El agregado entre corchetes es propio.

17. Honneth, A. *Patologías de la libertad*, *op. cit.*, 75.

18. Si bien, en *La lucha por el reconocimiento* las esferas aparecen bajo la nominación de amor-derecho-solidaridad, en textos posteriores, especialmente en el debate con Nancy Fraser, modifica la nominación a amor-igualdad jurídica-éxito/logro. No obstante, el principio de acción de cada una permanece siendo el mismo a lo largo de toda la obra del autor.

porque sirve a la posibilidad y realización de la libertad individual”.<sup>19</sup>

Una vez aclarado que el derecho excede las normas jurídicas y, por tanto, abarca también el conjunto de prácticas sociales e instituciones que conforman la sociedad, es posible abordar las dos precauciones que establece Honneth a la hora de reactualizar el pensamiento político de Hegel. Por un lado, la centralidad del concepto de “espíritu objetivo”,<sup>20</sup> ya que allí se sostiene que toda realidad social posee una estructura racional;<sup>21</sup> por otro lado, el concepto de eticidad que implica, según Honneth, que la realidad social cuenta con esferas diferenciadas de acción en las cuales las inclinaciones, los intereses, las normas morales y los valores están presentes en las interacciones institucionalizadas.<sup>22</sup> Con estas dos advertencias a la vista, Honneth afirma que es posible deshacerse, por un lado, de los postulados lógicos hegelianos, y al mismo tiempo, mantener asegurado el contenido sustancial de la obra hegeliana. De ese modo, avanza en una explicación renovada en torno a que “la idea de la voluntad general libre” circunscribe la noción de derecho, lo cual conforma el núcleo de una teoría de la justicia, cuyo objetivo es encontrar garantizadas las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual.<sup>23</sup> Así, desprovista de postulados metafísicos, la filosofía hegeliana del derecho encuentra asidero en la actualidad de nuestras sociedades.

A partir de lo dicho, resulta posible para Honneth declarar que el objetivo de su reactualización de la *Filosofía del derecho* es la comprensión de esta obra hegeliana como una teoría normativa de las esferas de reconocimiento recíproco que constituyen el soporte de la identidad moral de las sociedades modernas.<sup>24</sup> Esto es así, en la medida en que, como parte de la filosofía del “espíritu objetivo”, la propuesta de la filosofía hegeliana del derecho consiste en exponer tanto las prácticas sociales como las instituciones de la sociedad moderna para conocer las condiciones necesarias bajo las cuales los sujetos pueden realizar su voluntad libremente, es decir,

19. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, 15. El agregado entre corchetes es propio.

20. Véase Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, §483: “El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo solo *en sí* por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior”.

21. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 58.

22. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 58.

23. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 59.

24. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 57.

las condiciones que permiten el establecimiento de un orden socialmente justo. Por cierto, el debate en torno a las condiciones justas del ordenamiento social es el hilo conductor de toda reflexión contemporánea sobre la justicia.<sup>25</sup> En efecto, tales condiciones sociales e institucionales que hacen posible la realización de la voluntad libre de los sujetos es el componente central de la *Filosofía del derecho* de Hegel, comprendida como una teoría de la justicia.<sup>26</sup> Por tanto, la justicia en las sociedades modernas según el pensamiento hegeliano se trata, no de una correcta distribución, sino de garantizar institucionalmente las condiciones sociales que habilitan la participación en las relaciones de reconocimiento recíproco de todos los sujetos.<sup>27</sup> En otras palabras, hay justicia social cuando en una sociedad dada se logra una libre participación en relaciones igualitarias de reconocimiento recíproco.

Es preciso señalar aquí que Honneth esboza dos afirmaciones respecto de la *Filosofía del derecho*: que es una teoría de la justicia y que contiene un carácter normativo. Si bien, logra fundamentar la comprensión de la *Filosofía del derecho* como teoría de la justicia, en tanto, reconstrucción de las condiciones sociales de realización de la libertad individual, no obstante, mantiene abierta la pregunta por la justificación normativa. En este punto, el autor ensaya una respuesta cuando sugiere que el giro normativo aparece vinculado al uso ampliado del concepto de derecho en la filosofía hegeliana que fue previamente mencionado. Por tanto, indica allí que en el intento de Hegel de exponer cuáles son las esferas que garantizan la realización de la libertad individual

... la *Filosofía del derecho* de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar qué esferas sociales tiene que contener o tener a disposición una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación [...] la pretensión central de la *Filosofía del derecho* sería la de desarrollar los principios generales de la justicia en la forma de una justificación de aquellas condiciones sociales bajo las que “los sujetos pueden descubrir mutuamente una premisa de

25. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 63.

26. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 71.

27. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 72.

su autorrealización individual en la libertad del otro”.<sup>28</sup>

De este modo, Honneth afirma que la intención de Hegel es sostener que toda teoría normativa de la justicia en las sociedades modernas debe estar anclada en la idea de la libertad individual de todos los sujetos, sin embargo, es necesario aclarar que Hegel comprende la libertad individual en sentido extendido: no se trata de la posibilidad infinita del ejercicio del libre albedrío, sino que la libertad de una persona, la libertad individual, se realiza en la interacción con otras personas. Tal como indica Hegel en el agregado al §7 de la *Filosofía del derecho*:

... al determinarse a sí mismo, sigue, sin embargo, siendo el mismo, y no deja de mantener lo general; este es el concepto concreto de libertad, mientras que los dos momentos anteriores se han mostrado totalmente abstractos y unilaterales. Esta libertad ya la tenemos nosotros, no obstante, en los sentimientos, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos no somos internamente unilaterales, sino que nos limitamos gustosamente a nosotros mismos en la relación con otros, pero en esta relación nos conocemos como nosotros mismos.<sup>29</sup>

Por lo tanto, afirmará Honneth que “solo somos realmente libres allá donde sabemos conformar nuestras inclinaciones y necesidades de manera que estén orientadas a la totalidad de las interacciones sociales, cuya ejecución, por su parte, pueda ser experimentada como expresión de una subjetividad ilimitada”.<sup>30</sup> La libertad individual es, en sentido hegeliano, intersubjetiva.<sup>31</sup> Por lo cual, desde la perspectiva de Honneth, para Hegel la justicia tiene como tarea central garantizar la participación en aquellas relaciones sociales mediante las cuales las personas logran desarrollar sus vidas libremente: relaciones de reconocimiento recíproco, libertad intersubjetiva y justicia, constituyen los tres elementos de este esquema hegeliano sobre el cual Honneth construye su proyecto teórico-político.

Más recientemente y profundizando sus estudios sobre el entrelazamiento entre justicia y libertad, Honneth establece en *El derecho de la*

28. Honneth, A. *Patologías*, op. cit., p. 76.

29. Hegel, *Filosofía del derecho*, op. cit.

30. Honneth, A. *Patologías*, op. cit., p. 86.

31. Sobre la intersubjetividad en el pensamiento hegeliano, ver Valls Plana, R. *Del yo al nosotros*. Barcelona: PPU, 1994.

*libertad*<sup>32</sup> cuatro premisas necesarias para la elaboración de una teoría de la justicia como análisis de la sociedad: la primera está ligada a que la reproducción de las sociedades está determinada por valores que son generales y compartidos; la segunda es que el punto de referencia de la teoría de la justicia está enlazada con aquellos valores comunes y que constituyen las condiciones para la reproducción de la sociedad; la tercera, indica que la reconstrucción normativa<sup>33</sup> es el procedimiento metodológico predilecto para el desarrollo de una teoría de la justicia; y la cuarta y última premisa, es la aplicación crítica que la reconstrucción normativa permite. Esta última premisa es fundamental a la hora de conjurar las objeciones en torno al carácter conservador que podría subyacer en un método que se propone retomar los valores existentes en la sociedad para analizarla. Estas cuatro premisas conceden la rehabilitación del pensamiento hegeliano a efectos de la elaboración de una teoría normativa de la justicia social contemporánea. Así, y no sin dificultades, Honneth emprende su labor.

Siguiendo a Hegel, Honneth caracteriza lo justo en las sociedades modernas como aquello que satisface el otorgamiento a los sujetos de las oportunidades para participar en las relaciones de reconocimiento institucionalizadas, y con ello:

Migra así al centro de la idea de justicia social la noción de que determinadas instituciones, de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas “éticas”, necesitan de la garantía jurídica, la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas el derecho, la política y lo público social pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad.<sup>34</sup>

Garantía jurídica, protección estatal y apoyo social: tres piezas constitutivas de la vida institucional que garantizan la participación en las relaciones sociales de reconocimiento que permiten, a su vez, que los sujetos se realicen libremente. En este sentido, el papel de la institucionalización constituye un punto nodal en la teoría de la justicia de Honneth,

32. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

33. En el próximo apartado se trabaja en detalle la noción de reconstrucción normativa.

34. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 88.

ya que es en las instituciones donde se encuentra socialmente asegurada la participación en las relaciones de reconocimiento mutuo que dotan de libertad a los sujetos. En otros términos, los sujetos pueden ser libres mediante la participación en relaciones de reconocimiento institucionalmente garantizadas.<sup>35</sup>

Sin embargo, cabe señalar que Honneth ha tomado distancia del planteo hegeliano original, señalando los límites que supone la “superinstitucionalización”<sup>36</sup> presentes en su obra. Conforme a esta lectura, Hegel ha operado una fijación de las formas de reconocimiento al localizarlas en instituciones muy arraigadas a su época se ilustra esta afirmación con la exclusión de la amistad de la esfera del amor y la primacía de la forma burguesa de la familia y de ese modo, se pierden de vista una pluralidad de prácticas sociales que componen las esferas de reconocimiento.<sup>37</sup> Por ello, la propuesta de Honneth se funda en establecer los principios de acción que rigen dichas esferas, que son susceptibles de ser encontrados en diversas instituciones y prácticas sociales y que habilitan un recorrido horizontal de la vida social.<sup>38</sup> De este modo, y frente a los discursos jurídico-formales que han dominado la escena teórico-política, Honneth indica:

En los últimos años nada impactó de manera más fatal en los esfuerzos por llegar a un concepto de la justicia social que la disposición a convertir de antemano a todas las relaciones en relaciones jurídicas, para luego poder abarcarlas más fácilmente en categorías de reglas formales; la consecuencia de esta unilateralización es que se ha perdido toda atención para el hecho de que las condiciones de la justicia pueden estar dadas no solo en formas de derechos positivos, sino también en la de adecuadas actitudes, formas de trato y rutinas de comportamiento.<sup>39</sup>

35. Sobre las tensiones entre la lucha por el reconocimiento y la institucionalización, puede verse Abril, F. “El problema de la dominación en El derecho de la libertad de Axel Honneth”. *Revista Pilquen*, Vol. 19, N° 1, 2016, pp. 1-12; he esbozado una respuesta a estas observaciones en Toninello, E. “Lucha e institucionalización: dos dimensiones de la justicia social como reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth”. *Nuevo Itinerario*, Vol. 17, N° 2, 2021, pp. 97-126.

36. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*

37. Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, *op. cit.*

38. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*

39. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 96. Sobre las críticas de esta propuesta véase Fraser, N. “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución,

En este punto, la relevancia de la teoría del reconocimiento, sustentada en las tres esferas históricamente diferenciadas, se vuelve ostensible, ya que, en ellas es posible captar en toda su magnitud las redes de interacción social que, con cierta frecuencia, escapan a las normativas legales o a las lógicas estatales. De manera que, es posible trasvasar los límites entre esferas e intensificar las relaciones de reconocimiento recíproco que, de otro modo quedarían rigidizadas. Así, Honneth logra ofrecer una lectura renovada del texto hegeliano que habilita una comprensión de la justicia desapegada de las estructuras jurídicas. De este modo, se presenta capaz de identificar tanto las relaciones de reconocimiento verticales como las horizontales, aprehendiendo las motivaciones que conducen al conflicto social y brindando un horizonte normativo por el cual resulte posible organizar los esfuerzos sociales e institucionales de una sociedad.

### La estrategia de lectura: la reconstrucción normativa

Una vez demostrada la actualidad del pensamiento político hegeliano y la pertinencia de inscribirlo en nuestras prácticas sociales contemporáneas, surge otro interrogante de corte metodológico: si abordar nuestras problemáticas a la luz de la obra hegeliana reviste plena vigencia, la pregunta es entonces ¿cómo leer a Hegel hoy? Las indagaciones en torno a esta cuestión han sido vastas y han dado lugar a profusas discusiones. A los fines de ordenarlas de modo provisorio, se podrían establecer dos vías de acceso para la lectura de la obra hegeliana. Por un lado, se encuentran quienes siguiendo las prescripciones del propio Hegel se mantienen alineados con las indicaciones realizadas por el autor en la *Ciencia de la Lógica*.<sup>40</sup> [1812] Por otro lado, con un cierto desapego a las precauciones metodológicas de la *Lógica*, hay quienes sostienen que es posible leer cada obra hegeliana como una unidad en sí misma.<sup>41</sup> Si bien, ambas vías resultan plausibles y

---

reconocimiento y participación”, en Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, *op. cit.*

40. En la actualidad, el más representativo portavoz de este modo de leer a Hegel es Žižek, S. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2015.

41. Solo por mencionar una de tantas lecturas contemporáneas fundamentales que se deshacen de los postulados lógicos de Hegel, véase Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012; Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de

productivas analíticamente, en esta ocasión se atenderá a quien ha desarrollado fervorosamente esta segunda vía: Axel Honneth.

Desde sus inicios académicos Axel Honneth, posicionado en la órbita de los tempranos estudios habermasianos, ha sostenido un interés en la obra de Hegel. Ya desde su tesis de habilitación, *La lucha por el reconocimiento*<sup>42</sup> [1992], ha centrado sus reflexiones en los escritos juveniles de Hegel, sustentando en ellos su teoría del reconocimiento como comprensión de la motivación moral de los conflictos sociales. Más recientemente, siguiendo el modelo de la *Filosofía del derecho*,<sup>43</sup> ha esbozado una teoría de la justicia social cuyo eje principal es la libertad. En los veinte años que separan un escrito de otro, el autor ha precisado su comprensión sobre el pensamiento político hegeliano, iluminando el camino por el cual le resulta fructuoso transitar. Es cierto que las huellas de su andar se vislumbran en una variedad de textos, sin embargo, es posible afirmar que son dos los estudios nucleares sobre este asunto metodológico: *Patologías de la Libertad*<sup>44</sup> [2007] y *El derecho de la libertad*.<sup>45</sup> En ellos despliega con mayor exhaustividad que en ningún otro lugar el modo en que lee la obra política de Hegel.

Tal como fue mencionado, a los fines de elaborar una teoría normativa que permita el análisis de las sociedades democráticas contemporáneas, Honneth se propone reactualizar el pensamiento político de Hegel a partir de una estrategia específica desplegada por el propio Hegel y que a ojos de Honneth ha sido extensamente desatendida, a saber: la reconstrucción normativa.<sup>46</sup> Conforme a la lectura de Honneth, Hegel emprende un procedimiento bajo el cual logra reconstruir normativamente las figuras de la realidad social en las que se pueden encontrar encarnadas las condiciones sociales de la realización de la libertad.<sup>47</sup> De este modo, al mismo tiempo que descubre en la realidad social las prácticas e instituciones en las que la libertad puede realizarse, este proceder hegeliano habilita el otorgamiento de un lugar específico a los modos de libertad que, aun siendo

Válencia, 2016.

42. Honneth, A. *La lucha*, *op. cit.*

43. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*

44. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*

45. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

46. Desde otro enfoque, pero con notables similitudes metodológicas, véase Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

47. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 36.

incompletos y unilaterales (se refiere aquí al libre albedrío, desarrollado en la sección sobre el derecho abstracto y a la libertad moral, correspondiente a la sección Moralidad de la *Filosofía del derecho*), resultan necesarios en el proceso de realización de la libertad individual.<sup>48</sup>

Es así que, sin recurrir a los postulados lógicos que sostienen dialécticamente la realización de la libertad, Honneth ofrece una alternativa en la cual logra sustentar la relevante afirmación hegeliana de la Introducción a la *Filosofía del derecho* que reza: “Cada fase del desarrollo de la idea de la libertad posee su propio derecho por ser la existencia de la libertad en una de sus propias determinaciones”.<sup>49</sup> En otras palabras, quienes se apoyan en la *Lógica* leen en la frase mencionada que el desarrollo de la idea de libertad responde al movimiento dialéctico del concepto, cuyo punto de partida es el ser inmediato, el momento de la abstracción; atraviesa la negatividad y confluye en las determinaciones que conforman el universal concreto. Honneth, en cambio, postula que el devenir de la realización de la libertad, organizada en tres momentos, cada uno más complejo que el anterior, remite a aquellas formas susceptibles de ser encontradas ya encarnadas en prácticas e instituciones sociales.<sup>50</sup> La libertad personal, la libertad moral y la libertad social –o, hegelianamente, el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad– son los tres modos históricos en los que los sujetos han realizado su libertad hasta este momento. Dicho esto, resulta ineludible la interrogación acerca de la posibilidad de que una nueva forma

48. Honneth, A. *Patologías*, *op. cit.*, p. 37.

49. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, §30 O.

50. Sin embargo, Miguel Giusti ha señalado que el proceder de Axel Honneth contiene un carácter lógico, aunque el propio Honneth reniegue de él. Según Giusti “... en sentido estricto, no es posible prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en *Filosofía del derecho*, o, en términos más generales, de la lógica en la ética. Estamos hablando, por supuesto, de la lógica en un sentido hegeliano, es decir, de un sistema de categorías que prefigura la comprensión de la realidad. Es evidente que no es posible proponerse elaborar una concepción ética o una teoría normativa de la sociedad si no se cuenta con un conjunto de recursos metodológicos que cumplan la función epistemológica que venimos describiendo. El propio Honneth no tendría seguramente objeción en aceptar una tesis tan trivial como esta, pues él mismo señala que es necesario reemplazar la fundamentación que Hegel da a su concepción política por una más acorde con los estándares contemporáneos de racionalidad. Pero esto podría también equivaler a un reconocimiento tácito de que es preciso sustituir, digamos así, la lógica de Hegel por la lógica de Honneth. Porque de la lógica, en este sentido epistemológico, no es posible prescindir”, Giusti, M. (Ed.) *Dimensiones de la libertad*. Barcelona: Anthropos, 2015, p. 131.

de libertad irrumpa en nuestra experiencia social y entonces sean cuatro y no tres los momentos de la libertad, desestabilizando el característico proceder tripartito del pensamiento hegeliano. Ante esta pregunta, Honneth se limita a sostener el carácter histórico del enfoque reconstructivo y sobre esa base, empíricamente visible, asegura la permanencia de la tripartición del modelo hegeliano.

Cabe destacar aquí que el enfoque reconstructivo atribuido a Hegel también puede ser localizado, según Honneth, en la Escuela de Frankfurt, cuyo principio metodológico ha sostenido que la crítica consiste en una autorreflexión del proceso histórico y por ello, no puede recurrir a normas o principios que no presentaran algún tipo de anclaje en la realidad social.<sup>51</sup> El carácter reconstructivo del proceder frankfurtiano<sup>52</sup> resulta ostensible desde la izquierda hegeliana en adelante: “la crítica de la sociedad puede apoyarse en aquellos ideales del orden social dado respecto de los cuales al mismo tiempo se puede mostrar con fundamento que son expresión de un progreso en el proceso de racionalización social”.<sup>53</sup> En efecto, si bien para Honneth la reconstrucción normativa ha sido ignorada por gran parte de la literatura hegeliana, al mismo tiempo, es posible rastrear su permanencia a lo largo de todas las teorías críticas, al menos en el ámbito alemán.

Ahora bien, ¿en qué consiste una reconstrucción normativa? Se trata de la identificación en la realidad social de las figuras que ya están encarnadas normativamente en las condiciones sociales que permiten la realización de la libertad. En otras palabras, la reconstrucción normativa consiste en reconocer aquellos valores que, de modo inmanente, guían el trabajo con el material empírico, que será objeto de análisis.<sup>54</sup> Tales materiales se extienden desde los grandes textos de la tradición del pensamiento político, obras literarias y materiales audiovisuales, acontecimientos políticos y culturales, documentos históricos, etcétera, en cuya heterogeneidad emerge el análisis crítico de las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, la reconstrucción normativa se mueve entre la facticidad empírica y la validez normativa y desde allí busca “develar las comprensiones de prácticas

51. Honneth, A. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009, p. 55.

52. Sobre el procedimiento metodológico de la Escuela de Frankfurt, Nosetto, L. y Cantisani, A. “Teoría Crítica”, en Nosetto, L. y Wieczorek, T. *Métodos de teoría política*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani-Clacso, 2020.

53. Honneth, A. *Patologías de la razón*, *op. cit.*, p. 61.

54. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

sociales que mejor se adecúen a valer como formas de realización de la libertad intersubjetiva”.<sup>55</sup>

Así, según Honneth, debe entenderse por reconstrucción normativa: “un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico”.<sup>56</sup> En efecto, Honneth recomienda bajo la voz hegeliana “la estrategia de crear un enlace con los valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad”.<sup>57</sup> Por ello,

reconstruir normativamente un orden de este tipo quiere decir entonces seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diversas esferas de acción realmente han sido realizados y cómo ha ocurrido esto, y cuáles son las normas de comportamiento que van aparejadas idealmente con ellos.<sup>58</sup>

Con “reconstrucción”, Honneth se refiere a evidenciar aquellas rutinas y organismos sociales que resulten imprescindibles para la reproducción social. Y es “normativa” en la medida en que esas rutinas y organismos se ordenarán en función del grado de su aporte a la estabilización y la puesta en práctica de dichos valores.<sup>59</sup> Sin embargo, el enfoque reconstructivo se enfrenta a un desafío que Honneth no intenta soslayar, por el contrario, ofrece una respuesta. Frente a la posible objeción en torno al modo de justificar los valores e ideales que se contemplarán al momento de emprender una reconstrucción normativa, es decir, ante la pregunta acerca de bajo qué criterios se establecerán los valores que serán defendibles o deseables, el autor, apoyado en la tradición frankfurtiana, sustenta su argumentación en el concepto de razón, que proporciona una fundamentación inmanente de la validez normativa de los ideales. En suma, reconstrucción normativa significa: “poner al descubierto en la realidad social de una sociedad dada aquellos ideales normativos que se ofrecen como puntos de referencia de una crítica fundada porque constituyen encarnaciones de la razón social”.<sup>60</sup>

55. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 171.

56. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 19.

57. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 92.

58. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 92.

59. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 20.

60. Honneth, A. *Patologías de la razón*, *op. cit.*, p. 60.

Por lo tanto, la reconstrucción normativa se trata de la búsqueda de un equilibrio entre el concepto y la realidad histórica.<sup>61</sup> Es que, entre los valores que habitan las prácticas e instituciones sociales y su realidad existe, a menudo, una distancia. A través de la reconstrucción normativa es posible evaluar en qué medida estos valores contribuyen a la reducción de dicha distancia. Dice Honneth: “tomando como guía una determinación general de lo que los sujetos razonables podrían querer racionalmente, se destilarán a partir de las condiciones dadas históricamente aquellas metas que sigan realmente acercándose en máximo grado al ideal conceptual”.<sup>62</sup>

Frente a quienes elaboran teorías puramente formales en las cuales la conexión con la realidad sucede *a posteriori*, es decir, aquellas teorías que en un primer momento elaboran los principios de la justicia y solo en un segundo momento los introducen en las condiciones sociales a las cuales debía ser aplicado; Honneth señala allí un problema metodológico, muy presente en las teorías de la justicia bajo la influencia rawlsiana, y en contrapartida, ofrece la reconstrucción normativa como alternativa superadora:<sup>63</sup> solo a partir de una estrategia de carácter inmanente es posible reconstruir los valores sociales que portan validez moral y que permiten la evaluación de las prácticas e instituciones sociales sin caer en principios ideales exteriores a la realidad social que se intenta aprehender.

Es cierto que a lo largo de este apartado de corte metodológico se han referenciado temáticas específicas que fueron abordadas desde esta perspectiva, como la libertad y la justicia, ya que estos son los tópicos que han ocupado tanto a Hegel como a Honneth. No obstante, es de nuestro interés emprender el esfuerzo de hacer un uso extensivo de esta estrategia metodológica a cualquiera de las temáticas teórico-políticas que nos ocupan. A estos fines se ofrecen aquí una serie de elementos que toda reconstrucción normativa debe contener: la identificación de los valores y prácticas encarnados en la vida social, la reconstrucción de las condiciones sociales en las cuales aquellos valores e ideales se realizan y la evaluación crítica de la distancia entre las prácticas sociales concretas y los valores o ideales que guía su desarrollo, son tres pasos ineludibles a la hora de emprender una reconstrucción normativa.

61. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

62. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 82.

63. Aquí señala Honneth la continuidad respecto del procedimiento metódico de Habermas en *Facticidad y validez*, véase Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 92.

## El proyecto teórico-político de Axel Honneth: de la eticidad formal a la eticidad democrática

La lectura de Honneth de la *Filosofía del derecho* como teoría de la justicia, leída a partir de una estrategia reconstructiva deviene, tal como en el proyecto hegeliano original, en la propuesta teórico-política de la construcción de una eticidad democrática para las sociedades contemporáneas.

Siguiendo la obra juvenil de Hegel, Honneth despliega por primera vez su propuesta en torno a la eticidad en el capítulo final de *La lucha por el reconocimiento*. Allí, a distancia de la tradición kantiana, sostiene que a efectos de comprender normativamente el desarrollo social resulta imperiosa la elaboración de un concepto formal de vida buena hacia el cual la sociedad dirija sus esfuerzos.<sup>64</sup> Es decir, identificar los elementos estructurales que se destacan entre una pluralidad de formas de vida y que constituyen la posibilidad de la autorrealización individual. En tanto la eticidad se constituye por el entramado de relaciones sociales e institucionales de la vida política de una comunidad, la atención estará dirigida no a la autonomía moral de las personas, tal como ha sostenido la teoría kantiana, sino a las condiciones que garantizan la realización de la libertad individual de cada quien.<sup>65</sup>

Así, bajo la pregunta por la posibilidad de conformar un concepto de eticidad que sea capaz de eludir tanto los riesgos que convocan la determinación de ciertos ideales de vida como el problema de la indeterminación y la abstracción, Honneth propone un concepto de eticidad formal dotado de los tres modelos de reconocimiento desarrollados previamente, ya que en cuanto modelos generales de comportamiento, contienen en su justa medida tanto la formalidad como el contenido necesario para una eticidad en tiempos contemporáneos.<sup>66</sup>

Asimismo, señala Honneth que el concepto de eticidad, a pesar de su formalidad, mantiene un estrecho vínculo con la historia, en la medida en que las tres formas de reconocimiento presentadas contienen en sí mismas un potencial interno de desarrollo a partir del cual es posible sostener una permanente apertura a los cambios históricos. Dice el autor: “Cómo deben estar constituidos los presupuestos normativos de la posibilidad de autorrealización es algo que siempre se muestra solo en las condiciones

64. Honneth, A. *La lucha*, op. cit.

65. Honneth, A. *Patologías*, op. cit.

66. Honneth, A. *La lucha*, op. cit.

históricas de un presente que ya ha abierto la perspectiva de un perfeccionamiento normativo de las relaciones de reconocimiento”.<sup>67</sup> Se trata, por tanto, de una eticidad formal e histórica. Es formal porque se ocupa de las condiciones intersubjetivas para la formación de la integridad personal de los sujetos; no obstante, es histórica, en la medida en que el contenido de los valores que colmarán esas condiciones de autorrealización serán producto del despliegue de las luchas sociales.<sup>68</sup>

Cabe destacar aquí que el énfasis formalista presente en este texto temprano de Honneth pierde espesor en *El derecho de la libertad*, donde se aboca al esbozo de una eticidad democrática para las sociedades europeas contemporáneas. Allí, claramente guiado por la filosofía del derecho hegeliana, Honneth indica que con el concepto de eticidad Hegel intenta captar toda aquella red de prácticas sociales que la filosofía moral de su tiempo no conseguía aprehender. Así, Hegel lograba al mismo tiempo describir formas de vida ya existentes y también encontrar mediante una reconstrucción normativa los valores e ideales generales que brinden una guía para la transformación y la corrección de las prácticas e instituciones sociales. En otras palabras, según Honneth, la eticidad hegeliana está compuesta por una doble tendencia: afirmación y transformación.<sup>69</sup> Es decir, el concepto hegeliano de eticidad “no se trata simplemente de esbozar un determinado estado deseado, es decir, de proceder puramente de manera normativa, sino de interpretar la realidad existente en sus potencialidades de prácticas. En las que los valores generales podrían realizarse mejor, más ampliamente o más fielmente”.<sup>70</sup> Aquí, como en *La lucha por el reconocimiento*, la preocupación honnethiana, en conexión con las disposiciones hegelianas, se encuentra signada por arribar a un concepto de eticidad apto para nuestras sociedades que no sucumba en la unilateralización ni del aspecto formal ni del contenido particular.

A los fines de ofrecer un esbozo concreto de una eticidad democrática para las sociedades de Europa Occidental, Honneth se dedica a reconstruir normativamente las tres esferas de acción, ahora descentradas de su localización institucional: las relaciones personales, la economía de mercado y la construcción de la voluntad democrática. A partir de la reconstrucción de procesos históricos significativos para las sociedades europeas y el

67. Honneth, A. *La lucha*, op. cit., p. 211.

68. Honneth, A. *La lucha*, op. cit.

69. Honneth, A. *La lucha*, op. cit.

70. Honneth, A. *El derecho*, op. cit., p. 22.

análisis de las obras de grandes teóricos-políticos, Honneth identifica tres figuras en las que se vislumbran los valores que guiarán el desarrollo de la vida social. En cada una de ellas es posible advertir los valores que han guiado o deben guiar su desarrollo y bajo los cuales es admisible estimar su grado de contribución para las sociedades democráticas. A diferencia del proyecto hegeliano, en el cual el desarrollo de cada esfera supone una transición a la siguiente, en la teoría de la eticidad democrática de Honneth cada esfera se desarrolla tanto hacia el interior como en su vinculación con las otras esferas, sin que esto implique un pasaje necesario de una esfera a otra.<sup>71</sup> No es de nuestro interés restituir exhaustivamente cada una de las esferas tratadas por Honneth, no obstante, a efectos de ganar mayor claridad sobre la noción global de la eticidad democrática se hará foco en el despliegue de la última figura, esto es: la construcción de la voluntad democrática, ya que, tal como admite Honneth, esta esfera se coloca en una posición superior frente a las esferas que aborda anteriormente (las relaciones personales y el mercado), en virtud de que contiene una reflexividad institucionalizada ausente en las otras esferas y, de ese modo, da lugar a la problematización de situaciones sociales, antes consideradas como naturales, mediante el intercambio recíproco de argumentos de la ciudadanía. Debido a esta reflexividad, solo en esta esfera es posible que se tematizen asuntos previamente bloqueados y puedan ser elevados a discusión en el ámbito público.<sup>72</sup>

Por caso, la construcción de la voluntad democrática dispone de tres instancias: la vida pública democrática, el Estado de derecho y la cultura política. En primer lugar, en la vida pública democrática se reconstruye el modo en que se ha constituido durante los siglos XVIII y XIX un espacio social interno con un nuevo principio de legitimidad propio que ha derivado en la conquista tanto de derechos de libertad individual como derechos de igualdad de participación. Al mismo tiempo, los desarrollos tecnológicos de la prensa, la radio, la televisión e Internet configuran un proceso mediante el cual se produce una creciente concentración del poder y una estratificación de la vida pública, al mismo tiempo que se adquiere una mayor apertura y vitalización de la actividad pública.<sup>73</sup>

En efecto, Honneth afirma que el ejercicio de la libertad social en la vida pública democrática implica una serie de requisitos a ser cumplidos:

71. Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, op. cit.

72. Honneth, A. *El derecho*, op. cit.

73. Honneth, A. *El derecho*, op. cit.

las garantías jurídicas que otorga el Estado de derecho democrático que, aunque insuficientes, revisten un carácter necesario; un espacio de comunicación general, donde la ciudadanía pueda expresar y formar sus opiniones acerca de los problemas públicos; un sistema altamente diferenciado de medios de comunicación, que logre eludir la concentración mediática del poder de la información; la disposición ciudadana a participar sin más intereses que los comunes; y por último, una cultura política de solidaridad.<sup>74</sup>

En tal sentido, el Estado de derecho democrático es aquel segundo momento que compone la construcción de una voluntad democrática. A diferencia del proyecto monárquico constitucional de Hegel, Honneth restituye las consideraciones en torno al Estado durante los siglos XIX y XX, y apuesta a la construcción de un consenso permanentemente sometido a revisión donde se recojan tanto las discusiones teóricas como los debates sociales y se efectivicen las indicaciones que de allí broten, transformándolas en decisiones políticas que sean tomadas bajo un estricto control democrático.<sup>75</sup> No obstante, Honneth indica:

... la idea normativa de un arraigamiento del Estado de derecho en las construcciones de voluntad de sus ciudadanos debe servir en todos estos casos solo como una guía que permite medir empíricamente hasta qué grado los órganos estatales han cumplido la tarea que le ha sido asignada, pero teniendo en cuenta que esa guía ha sido institucionalizada históricamente hace mucho tiempo y que, tiene efectos de legitimación.<sup>76</sup>

Es que, desde este enfoque normativo, Honneth se propone contemplar también las prácticas horizontales de la ciudadanía que, a menudo, escapan de las prescripciones jurídicas. En otras palabras, existen componentes no jurídicos de exclusión social que deben ser tenidos en cuenta al momento de esbozar una eticidad democrática.<sup>77</sup>

Por último, se desemboca en la noción de una cultura política que, si bien comprende que la regulación jurídica y política de las otras esferas es ineludible, también concibe la dificultad de interpretar al derecho como garantía plena de la realización de la libertad social. Antes bien, Honneth señala que los progresos, las mejoras y los avances en cada esfera han sido

74. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

75. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 407.

76. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 408.

77. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

posible por la emergencia de conflictos sociales en torno a la percepción e interpretación de los principios de libertad. Lo cual significa que los principios de la libertad se encuentran movilizados por las luchas sociales que disputan la adecuada comprensión de dichos principios.<sup>78</sup> Por caso, los valores que guían cada esfera donde la libertad se realiza pueden ser reinterpretados toda vez que un grupo de personas manifiesten disconformidad con la interpretación establecida. Es así que, con la frase “eso que llaman amor es trabajo no remunerado”, los movimientos feministas han problematizado el rol de las mujeres en la distribución de tareas familiares y han colocado las tareas de cuidado en el centro del debate público. En este caso opera una lucha por la resignificación tanto de la idea de amor como la idea de trabajo que aspira a mejorar y transformar la situación actual de la libertad de las mujeres.

En este punto la digresión es irresistible: el desplazamiento de estas afirmaciones a las coordenadas latinoamericanas produce ciertas tensiones. Aunque una respuesta rápida y unívoca no solo resulta huidiza, sino que podría conducir al error, cabe preguntarse aquí si a partir de nuestras experiencias regionales las intervenciones jurídico-estatales no adquieren un papel peculiar en la eticidad democrática latinoamericana. Es que, ¿no ha sido el otorgamiento de derechos jurídicamente garantizados los que han hecho posible una expansión en la participación política de sujetos antes excluidos? ¿Las intervenciones estatales en la ampliación de derechos no ha tenido un papel crucial en la subjetivación de buena parte de las sociedades latinoamericanas como sujetos de derechos, lo cual los ha conducido posteriormente a emprender luchas por otros reconocimientos? Y al mismo tiempo, ¿no fue una profunda imbricación entre luchas sociales y gobiernos populares las que han orientado importantes avances en materia de derechos de libertad? Es posible acordar con que el derecho, tal como sostiene Honneth, no brinde una garantía plena para la realización de la libertad, sin embargo, la pregunta por la variación de su importancia dependiendo de la región en la que se aplica, permanece abierta.

Asimismo, retomando la restitución en torno a la eticidad democrática, Honneth afirma que ella ofrece las condiciones justas para la realización de los principios de libertad, en la medida en que se logra poner en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas y ellos se encuentran reflejados no solo en la legislación, sino también en las prácticas y costumbres sociales. Por lo tanto, dice Honneth que “el

78. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso...".<sup>79</sup> Sin embargo, Honneth postula una tensión en esta esfera: por un lado, presupone ciertas condiciones de libertad, por otro lado, se encuentra abierta en sus resultados: afirmación y transformación. Esta tensión puede ser resuelta a los ojos del autor bajo la comprensión de la legislación pública como un proceso de aprendizaje democrático normativamente orientado, en el que las personas alcanzan su libertad junto con la de otras personas, y la inclusión se materializa mediante luchas sociales que ejercen entre sí un apoyo solidario, ya que, la realización de las metas de un grupo social solo puede realizarse mediante la valoración y el apoyo de las metas de otros grupos sociales.<sup>80</sup>

En suma, el proyecto de una eticidad democrática se erige en la reconstrucción de aquellas redes de relaciones sociales e institucionales que se despliegan tanto vertical como horizontalmente y que son facilitadoras y garantes de la realización de la libertad individual que, como bien ha desarrollado Honneth, es central para la formación de un sujeto capaz de participar en la vida pública.<sup>81</sup> Estas relaciones e instituciones sociales se encuentran en el seno de nuestras sociedades, no obstante, son susceptibles de ser revisadas, cuestionadas y reinterpretadas ofreciendo de ese modo una mejora o ampliación en las condiciones de libertad. De este modo, la eticidad se constituye como una garantía para la realización de la justicia social.<sup>82</sup>

## Conclusión

A modo de cierre, se podría sostener que a partir de la novedosa lectura que realiza Honneth sobre la obra política de Hegel es posible configurar una teoría de la justicia social como reconocimiento que ofrezca una alternativa a las teorías dominantes. Ante el procedimentalismo, el

79. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*, p. 440.

80. Honneth, A. *El derecho*, *op. cit.*

81. Honneth, A. *La lucha*, *op. cit.*

82. En este punto, cabe señalar que queda pendiente el estudio de la especificidad de la eticidad democrática en nuestras coordenadas regionales.

individualismo y el racionalismo liberal, Honneth postula, siguiendo a Hegel, una comprensión ampliada del derecho, en tanto conjunto de prácticas e instituciones sociales. Tal como se ha señalado en el primer apartado, la reactualización de la *Filosofía del derecho* como teoría de la justicia, permite analizar desde una perspectiva normativa la vasta red de condiciones que un sujeto requiere para autorrealizarse libremente. No obstante, este modo de leer a Hegel precisa una específica estrategia metodológica: la reconstrucción normativa que, como se ha visto en el segundo apartado, se trata de identificar los valores y prácticas encarnadas en la vida social. Luego se procede a la reconstrucción de las condiciones sociales en las cuales aquellos valores e ideales se realizan, para, finalmente, emprender una evaluación crítica de la distancia entre las prácticas sociales concretas y los valores o ideales que guían su desarrollo.

Todo este recorrido concluye en la propuesta teórico-política de Honneth que fue tratada en el tercer apartado. El esbozo de una eticidad democrática, como garantía de la justicia social para la autorrealización individual, nos conduce al análisis de las condiciones sociales, entendidas como prácticas, comportamientos e instituciones, bajo las cuales las personas entablan sus relaciones de reconocimiento recíproco y alcanzan, en mayor o en menor medida, la realización de su libertad. En suma, esta estrategia de lectura habilita la ligazón entre reconocimiento recíproco, libertad intersubjetiva y justicia social, otorgando un poderoso marco teórico-político para reflexionar sobre el problema, todavía vigente, de cómo acceder a un ordenamiento socialmente justo.



# QUANDO A LINGUAGEM TRAI O SENTIDO USOS E ABUSOS DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO HEGELIANO\*

DANILO VAZ-CURADO R. M. COSTA

## Introdução

No presente texto defenderemos que apesar de uma grande e renovada tradição filosófica e sociológica advogar para si a utilização do conceito hegeliano de reconhecimento como nexos central de interpretação da realidade, nesta *Hegel-Renaissance*, há um deslocamento interpretativo à economia do projeto hegeliano em que o uso da linguagem e do mobiliário conceitual do *reconhecimento* trai o seu sentido básico, tal como desenvolvido por Hegel.

Paradoxalmente, este novo empenho na compreensão da proposta filosófica hegeliana movimenta-se em um percurso, em certo sentido, de negação de alguns ou de muitos aspectos *caros* a economia interna do desenvolvimento da reflexão de Hegel em particular.

Apenas para situar preliminarmente o *status questionis*, adiantaremos que a principal negação que *a traços largos* estas leituras sobre Hegel promovem é a cisão entre a lógica, *Ciência da Lógica*, e a filosofia do real, *v. g.* a *Filosofia do Direito*, ou mesmo a *Fenomenologia do Espírito*, no movimento de promoção e busca de uma reatualização da *teoria do*

\* Parte da presente pesquisa decorre das reflexões iniciadas e contidas em “A Estrutura lógica do reconhecimento na Ciência da Lógica de Hegel”, tese de doutorado do autor. A presente pesquisa, no formato que agora se apresenta, contou com apoio da FACEPE através de fomento via processo APQ 0132-7.01/14.

*reconhecimento* a partir dos pressupostos hegelianos, o que constitui um deslocamento na própria teoria do reconhecimento em vista da relação de onde a mesma emana.

Conforme se demonstrará neste texto, há uma linha de continuidade nas pesquisas sobre a *teoria do reconhecimento pós-hegelianas* que se divide em 2 (dois) grupos, onde ora há (i) uma autonomização da dimensão prática da *teoria do reconhecimento*, e ora (ii) uma maximização do papel lógico determinante da dimensão constitutiva da experiência de reconhecer e ser reconhecido.

Por questões de opção e limites neste texto trataremos apenas do primeiro grupo que conforme demonstraremos promove uma autonomização da dimensão prática da *teoria do reconhecimento*, e que delimitamos como máximos expoentes Habermas, Kojève, Siep, Honneth e Ricouer. Nossa análise se deterá apenas em Habermas e Kojève, pois, entendemos que eles representam as alavancas e chaves de leitura das atuais teorias do reconhecimento que partem do instrumental hegeliano, assumem as consequências da reflexão de Hegel mas negam as condições reflexivas de possibilidade destas mesmas consequências assumidas.

## 1. A teoria do reconhecimento em Hegel

Atualmente tem havido um grande e renovado interesse sobre a filosofia hegeliana em geral, e o tema do *reconhecimento* em particular,<sup>1</sup> promovendo uma verdadeira *Hegel-Renaissance* através de renomados e renovados estudos sobre aquilo que se convencionou na atualidade designar de *teoria do reconhecimento*.

Reconhecimento é um conceito fundamental da filosofia hegeliana, pois expressa enquanto relação de reciprocidade reflexiva entre sujeitos no processo de formação de suas identidades, ao mesmo tempo, o exercício de constituição da subjetividade no processo cognitivo de efetivação das estruturas lógicas do pensar puro constituintes do *eu* [o conhecer], e põe

1. A bibliografia sobre o tema é exaustiva e quase inesgotável. Tome-se por exemplo deste fenômeno o grande volume intitulado *La Reconnaissance Aujourd'hui*, publicado em 2009 pelo CNRS, com mais de 500 páginas e mais de 18 textos de autores como Axel Honneth, Alain Caillé, Emmanuel Renault, Christian Lazzeri, Alessandro Pizzorno, Jacques Bidet, Patrick Pharo, Marcel Hénaff entre outros, que tratam do tema *reconhecimento* nas mais diversas perspectivas, como a *filosófica*, *a sociológica*, *a antropológica* e *a jurídica*, etc.

as bases estruturais e intersubjetivas do agir mediatizado nas instituições [o re-conhecer].

A *teoria do reconhecimento* em Hegel coloca-se a tarefa de ser capaz de estruturar-se logicamente enquanto conhecimento, *objetividade*, e como ação recíproca das estruturas do conhecer nos processos interacionais, *subjetividade*, pois, somente assim será capaz de fazer *jus* àquilo que fora por Hegel designado como o reconhecer [*Anerkennen*].

Esta separação promovida pelas pesquisas sobre a *teoria do reconhecimento* entre as consequências extraídas da reflexão hegeliana acerca do reconhecimento, que chamamos o *espírito* face ao projeto metafísico a partir do qual se explicita o diagnóstico hegeliano do reconhecimento que denominamos, a *letra*, do projeto hegeliano encontra alguns empecilhos internos à construção da noção mesma de filosofia em Hegel exatamente por cindir o *conhecer* e o *agir*, os âmbitos teórico e prático da filosofia, a *letra do espírito*, o que promove, à nosso ver, um bloqueio interpretativo.

A hipótese que se defende neste texto é que os teóricos do reconhecimento pós-hegeliano assumem o espírito hegeliano prescindindo de sua letra, em especial pensa-se em Habermas e Kojève e destes como seus seguidores podemos situar Siep, Honneth, Ricouer entre outros.

No ímpeto de cumprimento desta tarefa delimitatória apontaremos três passagens centrais do pensamento de Hegel que alertam para esta inseparabilidade do espírito à letra e que deveriam servir de aviso e guia para estes intentos de retomada do hegelianismo em geral, e da *teoria do reconhecimento* de base hegeliana, em particular.

Para tanto, nos servimos do auxílio do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, no qual se afirma que “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico”,<sup>2</sup> e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde Hegel afirma “que cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico”<sup>3</sup> e na *Ciência da Lógica*, onde Hegel nos assevera a inseparabilidade entre as estruturas constituintes do discurso, a lógica, e os modos de sua explicitação, a natureza e o espírito, declarando:

A consciência é o espírito como o concreto, como o saber circunscrito em sua exterioridade, mas o movimento progressivo deste objeto, assim

2. O próprio Hegel no Prefácio a *Fenomenologia do Espírito* (1992; 23 [B.3 - 13]) afirma: “Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein”.

3. Enz § 15 (55 [B.8 - 59]).

como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, apenas se baseia na natureza das *puras essencialidades*, as quais constituem o conteúdo da lógica.<sup>4</sup>

A utilização da *Fenomenologia*, da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia* justifica-se na medida em que estas obras foram por Hegel designadas como a primeira parte do sistema, o sistema em sua forma pura, e o próprio sistema exposto em suas linhas gerais [*Grundriss*], e que em ambas há esta sintonia arquitetônica em torno da íntima relação entre *teoria* e *práxis*, objetividade e subjetividade, todo e parte, em síntese, desta necessidade de compreensão orgânica do movimento do pensar enquanto sua efetivação no agir racional.

Assim, percebe-se que para Hegel cada momento de desenvolvimento da filosofia em seu desdobrar sistemático, ao mesmo tempo em que desenvolve aquele ‘tipo’ específico de discurso sobre àquela determinada área do conhecimento, ao mesmo passo, o faz desde um princípio filosófico ‘unitário’ que o anima. Compreende Hegel, deste modo, que cada momento e o todo mesmo desenvolvem-se segundo uma estrutura que vai ampliando-se, através de sucessivas *Aufhebungen* e *Erhebungen*.

## 2. Usos e abusos interpretativos do reconhecimento hegeliano

Conforme se demonstrará as leituras acerca da teoria do reconhecimento pós-hegelianas cindem este pressuposto da proposta hegeliana de inseparabilidade entre os níveis *teórico* e *prático* do discurso, entre as estruturas lógicas e os modos de sua explicitação ou como aqui será desenvolvido, entre o *espírito* e a *letra*.

A título de antecipação é possível afirmar que o que se põe em jogo, mesmo que não explicitamente, nestas interpretações que cindem o *espírito* da *letra* ao retomarem o projeto hegeliano quando se apropriam da *teoria do reconhecimento* é a concepção subjacente de subjetividade ou mesmo de intersubjetividade que elas têm e que buscam desenvolver.

4. WL, (trad. esp. 39 [B.5 - 16]): “Das Bewußtsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen”.

Toma-se o *espírito*, o projeto de uma *teoria do reconhecimento* como intento teórico-explicativo de compreensão das relações humanas em contextos complexos *reais*, tal como as desenvolvidas na família, na sociedade civil e no estado, e expurga-se a *letra*, presente em determinada concepção lógico-metafísica de subjetividade subjacente à compreensão da interação exposta descritiva e normativamente no espírito, na *teoria do reconhecimento*.

Tais leituras, conforme será demonstrado, filiam-se ao potencial de diagnose sem aceitar o instrumental que conduz à tal *demarché* do social, deslocando no discurso filosófico hegeliano o caminho que o filósofo constitui pela meditação e apreensão do tempo em conceitos, e que se expressa na unidade da filosofia hegeliana entre a *lógica* e a *realidade*, em face das conclusões que se extraem desta mesma exposição conceitual.

Associam-se as conclusões a que o estatuto teórico hegeliano conduz, mas expurgam como *letra morta* a objetividade que suporta tais conclusões, violando um corolário básico da constituição do discurso filosófico hegeliano consistente na íntima solidariedade entre os fatos e a objetividade que os torna apreensíveis racionalmente.

Prioriza-se nas atuais leituras acerca da *teoria do reconhecimento*, conforme se demonstrará, um discurso da intersubjetividade em termos da concepção descritiva de como estas *interações* ocorrem abandonando a íntima argumentação da filosofia hegeliana que se propõe a ser discurso lógico enquanto expressão racional enunciável e explicitadora da realidade.

Neste recorte que separa *espírito e letra* os intentos de atualização da filosofia hegeliana desde a *teoria do reconhecimento* ora constituem seu discurso filosófico no caminho que vai dos fatos à objetividade, porém, sem dar-se ao trabalho de executar o movimento inverso, consistente no percurso da objetividade aos fatos.

Este déficit metodológico que reside na cisão entre o *espírito e a letra* permite-lhes estabelecer um *marco normativo* fincado ora exclusivamente na *práxis* [filosofia real] e ora centralizado unilateralmente na *teoria* [lógica], das condições de efetividade destas mesmas relações subjetivas ou intersubjetivas ao custo da constituição na exegese do texto hegeliano de uma verdadeira *bricolage* de pressupostos teóricos, algumas vezes, mesmo incompatíveis.<sup>5</sup>

5. Pensa-se mais especificamente em Honneth, Ricouer, Habermas, Theunissen e Fink-Eitel, autores que em suas leituras sobre Hegel, sem um prévio acerto de contas metodológico, unem à interpretação hegeliana autores como Marx, Adorno,

Urge alertar que não se deve tomar nosso intento de *fidelidade a relação do espírito à letra* na filosofia hegeliana como uma submissão do mundo à lógica ou dos fatos à metafísica. Não propomos que a exigência hermenêutica hipostasie o real em favor de um princípio, mas é preciso que uma leitura filosófica assuma os pressupostos metafísicos que lhe são estruturantes e busque desde estes mesmos pontos de partida a inteligibilidade do seu discurso. Renunciar a este pressuposto é condenar a morte todo o intento filosófico, seja de Hegel, seja daqueles filósofos que dele se utilizam.

Faremos uma pequena digressão ilustrativa do *erro metodológico* que denunciaremos nas leituras acerca da *teoria do reconhecimento*, e para tanto nos utilizaremos de Fichte, o qual no seio da discussão acerca do *status* e do *sentido* de sua *Doutrina da Ciência* alertava seus contemporâneos que “[...] todo o escrito filosófico exige com razão que o leitor siga os fios do raciocínio e não tenha esquecido nada daquilo que vem antes quando tiver chegado ao que vem depois”.<sup>6</sup>

Exige Fichte que *o filosofar*, enquanto pensamento do pensado, não desloque *momentos* do discurso filosófico como modos de explicitação do *espírito*, nem se aferre à literalidade do discurso acerca do pensado, *a letra*, como *fonte* exclusiva de sua pretensão à verdade. É da união entre a imanência do discurso e a transcendência do espírito dentro do contexto global de exposição que se pode fazer *justiça* à qualquer discurso filosófico.

Dentro deste horizonte de exposição hermenêutica assumimos que com Hegel também não pode ser diverso. Autonomizar a *teoria do reconhecimento* isolando-a da racionalidade lógico-discursiva que lhe sustenta sob o medo de submissão à base lógica exposta na *Ciência da Lógica*, doravante *WL*<sup>7</sup> é um erro tão grave como reconstruir o discurso hegeliano de forma exclusivamente imanente e sem janelas para os problemas da contemporaneidade.

Será demonstrado, por oportuno, como olvidam-se a *quase totalidade* dos autores<sup>8</sup> que retomam a *teoria do reconhecimento* desde a

Mead, Mauss etc., que se posicionam em franca dissonância com Hegel ou que não lhe possuem nenhuma relação de filiação filosófica.

6. Fichte, *A Doutrina da Ciência de 1794*, tradução Rubens Rodrigues, 88.

7. *Wissenschaft der Logik – Ciência da Lógica*.

8. Talvez Ludwig Siep em *Anerkennung als Prinzip*, seja o autor que mais levara a sério a importâncias e ao mesmo tempo o caráter preparatório dos escritos de Iena ao contexto sistemático da maturidade hegeliana, e Robert Williams em *Hegel's*

autonomização do espírito em detrimento da letra que os *esboços de Iena*, a *Fenomenologia* e mais ainda a *Filosofia do Direito* estão imbuídos daquela sistematicidade supramencionada que interrelaciona o todo às partes, ou seja, todo o percurso formativo hegeliano se demonstra de extrema fidelidade a relação existente entre a letra e o espírito, ou, dito em termos diversos da lógica ao real.

Veremos no curso da exposição adiante desenvolvida como as leituras na interpretação filosófica da *teoria do reconhecimento* ao *cindirem* o *espírito* da *letra* assumem implicitamente uma concepção de subjetividade ou intersubjetividade em torno de *indivíduos* socialmente localizados que são hipoteticamente compreendidos desde relações interacionais e *não* uma ‘teoria do reconhecimento englobante’ que compreenda tanto a lógica subjacente à própria teoria do reconhecimento como o processo mesmo de legibilidade desta lógica do reconhecimento no seio dos contextos concretos e complexos de sua efetivação.

### **3. Quando a linguagem trai o sentido: a teoria do reconhecimento pós-hegeliana**

Desenvolveremos nesta seção do texto o argumento de que os principais intentos de compreensão da teoria do reconhecimento que são os de Habermas e o de Kojève quando da demonstração de seus pressupostos teóricos, de sua estrutura argumentativa e do modo como eles estabelecem o corte metodológico de acesso ao programa sistemático de Hegel, conduzem de modo unívoco basicamente a conclusão da traição da linguagem ao sentido, de uma cisão da letra face ao espírito e de uma renúncia à dimensão estruturante subjacente ao discurso sobre o *reconhecimento*.

#### **3. 1. A Teoria do reconhecimento hegeliana em Jurgen Habermas**

Habermas, no ano de 1967, em texto comemorativo ao septuagésimo aniversário de Karl Löwith intitulado *Trabalho e Interação*,<sup>9</sup> promove uma

---

*ethcis of recognition*, a reconhecer o papel global da teoria do reconhecimento na filosofia hegeliana, mas ambos são unânimes em não tematizar o reconhecimento deste sua estrutura lógica subjacente.

9. Habermas, *Arbeit und Interaktion – Bemerkungen zu Hegels Jenenser <Philosophie des Geistes>*. In *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*, 1974, 9-47.

inversão no modo de leitura de um conjunto de textos hegelianos anteriores<sup>10</sup> a *Fenomenologia do Espírito*, os quais como o próprio Habermas menciona eram lidos como seus esboços programáticos.

A inovação habermasiana consiste na defesa da tese de que neste período de sua formação Hegel constitui o programa de uma concepção explicativa do *real* baseada numa teoria do reconhecimento que posteriormente será abandonada na maturidade.<sup>11</sup> Esta afirmação de Habermas, supostamente simples, estabeleceu uma desarticulação na relação de continuidade entre os textos hegelianos, com vigência ainda na atualidade, promovendo a periodização entre um Hegel de Jena anterior a *Fenomenologia do Espírito*, centrado nas categorias da linguagem, interação e trabalho, e, um Hegel pós-fenomenológico, para o qual a categoria do *absoluto* é o tema central que coordena e minimiza, subordina e subsume todas as demais esferas da filosofia desenvolvida pelo Hegel anterior.

Habermas afirma em síntese que, em Jena, Hegel estrutura sua compreensão das relações intersubjetivas desde três espaços dialéticos concêntricos que se expressam pela *linguagem, trabalho e interação*, os quais constituem as mediações entre o sujeito e o objeto e deste relacionar-se são determinadas as configurações do espírito, e que ao contrário, no projeto de maturidade hegeliano estas esferas são subsumidas no movimento de autorreflexão do Absoluto, cabendo a este movimento absoluto manifestar ditas relações.<sup>12</sup>

Em defesa de sua tese de fundo acerca da dependência explicativa da categoria hegeliana do “*espírito*” do movimento recíproco de expressão estabelecido entre os nexos sociais do trabalho, da interação e da linguagem, Habermas propõe que em Jena para Hegel não existe uma forma lógica ‘unitária’ subjacente às esferas da linguagem, da interação e do trabalho no processo de mediação destas em face de um sujeito em processo de autoconstituição através do reconhecimento, porém, ao contrário, propugna que é o movimento de mediação destas esferas face ao sujeito que pode

10. Tratam-se principalmente dos textos *System der Sittlichkeit* e os cadernos conhecidos como *Jenenser Reaphilosophie I e II*.

11. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 1974, 9: “Demgegenüber möchte ich die These vertreten, daß Hegel in den beiden Jenenser Vorlesungen für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrunde gelegt hat”. “Ao contrário quero defender a tese, que Hegel nestas duas Lições de Jena coloca como fundamento para o processo de formação do espírito uma particular concepção sistemática abandonada posteriormente” (trad. 11).

12. Cf. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 10.

ser compreendido de modo unitário.

Afirma ainda Habermas que neste estágio hegeliano pré-fenomenológico é o movimento dialético destas esferas supramencionadas quem constitui o conceito de *espírito*, ao inverso do período da maturidade, onde, consoante Habermas, é o movimento do espírito autonomizado pelo *papel e centralidade do absoluto* quem constitui ditas esferas dialéticas.

Habermas pondera que Hegel neste momento de sua formação subordina o espírito ao eu, tal como se este, o *espírito*, fosse o meio no qual o *eu* possa se comunicar com *outros eus*, e ambos numa mediação absoluta se formem reciprocamente, conhecendo-se e se fazendo *reconhecer*.

Consoante dita interpretação, o Hegel maduro desconsiderará este núcleo de sua reflexão, substituindo uma filosofia da *subjetividade concreta* por uma reflexão acerca do conceito de *espírito*, no qual a subjetividade fora subsumida, subordinando o *mundo da vida* ao transfundo metafísico do absoluto, identificando segundo à unidade omnicomprensiva do absoluto, o espírito e a natureza e o conceito de reconhecimento perderia centralidade.

Dirá-nos ainda Habermas que segundo o Hegel de Iena é somente sobre a base do reconhecimento recíproco que se forma a autoconsciência<sup>13</sup> e não como no Hegel de maturidade mediante a reflexão sobre si do absoluto, ou, tendo o espírito por fundamento.<sup>14</sup>

Para Habermas, em Hegel, o primado da *prática* na constituição da intersubjetividade resulta de sua concepção de espírito elaborar-se mediante o entrelaçamento das esferas dialéticas da linguagem, do trabalho e da interação, e a subjetividade resultar da *experiência da interação expressa linguisticamente* e não como em Kant pela via da *síntese da apercepção*

13. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 13: “Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht sein muß”. “Somente sobre a base do reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que deve se fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito” (trad. 15).

14. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 13: “Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das medium, in dem ein ich mit einem anderen Ich kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden”. “O Espírito é então, não o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio, em que um eu comunica com outro Eu e a partir do qual, como uma mediação absoluta, ambos reciprocamente se formam como sujeitos” (trad. 15).

*transcendental*. O espírito em Hegel no período de Iena é, segundo Habermas, não o fundamento da subjetividade, mas o meio de sua comunicação e constituição.

Em continuação, Habermas pontua que Hegel estabelece através da *luta pelo reconhecimento* uma dialética do restabelecimento da situação de diálogo como fundamento daquilo que posteriormente se chamará a *eticidade*, através da qual se constitui a espontaneidade do *reconhecer* como o conhecer de si mesmo no outro. A leitura habermasiana deste período juvenil de Hegel nos indica que o processo de individuação e de conhecimento de si como conhecimento do Outro não dar-se-á a partir das experiências do *eu teórico*,<sup>15</sup> mas, sim das interações estabelecidas pelo *eu prático*.<sup>16</sup>

Para Habermas a relação do reconhecimento recíproco se funda prioritariamente na esfera da interação, a qual, está regulamentada pela reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho mediante o uso concomitante e mediador da linguagem, movimento no qual o espírito adquire centralidade explicativa e expressividade conceitual.

Habermas para poder atingir tal conclusão supramencionada de uma subordinação do *eu teórico* ao *eu prático* em seu processo de auto-constituição retoma os eixos fundamentais das discussões hegelianas no período de Iena em torno da linguagem, do trabalho e da interação, mas, numa inversão textual de Hegel afirma que a *relação lógica-objetiva* é uma distorção da relação dialógica<sup>17</sup> e que Hegel deveria ter introduzido o agir comunicativo<sup>18</sup> como o meio eficiente em que se realiza o processo

15. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 20: “Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stamm jedoch, wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewußtsein, sondern des praktischen”. “A experiência fundamental da dialética, que Hegel desenvolve no conceito de eu, provêm, no entanto, como veremos, não do âmbito experiencial da consciência teórica, mas da consciência prática” (trad. 20).

16. É preciso acompanhar com cuidado como Habermas sutilmente subordina o eu teórico ao eu prático, processo o qual almeja de forma quase que completa o desacoplamento da filosofia do real em face da lógica, através da progressiva autonomização do papel interacional preconizado ao eu prático em detrimento da função do *eu teórico*. Um projeto que atingirá fins semelhantes, porém por outras vias é o de Kojève em sua leitura da *Fenomenologia do Espírito*.

17. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 18 (trad. 18).

18. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 23: “Nach unseren bisherigen Überlegungen dürfen wir erwarten, da Hegel kommunikatives Handeln als das Medium für den

de formação do espírito autoconsciente.

Nesta busca de legitimação de sua leitura sobre Hegel, elaborará Habermas a centralidade explicativa da *teoria do reconhecimento* pelo do primado do *eu prático* sobre o *eu teórico* através da demonstração do movimento das esferas dialéticas de expressão do espírito, as quais, indo da (i) *linguagem* enquanto a categoria que mediatiza os sujeitos por meio dos signos, ao mesmo tempo, que promove a mediação entre este e o objeto através da cisão entre a consciência (natureza simbolizada) e a natureza (objetividade imediata), para assim conduzir sua argumentação ao (ii) *trabalho* como a categoria que mediatiza por meio dos instrumentos a satisfação natural e a satisfação humana, o desejo e o gozo, refuncionalizando a cisão entre mente e mundo como uma cisão entre o *eu* e o *mundo posto pelo eu*, para findar com a (iii) *interação* enquanto categoria que mediatiza pelo reconhecimento recíproco as consciências no seu processo de imersão no mundo pela linguagem e emersão deste pelo trabalho.

Neste jogo Habermas buscará demonstrar que onde a consciência primeiro dará nomes ao mundo apropriando-se e refuncionalizando o natural, mediante o mecanismo da astúcia da consciência [*Listige Bewußtsein*], num segundo momento esta mesma consciência subjulgará e submeterá a natureza à humanidade mediante o trabalho, não mais refuncionalizando-o, mas recriando-o a sua imagem, nesta passagem ocorrerá a reduplicação da consciência mas não ainda seu saber como consciência duplicada, e num terceiro momento, através da interação das consciências que se significam linguisticamente e se determinam no mundo laborativamente se fará reconhecer como autoconsciência.

Habermas afirma categoricamente que linguagem e instrumento são as mediações através das quais o espírito pelo papel fundamental da interação chega a existência,<sup>19</sup> preconizando ainda em franca oposição ao Hegel maduro que o espírito não é a reflexão de uma autoconsciência.<sup>20</sup>

Bildungsprozeß des selbstbewußten Geistes einführt". "Após nossas considerações feitas até o momento, devemos esperar que Hegel introduza o agir comunicativo como o meio no qual realize-se o processo de formação do espírito autoconsciente" (trad. 23).

19. Cf. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 27.

20. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 25: "So ist die Sprache die erste Kategorie, unter der der Geist nichts als ein inneres, sondern als Medium gedacht wird, das weder innen noch außen ist. Darin ist der Geist Logos einer Welt und nicht Reflexion des einsamen Selbstbewußtsein". "Assim é a linguagem a primeira categoria, sob a qual o espírito é pensado não como algo interior, mas como um meio que

Neste processo de re-interpretação do intento hegeliano à luz da *ação comunicativa*, Habermas nos diz que a objetividade instituída pela linguagem perpassa o espírito subjetivo, enquanto a astuta superação da natureza pela formação da cultura é o âmbito distintivo que o trabalho adquire ao constituir o mundo objetivo, estando estas *duas dialéticas* [linguagem e trabalho] reciprocamente perpassando-se e sendo elevada-as pela *interação*, como mecanismo necessário à formação da autoconsciência, constituindo-se deste modo o eu como o conhecer que se faz reconhecimento.

Habermas no seu estudo da dialética do reconhecimento enquanto categoria central não nos deixa dúvidas do seu intento de desacoplamento daquilo por ele designado como o período de juventude face à maturidade do pensamento hegeliano, numa prefiguração daquilo que posteriormente na *Hegel-Forschung* se visualizará pela separação do espírito em face da letra ao acusar Hegel em Iena na passagem à *Fenomenologia do Espírito* de promover a perda do lugar posicional que a relação entre *interação e trabalho* ocupavam anteriormente.

Habermas afirma ainda que na maturidade a lógica de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada para a solução da dinâmica<sup>21</sup> outrora equacionada pelo papel da teoria do reconhecimento encetada na tríplice relação dialética da autoconsciência que nomeia, trabalha e se faz reconhecer.

A leitura habermasiana exposta em *trabalho e interação*, afirma que as especulações hegelianas em Iena são capazes de fornecer uma compreensão *sumamente genial* da dinâmica social, mas, com uma brutal ironia nos diz que justamente nesta passagem dos *esboços de Iena* à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel abandona as descobertas realizadas, descartando-as e iniciando a *Fenomenologia do Espírito* com a renúncia a adotar como ponto de partida um sujeito do conhecimento já formado e mediado, preferindo iniciar a *Fenomenologia* com o isolamento de um indivíduo hipotético situado ao estágio da certeza sensível.<sup>22</sup>

---

não está nem dentro nem fora. O espírito é aqui o *logos* de um mundo e não a reflexão da autoconsciência solitária” (trad. 25).

21. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 27, nota: “Für dieses Verhältnis, das Keineswegs der Teleologie des sich realisierenden geistes entspricht, stellt übrigens Hegels *Logik* keine angemessene Kategorie bereit”. “Para esta relação que de nenhum modo corresponde à teleologia do espírito que se realiza a si mesmo, a *Lógica* de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada” (trad. 27).

22. Cf. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 30.

Em Iena, segundo Habermas,<sup>23</sup> as dialéticas da linguagem, da interação e do trabalho eram etapas e princípios da formação do espírito e após este período, com a *Fenomenologia do Espírito*, elas passam a momentos subordinados do absoluto, o qual, constitui-se em sua solidão pelo movimento de retorno a si, fazendo submissa epistemológica e ontologicamente todas as instâncias que lhe são anteriores.<sup>24</sup>

Esta acusação habermasiana de uma cisão no projeto hegeliano no trânsito em Iena dos *Esboços de sistema* à *Fenomenologia do Espírito*, sob o argumento do abandono do papel sistemático que linguagem, interação e trabalho desempenhavam no processo de formação do espírito à luz da teoria do reconhecimento e de sua substituição e subordinação à autocentralidade da evolução do absoluto, de um absoluto solitário,<sup>25</sup> persistirá de modo explícito ou velado em quase todas as interpretações acerca da teoria do reconhecimento desde Hegel.

É a subordinação por identificação do absoluto com eticidade ou vida ética promovida pela primeira vez no projeto hegeliano na *Fenomenologia do Espírito*, segundo o modo de uma autoreflexão do espírito sobre si mesmo, que é consoante Habermas a tópica onde ocorre o sacrifício no projeto hegeliano do espírito à letra, pois “[...] a Lógica não representaria nada mais que a gramática da linguagem na qual está escrita a tragédia que o absoluto representa eternamente consigo mesmo”.<sup>26</sup> Parece-nos que esta crítica Habermas a Hegel é uma das mais profícuas em termos de adesão e desenvolvimento pela posteridade filosófica.

Deste modo, Habermas estrutura a *teoria de reconhecimento* com base no projeto hegeliano de Iena assumindo o seu diagnóstico acerca dos mecanismos de estruturação do *social* e dos seus modos de relacionamento para, *ato contínuo*, descartar a *teoria do reconhecimento* em favor de uma *teoria do agir comunicativo*.

Habermas identifica na *teoria do reconhecimento* de Hegel em Iena ‘às bases de um agir comunicacional’ que é abandonado na maturidade em favor de um projeto de subjetividade autocentrada no absoluto, onde os modos de construção da sociabilidade pelo reconhecimento nas esferas da linguagem, do trabalho e da interação são descartados em favor da monologia do absoluto e de sua identidade entre teoria e práxis.

23. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 34.

24. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 37.

25. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 40: “[...] der absolute Geist ist einsam”.

26. Habermas, *Arbeits und Interaktion*, 41.

### 3. 2 A teoria do reconhecimento em Alexandre Kojève

Durante a década de 30, em Paris, na *École Pratique des Hautes Etudes*, entre os anos de 1933 à 1939, Alexandre Kojève ministra um curso sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, onde é deferida uma especial atenção a *teoria do reconhecimento* desde a centralidade da perspectiva fenomenológica presente na *relação Senhor e Escravo*.

Seus cursos foram publicados no ano de 1947 por um dos seus alunos Raymond Queneau, que assim difundiu e estabeleceu uma nova forma de análise da obra de Hegel, tal qual estabelecida neste *modus interpretandi*.

A centralidade da análise que aqui se desenvolverá acerca do desenvolvimento que Kojève confere à *teoria do reconhecimento* de Hegel será limitada ao texto que introduz as lições da *Fenomenologia do Espírito* ministradas na *École des Hautes Études* por tratar-se da única seção do livro *Introduction à la Lecture de Hegel* publicada em vida, constituindo-se num texto mais elaborado e meditado e da lavra do próprio autor e não de anotações que, em geral, comprometem a fidelidade do transmitido e que correspondem em volume a maior parte do livro.

Kojève inicia a estruturação da sua argumentação acerca da centralidade do conceito de *reconhecimento*, delimitando os modos e campos epistêmicos de atuação do *eu teórico* e do *eu prático*, admitindo de entrada que a atividade de contemplação teórica é insuficiente para a constituição do *sujeito*, pois, enquanto atividade teórica o *eu* apenas revela o *objeto* como algo outro que está lançado [*ob-jecto*] numa atitude passiva de *contemplação* e não como a atividade constituinte do conhecimento através daqueles que interagem.

Demarca Kojève a primalidade que o *prático* exercerá sobre o *teórico* como fundamento explicativo da sua interpretação da *teoria do reconhecimento*.

A perspectiva kojéviana e o ponto de partida de sua análise da busca pelo reconhecimento entre as consciências de si são demarcados pela dimensão eminentemente prática desta relação, pois, para Kojève, a atuação do *eu teórico* é contemplativa e promove a absorção da subjetividade que contempla no objeto contemplado, ocasionando a perda do sujeito cognoscente no objeto conhecido,<sup>27</sup> ao contrário do *eu prático* que insere a subjetividade no mundo exteriorizando-a.

Este ponto de partida da exegese kojéviana já nos indica que sua

27. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 11 (trad. 11).

leitura da *Fenomenologia do Espírito* se inspira num corte metodológico que prioriza as conseqüências da análise, o âmbito prático da relação do reconhecimento, em detrimento da logicidade estrutural, o aspecto teórico da relação, que lhe é subjacente e que conduz a tal diagnóstico.<sup>28</sup>

Em continuação à sua interpretação do *reconhecimento* pelo primado do *eu prático* sobre o *teórico*, afirma Kojève que o desejo cinde o homem entre o objeto e seu si, e face à este duplo em que se constitui o si de seu desejo é que o homem pode iniciar sua constituição relacional e ativa, como *sujeito*, autoconsciência. Ocorre que se o *desejo* é a condição eficiente para a autoconstituição do *sujeito*, ele não é suficiente, posto que não basta desejar, é preciso que se deseje outro desejo.

Para Kojève a condição de possibilidade da relação do reconhecimento é o vir ao mundo da cada consciência de si pelo *desejo*<sup>29</sup> ao mundo propriamente humano, o qual –o desejo– enquanto atividade negativa do mundo e da exterioridade, introduz o negado e refuncionaliza-o, constituindo-se subjetivamente.

O desejo em seu primeiro momento é a ação de constituição do sujeito enquanto eu. Contudo, nos dirá Kojève que a atividade primária do desejo não se restringe a este momento, pois, se o eu que deseja não se dirige à outro desejo ele constitui-se como um mero *eu-coisa* [*Moi “choisiste”*] ou sentimento de si.

Desejar coisas num sentido natural é somente a esfera da constituição do sentimento de si, desejar o desejo que *algo* constitui é a passagem do sentimento de si para a esfera propriamente humana do desejo, na qual o *desejo de reconhecimento* é função matriz do estatuto constitutivo da subjetividade. Para Kojève é sem dúvida o primado do *eu prático* sobre o *eu teórico*, das relações interacionais sobre as cognitivas quem determina o *status* do humano e social na história da humanidade.

Ser sujeito é ser desejo que se dirija a outro desejo, e é esta nota antropogênica do desejo na sua busca pelo reconhecimento enquanto valor especificamente humano<sup>30</sup> que segundo Kojève constitui a sociabilidade.

28. Tal conseqüência do ponto de partida de Kojève fica bem claro pelo fato de que suas conferências não abordam os §§ 166-177, onde Hegel designa a *estrutura lógica do reconhecimento fenomenológico*.

29. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 11 (trad. 12), onde consta que “A l’encontre de la connaissance qui maintient l’homme dans une quietude passive, le Desir le rend inquiet et le pousse à l’action”.

30. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 13 (trad. 13), entre outras passagens que ressaltam o embate no desejo como valor humano e fonte do

Não se pode confundir o desejo animal, o impulso, que se satisfaz com a apropriação do *desejado* e o desejo humano que conduz ao reconhecimento, pois, para o homem *todo desejo é o desejo de um valor*, por isto Kojève nos diz que para a consciência de si

Desejar o desejo do Outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele *reconheça* meu valor como seu valor, quero que ele me *reconheça* como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência de si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de *reconhecimento*.<sup>31</sup>

E é esta busca do desejo em se instituir como *o valor* almejado que institui a sociabilidade e a intersubjetividade, e que constitui o Si da subjetividade mediante esta nota especificamente humana.

Na sua famosa interpretação da *teoria do reconhecimento*, Kojève apenas reconstrói os padrões de formação da subjetividade desde o arcabouço de uma *teoria do reconhecimento* centrada a partir da relação do trabalho sobre coisas que um servo executa em favor de seu senhor.

Se tal relação possui a vantagem de estabelecer as estruturas componentes da subjetividade desde a linguagem, a interação e o trabalho, ela por outro lado, unilateraliza-se na marcante autonomização e centralidade explicativa do *operador dialético trabalho* sobre os demais.

Para Kojève o reconhecimento é na maior parte das vezes unilateral, porque entre dois sujeitos que buscam se fazer reconhecer, o que é reconhecido impõe ao outro refrear seu gozo modificando o mundo em benefício daquele que sendo reconhecido, goza e frui dos produtos laborados pelo que renunciou ao gozo em favor da vida.

Neste modelo interpretativo, o ato de reconhecimento de um dos sujeitos é a afirmação da inessencialidade do outro através de sua coisificação instrumental. O que reconhece renuncia à sua subjetividade, coisificando-se como meio para o reconhecimento de outrem, logo o reconhecimento é assimétrico, pois o senhor é reconhecido não por outro senhor, mas por um escravo.

Esta luta em vista do reconhecimento mediada pelo desejo enquanto

reconhecimento, achamos assaz demonstrativa esta em que Kojève diz “[...] *l’histoire humaine est l’histoire des Désirs désirés*”.

31. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 14 (trad. 14).

ação em função do desejar e do valor a ser atribuído a este mediante esta batalha que tem como centro a *dialética do trabalho* é para Kojève essencialmente uma luta de morte, de submissão de uma consciência de Si perante a outra enquanto realidade conhecida num processo de reconhecimento *assimétrico*.

A natureza assimétrica deste reconhecimento reside no fato de que a humanidade do *desejo* implica que as consciências permaneçam ativas após o embate, logo, esta *pretensa* luta de morte deve ser funcionalizada simbolicamente. O senhor constitui-se como subjetividade pelo medo da morte do *sentimento de si* que experimentou o escravo ao encontrar-se no clímax do embate, mas, ao se autoconstituir como *sujeito* o senhor se relaciona subjetivamente com não-sujeito, escravos. Concluí-se então que o escravo morre enquanto pelo medo se renuncia a se fazer reconhecido, *morre-se para viver*, e esta assimetria consiste no fato de que

Um, sem ter sido a isso *predestinado*, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação do seu desejo de *reconhecimento*. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve *reconhecê-lo* sem ser *reconhecido* por ele. Ora, *reconhecê-lo* assim é *reconhecê-lo* como Senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como Escravo do Senhor.<sup>32</sup>

A estrutura da teoria do reconhecimento na dicção kojéviana se põe inicialmente na perspectiva posta pelo conceito puro de reconhecimento ao partir da consciência de si no íntimo de sua unidade para num segundo momento evidenciar duas consciências de si desiguais que buscam o desejo do outro como o valor que a faz reconhecida, mas, renuncia Kojève a esta dinâmica do *conceito puro de reconhecimento* em favor de uma análise da *teoria do reconhecimento* centrada antropologicamente na categoria do trabalho.

Na interpretação kojéviana da teoria do reconhecimento com base na *Fenomenologia do Espírito* hegeliana essa dinâmica do fazer-se reconhecer assimetricamente a partir da dialética do *Senhor e do Escravo* é a base mesma da historicidade humana.

Para Kojève a *teoria do reconhecimento* tal qual posta por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é a condição central da compreensão e realização da história humana enquanto percurso de constituição do sujeito

32. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 15 (trad. 15).

através do *agir* impulsionador do desejo na dialética do trabalho, o qual, negando a realidade objetiva posta à constitui subjetivamente, esta realidade ao ser elevada à valor e fonte do desejo gera a luta pela apropriação deste valor desejado, refuncionalizando-o e constituindo intersubjetivamente a objetividade.

Por isto, nos afirma peremptoriamente Kojève que “[...] Somente ao ser *reconhecido* por um outro, pelos outros e –no limite– por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano, tanto para Ele mesmo, como para os Outros”.<sup>33</sup>

Kojève opta pela reconstituição do argumento hegeliano à luz não do filósofo, mas do homem historicamente dado que vivencia o processo de reconhecer e ser reconhecido. Ao invés da reconstrução genética do argumento filosófico e deste à sua atualização, no estrito respeito à intenção hegeliana de reciprocidade entre o *espírito e a letra*, a tematização kojéviana busca uma espécie de explicitação das relações de dominação como mecanismo de intervenção na práxis.<sup>34</sup>

Kojève interpreta este movimento não tal como ele aparece ao filósofo, mas como ele se presentifica a cada homem em particular,<sup>35</sup> numa verdadeira *descida dos céus à terra, sem mediações ao pensamento filosófico*, o que o conduz fatalmente a uma interpretação *política*, autonomizando as situações assimétricas do reconhecimento e em demasiada medida relegando a um plano subsidiário as condições do reconhecimento recíproco.<sup>36</sup>

Kojève insiste que a *teoria do reconhecimento* é historicamente situada no primeiro homem que enquanto negatividade absoluta, ao encontrar-se com o outro, na absoluta autonomia do seu si impõe-se e faz-se reconhecer na luta de vida ou morte, negando a premissa da própria teoria do reconhecimento<sup>37</sup> gerando apenas assimetria e reconhecimento unilateral, abstrato.

33. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 16 (trad. 15).

34. Cf. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 17, onde Kojève explicitamente menciona este caráter interventivo que sua abordagem da teoria do reconhecimento possibilita.

35. Kojève (1994/2002) à página 97 (trad. 93), demarca sua análise da PhG como uma grande odisséia do homem concreto, dividindo-a em dois momentos: o primeiro onde, segundo Ele, Hegel põe as condições do homem e a segunda, onde o homem se demonstra como Ser Real porque Ser Social.

36. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 16 e segs (trad. 15 e segs).

37. A leitura de Kojève é operativa, confundindo *filosofia* com *teoria social descritiva*.

Segundo a análise da *Fenomenologia do Espírito* e da teoria do reconhecimento que dela Kojève esmiúça, a assimetria do reconhecimento unilateral engendrará a realidade humana e o que outrora se reconhecia como certeza subjetiva deverá se fazer reconhecer intersubjetivamente. Contudo, Kojève insiste na existencialidade<sup>38</sup> da luta por reconhecimento baseada na dialética do trabalho e em seu aspecto antropológico em detrimento das estruturas lógico-expressivas que subjazem ao próprio discurso enunciativo do reconhecimento, insistindo que “[...] a realidade humana só se cria, só se constitui na luta pelo reconhecimento e no risco de vida que implica. A verdade do homem, ou a revelação de sua realidade, pressupõe, portanto a luta de morte”.<sup>39</sup>

Olvida-se Kojève que o estatuto lógico do movimento interacional na teoria do reconhecimento, sua gramática, é o processo de conhecimento de seu sentido e das estruturas que lhe tornam inteligível e o seu estatuto ontológico é o movimento lógico desta mesma gramática através da explicitação histórica.<sup>40</sup>

Por fixar-se neste lado negativo da teoria do reconhecimento, Kojève apenas compreende como momento fundamental da sua efetivação que os sujeitos devem buscar a supressão dialética do outro, ou seja, negar-lhe a autonomia, subjugando-o, e conservar-lhe a vida e a consciência, tornando-o servo em face de um senhor, um ser que reconhece e um que é reconhecido.

Essa centralidade na luta pelo reconhecimento que subjuga um dos pólos subjetivos que desejam se elevar ao valor do desejo de outrem por meio do trabalho demarca a totalidade da leitura kojéviana acerca da *teoria do reconhecimento*, numa absolutização sem precedentes em outras leituras do reconhecimento desenvolvidas desde o referencial hegeliano.

Esta *existencialidade* e ou *‘humanidade’* alcançada desde a luta por reconhecimento e à submissão que dela decorre erigem-se como a condição *sine qua* da história humana em Kojève, pois, para este, alguém pode até ser reconhecido como pessoa humana sem haver *arriscado a*

38. Veja-se que Kojève insiste na tese da PhG como circunscrita ao âmbito existencial em diversas passagens de sua obra, a título de exemplo citam-se às, 38, 39, 97, entre outras. (trad. pp. 36, 37, 93, etc.).

39. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 19 (trad. 18).

40. É importante não esquecer que o verbo alemão *erkennen*, possui sua raiz no conhecimento, que assumido, compreendido e partilhado promove o reconhecimento. É indissociável do reconhecimento o estatuto lógico e o ontológico.

*vida na luta*, mas sem o embate e o reconhecimento decorrente do risco de perda da vida não se faz capaz a subjetividade de se elevar à verdade do reconhecimento da consciência de Si autônoma. Para Kojève<sup>41</sup> “[...] o homem só é humano na medida em que quer impor-se a outro homem, fazer-se reconhecer por ele”.

O reconhecimento simétrico, onde as subjetividades se fazem capazes de reciprocamente se reconhecerem, é desacreditado por Kojève em face da constatação de que as subjetividades ao levarem às últimas conseqüências o desejo de ser reconhecido [símbolo de sua humanidade], nesta luta de vida ou morte *por puro valor e prestígio* oriunda da dialética do trabalho atingir-se-ia seguramente a morte de uma das subjetividades, negando a possibilidade mesma do se fazer reconhecer, ou a submissão de um dos pólos, o servo, em face do senhor.

A convicção do vencedor na dialética do trabalho sem a presença do outro, transforma-se em certeza subjetiva, desprovida de verdade. Assim, compreende Kojève que é fundamental para o *reconhecimento* que a luta subjuga e destrua-lhe somente a sua autonomia<sup>42</sup> e vida simbólica, e não propriamente sua vida física, promovendo destarte o reconhecimento assimétrico centrado antropogenicamente no mundo do trabalho, descurando-se das tantas outras dimensões do fazer-se reconhecer, *v. g.*, nas instituições, lingüisticamente, afetivamente etc.

Kojève ao buscar na história<sup>43</sup> um marco tipológico da própria efetividade da *teoria do reconhecimento* inverte o plano da teoria do reconhecimento hegeliano presente na *Fenomenologia do Espírito*, a qual vai do conhecer ao reconhecer e que na história explicita os modos de suspensão da cisão da autoconsciência que é ao mesmo tempo sujeito e objeto.

Hegel busca apreender na história os modos de expressão do conceito em seu movimento de devir, não o *conceito* efetivo, mas o conceito em seu processo de tornar-se o que é. Dentro deste contexto de temporalização do conceito, a teoria do reconhecimento em Kojève é subsumida na relação *senhor e escravo* e apenas pela ação do mundo das coisas – o trabalho

41. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 19 (trad. 18).

42. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 21 (trad. 20). Nos diz “*Il ne sert donc rien à l’homme de la lutte de tuer son adversaire. Il doit le supprimer <dialectiquement>. C’est-à-dire qu’il doit lui laisser la vie et la conscience et ne détruire que son autonomie. Il ne doit le supprimer qu’en tant qu’opposé à lui et agissant contre lui. Autrement dit, il doit l’asservir*”.

43. Por exemplo, Kojève (1994, 266) nos diz que “*L’histoire est l’histoire de l’Esclave travailleur*”.

e seu produto, os quais são idênticos para o escravo -, permite-se que o subjugado se forme e eduque, atingindo sua autonomia subrepticamente.

Para Kojève a teoria do reconhecimento coloca-se a '*gauche*', pois

O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela servidão, depois de haver superado a angústia da morte pelo trabalho efetuado a serviço de outrem (que, para ele, encarna essa angústia). O trabalho libertador é pois necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo-poderoso, detentor de todo o poder real.<sup>44</sup>

Assim, exige Kojève em sua leitura hegeliana do reconhecimento *espera* que o escravo através da experiência da *angústia* primordial e mortal se forme pelo trabalho e revolucione o mundo em sua totalidade, não devendo satisfazer-se com o comodismo e o reformismo perante seus senhores, *humano e divino*, mas afrontando-os, poderá o escravo criar *um novo mundo* onde ele retomará a luta pelo reconhecimento que ele renunciou por medo da morte, em novas bases.<sup>45</sup>

Vê-se que Kojève parte da *teoria do reconhecimento* e até utiliza sua estrutura, porém, sem mais autonomiza-a em uma das fases, *a relação senhor e escravo*, e desta sua autonomização interpreta a história em sua integralidade como uma história de escravos que devem pelo trabalho vencer a subjugação resultante do *reconhecimento assimétrico* numa clara falseação da história e da própria *teoria do reconhecimento*.

A *teoria do reconhecimento* tal como exposta por Kojève, expõe o agir sem se comprometer com o núcleo duro teórico que constitui a atividade interacional e a torna possuidora de sentido e racionalidade. Não se é indagado por Kojève em momento algum acerca da atividade do *eu teórico* como parte constituinte da estrutura lógica, transcendental e teleológica subjacente à interação e que na presente interpretação é colocada em segundo plano.

Esse reducionismo Kojeviano bloqueia o acesso a uma compreensão ampla das estruturas de formação da subjetividade e da intersubjetividade que estão em jogo na *Fenomenologia do Espírito*, focando-se especificamente no aspecto negativo do trabalho.

Outra crítica que se deve apontar à Kojève é que ele ao autonomizar

44. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 32 (trad. 29).

45. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, 1994, 33-34 (trad. 30-31).

a relação de trabalho como *motu proprio* explicativo exclusivo da *teoria do reconhecimento* cometeu o grave equívoco da hipostasiar dita relação, pois sua leitura faz-se sobre a abstração da relação senhor *x* escravo na dialética do trabalho, sem levar em conta que tal relação não é compreensível fora das demais esferas dialéticas do *eu prático*, quais sejam: a *família* com seus microssistemas de valores e símbolos e o *Estado* com seu papel de mediação absoluta sobre todas as esferas de constituição do si humano.

Neste viés interpretativo de Kojève ocorre uma naturalização da base filosófica hegeliana, através do predomínio do *dado* sobre o *conceito*, da história sobre a *idéia de liberdade*, do sujeito historicamente situado sobre os *padrões de (inter)subjetividade*, numa clara inversão epistemológica na qual o *nós* da interação é bloqueado pelo *eu* do senhor que subordina e submete o servo.

Ocorre que se Hegel pretende com sua teoria do reconhecimento descrever a lógica subjacente que permita a compreensão e o estabelecimento dos nexos cognitivos e interacionais entre sujeitos e desta lógica elevar-nos à apreensão racional de sua explicitação histórica, em Kojève, ao contrário, vemos a *teoria do reconhecimento* estabelecer um mecanismo regulatório de intervenção nos papéis sociais e uma atividade de explicitação filosófico-política.

#### 4. Síntese do status questionis

Conforme demonstrado as perspectivas de recepção da teoria do reconhecimento hegeliana em Habermas e Kojève priorizam o potencial de diagnose aliado a possibilidade de constituição de uma filosofia prática interventiva no real, entretanto, conferem um papel redutor e negativo à *WL* em face de um suposto *aprisionamento* da diagnose no modelo lógico-metafísico.

Contudo, se tais leituras tem uma grande contribuição, tanto ao próprio autoesclarecimento da filosofia em geral e da filosofia hegeliana, em particular, Habermas por exemplo, como demonstrou-se reduz o conceito de espírito ao de *gramática*,<sup>46</sup> hipostasiando o papel da razão e sua capacidade autoprodutiva em favor de uma normatividade ossificada pelo uso reiterado das práticas sociais, com o intuito precípua de constituição de uma *teoria do reconhecimento* em bases comunicacionais, tal

46. Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>* (trad. 16).

qual Hegel fosse uma apenas uma espécie de profeta que veio anunciar a ação comunicativa como o meio no qual se desenvolvem os processos de formação da intersubjetividade como posteriormente Habermas pensa os haver suficientemente desenvuelto.<sup>47</sup>

O intento de Habermas de apropriação da *teoria do reconhecimento* de Hegel se dá com o propósito de seu intento de estabelecer *as normas fundamentais* de uma teoria crítica da sociedade.<sup>48</sup>

A jusante de Habermas o projeto kojéviano de uma *teoria do reconhecimento* é a audácia da construção de uma proposta omnicomprensiva da realidade social desde a perspectiva antropológica e marxiana da luta de classes revigorada no seio do projeto da *Fenomenologia do Espírito*, centralizado na análise da relação *senhor x escravo*.

Não é de estranhar que, como Habermas, Kojève negligencie em sua explicitação da *teoria do reconhecimento* o pressuposto metafísico que anima sua concepção de relação entre sujeitos<sup>49</sup> e em momento algum desenvolva as passagens da *Fenomenologia do Espírito* que tratam da estrutura lógica através da qual se desenvolvem as figurações da autoconsciência em suas relações intersubjetivas expostas na *Fenomenologia do Espírito* e mesmo na dinâmica *senhor x escravo*.

Contudo, tal premissa revela a incompreensão de Kojève e da sua leitura da teoria do reconhecimento ao fixar-se apenas no primeiro momento do movimento do reconhecimento, hipostasiando o movimento das autoconsciências na relação do Senhor e do Escravo,<sup>50</sup> obstacularizando o intento da *teoria do reconhecimento* de Hegel numa apenas de suas esferas de desenvolvimento.

Vemos de um modo geral que as leituras que tematizam a *teoria do reconhecimento* desde o instrumental hegeliano tendo por foco a explicitação e constituição de uma *filosofia prática*, de um modo geral, se apropriam do arcabouço teórico hegeliano já imbuídas do prejuízo prévio

47. Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>*, 23.

48. Veja-se Habermas/Luhmann, *Theoria der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, 1973, 193.

49. Kojève premeditadamente não desenvolve em suas análises os §§166-177 da *Fenomenologia do Espírito*, pois tal desenvolvimento solaparia sua tese exposta nos cursos de Paris, demonstrando a unilateralidade de sua análise, centrada na existência e no estofo de influências marxistas, como facilmente se nota no primeiro artigo do livro *Introdução à Leitura de Hegel*, o qual se abre com uma citação de Marx.

50. Cf. FD §57.

de que o *pressuposto lógico subjacente à constituição da subjetividade e ou da intersubjetividade em Hegel deve ser posto como descartado, pois contraproducente.*

## Conclusão

É um assentimento geral entre os filósofos que retomam a teoria do reconhecimento hegeliana aqui analisados o fato de que o *Sistema* hegeliano perdeu sua força de convicção argumentativa e compreensibilidade conceitual e as leituras de um modo geral, assumem *momentos* do sistema independentemente do arcabouço sistemático, o que ocasiona uma grande dificuldade no entendimento destes conteúdos objetivos incorporados, tanto em desfavor de Hegel, como das citadas apropriações teóricas.

Demonstrou-se que as tentativas de re-atualização da *teoria do reconhecimento* como as tentativas de constituição de padrões de subjetividade/ intersubjetividade independentes de suas estruturas metafísicas subjacente não compreendem que os resultados da reflexão são tributários das estruturas reflexivas.

Tais intento interpretativos ao separar o *espírito da letra* e cindir no interior do discurso filosófico as condições e a medida de sua inteligibilidade situando todo o acesso ao pensamento filosófico na exterioridade de sua *estrutura argumentativa* pelo bloqueio na mediação entre o *discurso* e o *sentido* constituem-se em verdadeira traição do sentido à linguagem do projeto hegeliano do *reconhecimento*.

Em suma, as *novas teorias do reconhecimento* elevam o *espírito* da filosofia hegeliana em detrimento de sua *letra*, priorizando unilateralmente a dimensão prática em desfavor da dimensão teórica, priorizando as condições descritivas e funcionais do *reconhecer* e do *ser reconhecido* sem uma análise sobre as condições lógicas instituidores da linguagem, do discurso e das relações lógicas subjacente ao ato mesmo do reconhecer e da explicitação de seu sentido.

## LA HERENCIA HEGELIANA EN EL PENSAMIENTO DE J. RAWLS

MIGUEL ÁNGEL ROSSI

El presente escrito pone énfasis en la visión de Rawls en lo que atañe a considerar a Hegel como uno de los representantes más relevantes de lo que el profesor de Harvard denominó *liberalismos de la libertad*. En sus propios términos:

Interpreto a Hegel como un liberal de mente reformista, moderadamente progresista, y considero su liberalismo como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del liberalismo de la libertad. Otros ejemplares semejantes son Kant y, menos evidentemente, J. S. Mill. (Mi teoría de la justicia también se inscribe en el liberalismo de la libertad y es mucho lo que toma de ellos).<sup>1</sup>

Queda claro, y esto no es algo menor, que Rawls ubica a Hegel al interior de su propia tradición. En tal sentido, no deja de ser interesante que, si bien Rawls nunca se dedicó a dicho filósofo, declare en sus *Lecciones de filosofía moral*,<sup>2</sup> texto específico que trabajaremos, cuánto le debe a Hegel. Así, Rawls embiste contra toda una interpretación hegemónica, mayoritariamente de tradición liberal anglosajona, que ve al filósofo alemán

1. Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 405.

2. Estas conferencias son las últimas que Rawls dictó en Harvard en 1991. La editora Barbara Herman tomó la decisión juiciosa, afirman Ege e Igersheim, de publicar estas conferencias compilándolas a partir de las notas de Rawls.

en las antípodas del liberalismo, incluso como un mero legitimador del Estado prusiano.<sup>3</sup>

Un lector no atento, o tal vez inscripto en una determinada corriente ideológica, podría argumentar que el término “liberalismo de la libertad” es realmente una tautología o una proposición analítica en términos kantianos, pues en la propia definición de liberalismo está contenida la idea de libertad. Sin embargo, creemos que en Rawls el término libertad es un plus, un agregado que hace a un tipo específico de liberalismo, dando a entender que existiría otro tipo de liberalismo que no podrían interpretarse como un liberalismo de la libertad. Tal afirmación cobra mucho sentido si tomamos en consideración que dicho liberalismo de la libertad no puede comprenderse desde el mero terreno de la libertad negativa, pues si bien esta sigue siendo central para el autor de la *teoría de la justicia*, lo cierto es que la libertad positiva es fundamental a la hora de legitimar un liberalismo de la libertad, cuestión que Rawls encuentra especialmente en el pensamiento de Hegel, en tanto para ambos pensadores el derecho y las instituciones serán fundamentales a la hora de materializar estas libertades positivas. Rawls está convencido de que se debe pasar de los derechos abstractos<sup>4</sup> a los derechos concretos, acordando con Hegel en que el derecho es la objetivación de la idea de libertad realizada en el ámbito de las instituciones. En este aspecto, la deuda de Rawls con Hegel es innegable, pues sin abandonar a Kant, Rawls ve en Hegel una superación de la posición kantiana, especialmente porque Kant queda preso de pensar el derecho solo en términos coercitivos y asegurando la libertad negativa.<sup>5</sup>

3. Al respecto, Rawls observa que en los últimos cincuenta años se ha generalizado la opinión de percibir a Hegel como un defensor del Estado constitucional moderno y un liberal moderado. Rawls, *op. cit.*, p. 431.

4. Es muy interesante la acotación de Schwarzenbach quien asimila la posición original rawlsiana al derecho abstracto en Hegel: “En la posición original, Rawls no nos está dando una explicación del yo o sujeto en absoluto, sino que (como es el derecho abstracto en Hegel) nos está presentando las condiciones mínimas para la personalidad política moderna o la ciudadanía” (traducción nuestra).

5. “El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón

Enfaticemos los aspectos por los que Rawls sitúa a Hegel como un liberal de la libertad, sin ocuparnos –en esta ocasión– por las características, que incluso el propio Rawls puntualiza, en los que Hegel incurriría en contraposición con los postulados del liberalismo de la libertad. No obstante, el punto más claro y contundente de pensar a Hegel como un liberal de la libertad en sentido fuerte, estaría dado por la propia noción de derecho hegeliano, pues el objetivo bien claro en su *Filosofía del derecho*, es siempre actualizar la idea de libertad, y que esta tenga existencia real a través del marco institucional.

Un primer aspecto a destacar, está dado por el rechazo de Rawls en lo que respecta a pensar una visión trascendental de la libertad a la manera kantiana, pues al igual que Hegel, el filósofo norteamericano sostiene fuertemente que el concepto de libertad solo puede realizarse, objetivarse, en términos hegelianos, en un mundo histórico concreto, y especialmente a través de las instituciones políticas y sociales. Nada más ilustrativa que esta cita para justificar lo antedicho: “Hegel rechaza la concepción kantiana de la libertad trascendental, y con ello el mundo en que Kant entiende tanto la ética como el papel de la filosofía moral”.<sup>6</sup>

Rawls, siguiendo los pasos de Hegel, es consciente del problema que supone pensar un orden trascendental, orden que haga abstracción de la vida emotiva de los seres humanos, de sus inclinaciones. Además, ambos asumirían un concepto más amplio de razón que su concepto kantiano,<sup>7</sup> en

---

pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de “felicidad”). Kant, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 26.

6. Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 405.

7. No perdamos de vista que la noción de razón en Kant constituye una categoría polisémica. En *Crítica de la razón pura*, Kant distingue la noción de razón, y la define como la facultad de lo incondicionado, de la noción de entendimiento, como la facultad de lo condicionado. Así, mientras el entendimiento está situado en el terreno de la experiencia, en sentido kantiano, posibilita que podamos pensar. Mientras que la razón posibilita el terreno de las ideas regulativas, que se pueden pensar, pero no conocer (Dios, alma, mundo). En otros textos de Kant, como *¿Qué es la Ilustración?* El filósofo distingue dos usos de la razón: uno público y otro privado. Por último, en la crítica de la *Razón práctica*, Kant hace mención a la razón ligada a la autodeterminación de la voluntad. Para Hegel el entendimiento kantiano ha fijado el terreno de la escisión y solo puede producir abstracciones. En última instancia, Hegel le critica a Kant la imposibilidad de haber concebido una razón dialéctica, y que le haya robado a la filosofía su objeto máspreciado: el

la que muchas veces aquella es reducida a mero formalismo o, en palabras de Hegel, a mero entendimiento.

En sus *Lecciones de filosofía moral* Rawls intenta realizar un abordaje político del pensamiento de Hegel renunciando a dar cuenta del fuerte entramado hegeliano en lo que atañe al anudamiento entre lo metafísico y político. Sin duda alguna esta es una diferencia sustancial que separaría a Hegel del autor de la *teoría de la justicia*. Sin embargo, nosotros entendemos como muy válido el logrado esfuerzo de Rawls en presentarnos las implicancias políticas del pensamiento hegeliano en pos de ubicarlo al interior de una tradición de la que él forma parte sin recurrir a supuestos metafísicos, si bien Rawls no los desvaloriza. Desde esta misma perspectiva es más que interesante la posición de Schwarzenbach quien también pone el acento en la separación entre metafísica y política en su hermenéutica de Hegel. Por ende, la prestigiosa comentarista sostiene enfáticamente, y es justamente lo que pretende demostrar en su artículo, que una teoría de la justicia, como la de Rawls, retiene gran parte de la estructura fundamental de la teoría política de Hegel.<sup>8</sup> En tal sentido, Schwarzenbach propone identificar tres áreas en las que la posición de Rawls puede considerarse típicamente hegeliana. A saber: el rol de la filosofía política, la concepción de la persona política y finalmente la concepción de la comunidad humana y el Estado.

En lo que atañe a nuestra postura, creemos que es innegable que es dable observar momentos liberales en el pensamiento de Hegel. Uno de ellos estaría vinculado a la manera en que Hegel da cuenta del patrimonio universal basado en la competencia,<sup>9</sup> pero creemos que los aspectos

---

conocimiento de lo absoluto. Además, que la razón hegeliana asume la agudeza de la ilustración y el sentimiento del romanticismo.

8. Cfr. "My thesis shall be, in broadest outlines, that *A Theory of Justice* retains much of the fundamental structure of Hegel's political theory while detaching this structure from its background metaphysics of absolute idealism". Schwarzenbach, Sibyl. "Rawls, Hegel, and Communitarianism", *Political Theory*, Vol. 19, N° 4, 1991, p. 541,

9. Cfr. "Pero la posibilidad de participación en el patrimonio general, el patrimonio particular, está condicionada, en parte, por un fundamento propio e inmediato (capital), y en parte, por la habilidad, la que a su vez se halla condicionada por aquel, aunque también por las circunstancias contingentes, cuya multiplicidad es provocada mediante la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales, ya por sí desiguales, naturalmente, una diversidad que en esta esfera de la particularidad se muestra en toda direcciones y en todos los estadios, y unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria las desigualdades de los patrimonios y de las aptitudes

liberales de Hegel son una parte que integra junto con otros aspectos, tal vez mayoritarios, no liberales de su cosmovisión.

Por otro lado, también es importante destacar que Rawls no invalida posiciones metafísicas o teológicas a la manera del positivismo en sus diferentes versiones, como si aquellas estuvieran condenadas al reino del sin sentido. Lo que sí desecha con claridad es que ellas no deben formar parte de la razón pública o política. De ahí la relevancia de un Estado secular.<sup>10</sup> Asimismo, al enfatizar en la idea del liberalismo de la libertad, Rawls también quiere contrarrestar una fuerte tendencia de pensar el liberalismo solo en clave económica, olvidándose de la importancia de dicha tradición en el plano político y de los derechos del ciudadano, al tiempo que, al enfatizar el aspecto político de la tradición liberal, Rawls está afirmado simultáneamente que no todo es político. Y, sugerentemente esta idea de lo político, pero no todo político, Rawls la encuentra en Hegel. De ahí la relevancia que le otorga Rawls a Hegel en poner el acento en el nexo entre la sociedad civil y el Estado, nexo que lleva consecuentemente a la distinción entre lo racional y lo razonable. Distinción mentada especialmente a partir del Rawls del *liberalismo político*, en vista de una sociedad pluralista, es claro que para Rawls los principios de justicia que representan lo razonable, como momento universal para decirlo en términos hegelianos, debe limitarse a la esfera política. En tal sentido, Ege y Igersheim sostienen:

To confine principles of justice –the reasonable–, to the political sphere means leaving the choice of moral principles in the care of particular individuals, in the terms of Rawls in the care of the rational. In other words, the Hegelian necessity of the mediation by others “and the Rawlsian criticism of a comprehensive liberalism, which excludes the

de los individuos”. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004, par. 200.

10. Tengamos presente que es el propio Hegel en que categóricamente insiste en la separación entre Estado e Iglesia: “Por tanto, la separación de la Iglesia está lejos de haber sido una desgracia para el Estado, puesto que este solo ha podido a través de ella llegar a ser lo que es, la racionalidad y la eticidad consciente. A la vez es lo más venturoso que pudo acontecerle a la Iglesia para sí misma y al pensamiento para alcanzar su libertad y racionalidad”. Hegel, *op. cit.*, par. 270.

rational, are close".<sup>11</sup>

Es relevante tener en cuenta que esta distinción entre lo razonable y lo racional no está pensado para cualquier tipo de sociedad, sino que se aplica a la estructura básica de la democracia constitucional moderna. Por lo racional Rawls interpreta las diferentes concepciones del bien y por lo tanto quedan sujetas a la elección individual. Tanto lo racional como lo razonable están presentes en los ciudadanos, pero en cierto sentido lo razonable juega como una suerte de límite para lo racional. Al respecto, nos animaríamos a sostener que se trata de una intersección, por eso justamente, no implicaría un liberalismo integral. De esta forma, lo racional (diferentes racionalidades) se inscribiría en el terreno de la sociedad civil (donde residen las doctrinas comprensivas) y lo razonable en el Estado (que se sitúa en el espacio de la razón pública).

Un segundo aspecto, está dado por la explícita intención de Rawls de explicar:

Lo que Hegel pensaba al decir "la voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre" (...) Y ¿qué quiere decir Hegel cuando dice que esa voluntad libre se incorpora y se pone de manifiesto en las instituciones políticas y sociales del Estado moderno?<sup>12</sup>

Justamente para dar cuenta del sentido de la cita precedente, Rawls pondrá el acento en la noción de reconciliación. Pero antes de profundizar en dicha categoría, no queremos pasar por alto la importancia que tienen para Hegel y Rawls pensar la voluntad desde el primado de la decisión. Es este sentido la deuda de Hegel con Rousseau y Kant son significativas, pues ha sido el filósofo ginebrino quien ha podido articular tanto la tradición que pone el acento en la razón como aquella que lo pone en la voluntad. De ahí que la razón sin voluntad caería en la pura deliberación y la voluntad sin razón estaría ciega o presa del mero capricho.

En lo que atañe al filósofo de Königsberg, también influenciado por el concepto de voluntad general de Rousseau,<sup>13</sup> Hegel valora inmensamente

11. Ege, Ragip y Igersheim, Herrade. "Rawls with Hegel: the concept of 'Liberalism of freedom'", *The European Journal of History of Economic Thought*. Vol. 15, N° 1, 2008, p. 12.

12. Rawls, *op. cit.*, p. 405.

13. Si bien tal noción es central para Kant, no podemos perder de vista que, a

la noción de autonomía de la voluntad, cómo el ser humano puede autolegislarse sin impedimento alguno. Desde esta óptica es pertinente el comentario de Krumpel: “El mérito de Kant consiste en haber orientado el aspecto normativo, valorizador de la moral, en haber resultado su tarea organizadora y reguladora, en visualizar la libertad de la voluntad como condición inalienable para la exigencia moral: Tú puedes, luego tú debes”,<sup>14</sup> pero simultáneamente Hegel le critica a Kant, y Rawls comparte dicha crítica, el puritanismo de una voluntad que termina desprovista de todo posible contenido.

Por otro lado, la referencia de la cita rawlsiana al Estado moderno, poniendo el acento en el significante moderno, muestra cómo Hegel, y especialmente a partir del gran acontecimiento de la Revolución Francesa, estaba convencido de que era la época en la que podían tener lugar tanto el ideal clásico de comunidad política como la irrupción y consolidación de los derechos individuales. De este modo, Hegel pensaba que un auténtico Estado era aquel que cuenta con una sociedad civil desarrollada, siendo la sociedad civil el ámbito por excelencia para la cristalización de las diferencias. En otros términos, tengamos presente que la gran preocupación política hegeliana, el gran problema hegeliano fuese cómo reconciliar el principio por el cual formamos parte de una comunidad con los derechos individuales, lo universal con lo particular.<sup>15</sup>

diferencia del filósofo ginebrino, quien concebía una democracia deliberativa, en el caso de Kant a voluntad general está mentada como una idea fundamental, pero que no puede encontrarse ni histórica ni empíricamente, pues en esa clave la voluntad general siempre estaría partida. Por esa razón el modelo político kantiano se concentra en el orden de la representación apostando por un modelo republicano en el que la monarquía constitucional sería la mejor forma de gobierno. No obstante, esta idea de voluntad general será relevante a la hora de producir una ficción política de importancia. A saber: que el legislador crea las leyes como si estas emanaran de la voluntad general. Así se entendería la importancia que le otorga Kant al papel de la opinión pública de los sectores ilustrados, bajo el supuesto de que los buenos legisladores serían sensibles a dichas opiniones.

14. Krumpel, Heinz. “La crítica de Hegel al Imperativo Categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad”, *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, N° 1, 2010, p. 44. Al respecto, tengamos presente la clásica diferenciación entre las leyes de la naturaleza, como reino del ser, y las leyes morales como el reino del deber ser.

15. Al respecto, tengamos en cuenta que uno de los principios fundamentales de la Revolución Francesa fuera el de la fraternidad, principio que poco a poco se reemplazó por el principio de autonomía, tal como puede observarse en la formulación kantiana del Estado de derecho en su texto *Teoría y Praxis*. Por

Al tratar Hegel de ahondar en el por qué la voluntad se pone de manifiesto en las instituciones, especialmente en el Estado, como ya explicitamos, Rawls se adentra en la figura hegeliana de la reconciliación, entendiendo por tal categoría, la denuncia hegeliana a toda conciencia devenida en conciencia desgraciada, en tanto dicha conciencia solo cree en la libertad interior sin haber conquistado el ámbito real de la existencia.

Al asumir una filosofía de la reconciliación y, en una actitud apolo-gética, Rawls remata contra posibles interlocutores que ven en su cosmo-visión, y en la del propio Hegel, una legitimación del *statu quo*, como si en una suerte de impronta conductista, propia, en gran parte, de Estados Unidos, lo único dable de esperar sería la adaptación de los individuos al sistema, olvidando que el primer requisito de las instituciones es la justicia, al punto que las instituciones no justas merecen ser abolidas.

Reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso su contenido aparecerá justificado ante el pensamiento libre.<sup>16</sup>

Haciéndose cargo –Rawls– de una larga tradición republicana, aparece fuertemente en esta cita el vínculo entre vida, derecho e instituciones. Una forma de vida que comulgando con el postulado hegeliano, propio por otra parte del idealismo alemán, reclama la realización de la condición humana focalizada en el concepto de persona.<sup>17</sup>

En lo que atañe a la categoría de reconciliación en Hegel, creemos muy sugerente el artículo de Michael Hardimon que lleva específicamente

su parte, Rawls considera que el principio de diferencia “parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados”, *op. cit.*, p. 107. Véase también Lizárraga, Fernando. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

16. Rawls, *op. cit.*, p. 406.

17. Al respecto, recordemos que la categoría de persona, diferenciada de la de individuo, constituye una noción clave ya presente con fuerza en el joven Rawls, perspectiva de la cual nunca se desprendió.

por título “The projet of Reconciliation : Hegel'Social Philosophy”.<sup>18</sup> En tal sentido, nos interesa explicitar algunas observaciones puestas de manifiesto por dicho destacado comentarista.

Hardimon hace hincapié en la diferenciación del término reconciliación (*Reconciliation*) en inglés con respecto al alemán (*Versöhnung*). El término en inglés diferiría del alemán en varios aspectos. Incluso, asumiendo el uso común en inglés, reconciliación podría significar sumisión o resignación. Pero *Versöhnung*, sostiene Hardimon, implica algo como la aceptación completa y sincera con el mundo social, en tanto el mundo social debe ser digno de aceptación. No se trataría para Hegel de legitimar el orden del *statu quo*, de ahí que para Hegel la reconciliación solo puede darse al interior de las instituciones modernas, porque solo en ellas, y especialmente manteniendo la triada: familia, sociedad civil y Estado, puede reconciliarse, como ya anticipamos, lo particular con lo universal, los intereses individuales junto con los intereses colectivos. Asimismo, Hardimon también aclara que la reconciliación no supone la inexistencia de conflictos fundamentales, entre los que pueden darse entre los intereses individuales, las demandas familiares, las de la sociedad civil y el Estado, observación hecha también por Rawls, pero Hegel está convencido, sostiene Rawls, de la racionalidad de dicha triada como generadora y administradora de un buen orden en el que pueden alojarse dichas conflictividades.

Rawls hace explícita una serie de recomendaciones en su hermenéutica hegeliana. En primer lugar, le asigna un objetivo a la filosofía poniendo de manifiesto que ella no es meramente un ejercicio académico: “[La filosofía] nos dice algo sobre nosotros mismos; nos muestra nuestra libertad de la voluntad: que la tenemos a través de las instituciones, y de ningún otro modo. Entender esto hace que la forma de vida sea real”.<sup>19</sup>

Rawls, siguiendo a Hegel, puntualiza que para que se concrete dicho postulado es necesario el plano de la autoconciencia. Por ello, los ciudadanos deben ser conscientes de esta libertad en donde las instituciones no son meros medios de los que se sirven los individuos. Nada mejor que esta cita hegeliana para otorgarle toda la razón a Rawls, aunque no sin cierto reparo significativo en tanto el profesor de Harvard no acordaría con ninguna interpretación organicista del Estado, aunque sí avalaría fuertemente con Hegel que el Estado no es una abstracción con respecto a

18. Hardimon, Michael. “The Project of Reconciliation: Hegel’s Social Philosophy”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 21, N° 2, 1992, pp. 165-195.

19. Hardimon, *op. cit.*, p. 407.

los ciudadanos. De hecho, Rawls puntualiza que somos ciudadanos, y no solo burgueses, justamente por el Estado. Sin duda, puntuación nodal en lo que atañe al liberalismo de la libertad. Pero vayamos a la cita hegeliana:

El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin y medio.<sup>20</sup>

Rawls acordaría con Hegel en deconstruir una perspectiva utilitarista o contractualista –a la manera de Hobbes e incluso Locke–, de que el Estado, como institución, deba servir a los intereses individuales, tal como si los individuos fuesen un *a priori* de esas instituciones y no estuviésemos socializados por ellas, comenzando por la familia. Nada mejor que esta cita de Rawls que resume a la perfección la visión hegeliana del Estado:

Estos son los principales elementos del Estado hegeliano, empezando por el derecho constitucional. El Estado no se basa en el contrato, a diferencia de las transacciones comerciales de la sociedad civil. No se formó mediante un contrato original, ni ha de ser juzgado por el grado en que responda a un imaginario contrato original con los ciudadanos. El Estado no es una institución que hay de satisfacer las necesidades y los deseos ya dados con anterioridad de supuestos individuos atómicos, esto es, de individuos considerados al margen del lugar que ocupan en un sistema de instituciones básicas. Lo que nos convierte en personas plenamente desarrolladas es el que seamos ciudadanos de un Estado racional: “La determinación racional del hombre es vivir en un Estado racional” (§75A) “Los Estados hacen de uno un *citoyen* y no meramente un *Burger*”.<sup>21</sup>

20. Hegel, *op. cit.*, p. 101.

21. Rawls, *op. cit.*, p. 432. En su tesis de licenciatura Rawls sostenía: “En lo relativo a la teoría política, la concepción que defendemos sugiere que cualquier teoría contractual de la sociedad es falsa. Y que, en consecuencia, es preciso rechazar teorías contractuales como las de Hobbes y Locke. La persona no aporta nada a la sociedad por la simple razón de que nada es antes de estar en comunidad. Cuando la persona está en sociedad puede aportar algo, pero no trae nada”. Rawls, John. *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe*. Barcelona: Paidós,

En segundo lugar, y retomando la cuestión de la trascendencia kantiana, Rawls muestra cómo Hegel ataca el supuesto kantiano por el cual esta presunta libertad trascendental hace que todas las personas tengan igual oportunidad de alcanzar el ideal de persona (una buena voluntad), *independientemente de lo que su forma particular le haya deparado en el mundo*. Luego Rawls, extrayendo consecuencias de la crítica de Hegel a Kant, afirma:

Podríamos decir que Kant piensa que Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que todos tenemos por igual el poder (o la capacidad) de labrarnos la salvación. Hegel negaría que la libertad humana pueda ser plenamente actualizada al margen del marco social adecuado, solo dentro de un mundo social racional (razonable), un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena.<sup>22</sup>

De esta cita nos gustaría inferir el sentido profundamente antimeritocrático que caracterizan los pensamientos de Hegel y Rawls. Pues no se trata de pensar los talentos de un individuo haciendo abstracción de la multiplicidad de recursos, como es por caso, una buena educación de la que muchos en la actualidad están excluidos. Esta es la razón de que no pocas veces Rawls hable de una deuda de los individuos con la comunidad. Así, un mundo social racional sería aquel que contribuya al despliegue de las potencialidades de cada uno de los sujetos, empezando por el derecho a la salud y a la buena educación como expresiones concretas de las libertades básicas y los bienes primarios.

En tercer lugar, Rawls expresa el giro que va de la ética individual kantiana a la eticidad hegeliana. Se debe tener presente que para Hegel la moral kantiana se sitúa en la conciencia individual y sostiene que es la acción autorreflexiva del individuo en tanto individuo. Si bien dicha dimensión es fundamental, Hegel considera que la moralidad debe superarse, aunque conservándose dialécticamente en el plano de la eticidad. Asimismo, Rawls acentúa que en este entramado ético hegeliano se destacan tres mediaciones éticas: la familia, la sociedad civil y el Estado, dimensiones fundamentales a la hora de generar hábitos, conductas, incluso podríamos decir, más allá de Rawls, subjetividades. En otros términos, que no existe posibilidad de

2010, p. 144.

22. Rawls, *op. cit.*, p. 407.

constituírnos como sujetos sin la dimensión del otro constituyente, sin que alguien nos nombre, tal vez, como la primera marca primaria de advenir a la existencia en el seno familiar.

En cuarto lugar, y aquí Rawls lleva agua para su molino, aduce que la eticidad hegeliana solo puede concretarse cumpliendo dos requisitos: por un lado, por el primado de las instituciones sociales razonables; por otro, por la reflexión, el juicio y la conducta razonable y racional de los individuos. Este es un aspecto importante, pues da la impresión de que Rawls sería escéptico en lo que respecta a la formulación kantiana acerca de la posibilidad de constituir una república cuyos habitantes sean demonios.<sup>23</sup>

Por último, si tomamos la crítica de Hegel a la ética kantiana en la hermenéutica rawlsiana, esta se focaliza en evidenciar el formalismo vacío de la moral kantiana. Así, en su interpretación de Hegel, Rawls explicita dos cuestiones: por un lado, que la ética kantiana es limitada, en tanto no considera los rasgos que asumimos en cuanto miembros de la comunidad en particular, y por otro, que es alienante, término que emplea el propio Rawls, porque excluye deseos y aspiraciones de la vida cotidiana. Al respecto, no olvidemos la importancia que le asigna Hegel a la voluntad subjetiva.<sup>24</sup>

Por otro lado, Rawls es consciente de que la pluralidad no puede existir desde el imperativo categórico kantiano, de ahí que crea necesario, sobre todo en el ámbito de la sociedad civil, la existencia de imperativos hipotéticos. Tal distinción le permite a Rawls recrear el espíritu hegeliano. Así, lo razonable del Estado permite lo racional en la sociedad civil. Por ende, un Estado razonable puede, más aún, debe, permitir y regular doctrinas y visiones razonablemente aceptadas por todos en el terreno de la sociedad civil, siendo aquella el ámbito privilegiado de las diferentes subjetividades.

23. De todas formas, y en favor de Kant, no perdamos de vista el supuesto kantiano de que, por una legalidad transformada en hábito, los hombres terminarían internalizando la misma al punto de estar próximos a ser sujetos morales. Rawls adhiere a esta idea, aunque, al mismo tiempo, sostiene que los principios de justicia no se aplican a las decisiones personales, sino a la estructura básica, es decir, a las principales instituciones de una sociedad bien ordenada. Para una actualizada discusión sobre este punto, véase: Lizárraga, Fernando. "Rawls, la estructura básica y el comunismo", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 44, 2011.

24. "Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho". Hegel, *op. cit.*, p. 97.

Regresando al fragmento “la voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre”, Rawls interpreta que la voluntad quiere para sí misma la libertad cuando quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno puede ser libre. En consecuencia, Rawls sostiene que cuando la voluntad quiere los fines de esas instituciones convierte esos fines en propios. Al respecto, consideramos muy acertada la interpretación rawlsiana de Hegel, en tanto es claro que para el filósofo alemán no existiría una contraposición entre intereses individuales e instituciones, ya que para el filósofo alemán el Estado es la dimensión ética por excelencia. Claro que Hegel está pensando en su propio sistema ético-político, y denunciando cierta visión contractualista que hace del Estado un mero instrumento de los intereses particulares, sobresaliendo, entre ellos, la propiedad privada. No obstante, incurriríamos en un grave error si pensásemos que Hegel le resta importancia a la propiedad privada, olvidando que para el filósofo aquella es el primer momento en donde la libertad se objetiviza, cobra existencia concreta. Vale decir, lejos de pensarse en términos empíricos, instrumentales y utilitaristas, la propiedad privada está fuertemente ligada a la existencia de la libertad en cuanto condición humana. Esta es la razón de que Rawls afirme en su lectura de Hegel que:

La propiedad privada, pues, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de nuestra dignidad y del derecho. En esto Hegel sigue a Kant, para quien era verdad lo siguiente: que la ley moral es una ley de la libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es el fundamento de nuestra dignidad y nos hace miembro de un dominio de los fines.<sup>25</sup>

En primer lugar, Rawls destaca que “las personas, en cuanto tienen una voluntad libre debe resolver su indeterminación y entrar en la esfera exterior a fin de existir como idea”.<sup>26</sup> En tal sentido, y fiel a Hegel, se concentra en la diferencia entre las cosas exteriores, que no tienen personalidad y consecuentemente no tienen derecho. Así, Hegel, destaca Rawls, puntualiza que, por el derecho abstracto, “las personas tienen el derecho de poner su voluntad en todo lo que está en la esfera exterior y hacerlo suyo”.<sup>27</sup> Rawls pone énfasis que este derecho de todas las personas en

25. Rawls, *op. cit.*, p. 417.

26. Rawls, *op. cit.*, p. 418.

27. *Ibid.*

tanto libres es independiente de los deseos y necesidades de las personas. Luego Rawls hará hincapié, como tercer rasgo, en que “las personas son individuos, su propiedad deviene objetiva para ellos como propiedad privada (§46). Y algo parecido ocurre con su cuerpo (§48)”.<sup>28</sup> De esta forma, se infiere el respecto que supone la propiedad de los individuos y la imposibilidad de esclavizarlo. Asimismo, Rawls deja en claro que las diferencias de propiedades y las cuestiones de cuánto debería poseer las personas, caerían fuera del derecho abstracto. Pues la cuestión es cómo se legitima la propiedad en función de la voluntad libre.

Por otro lado, y en pos de una voluntad que quiera ser libre, es sugerente el rol relevante que Hegel, enfatiza Rawls, le asigna a la educación, para lo cual es necesario que la voluntad sea educada en el concepto de sí misma como voluntad libre. Ello se lograría gracias a que el ordenamiento institucional posee determinados rasgos públicos que exhibirían el concepto de voluntad libre. Aquí puede apreciarse el rol de la educación pública, cuya meta es consolidar valores como son, por caso, el de la autonomía y la libertad. Claro que se trata de la libertad por la cual, en términos kantianos y también rawlsianos, alcanzamos nuestra dignidad. Por esta razón, Rawls remata contra toda filosofía hedonista o utilitarista: “El concepto de una voluntad libre no es simplemente el de una voluntad que quiere todo aquello que apetece. Ni es una voluntad libre cualquier deseo o impulso que resulte tener. A este respecto, Hegel es fiel a Kant”.<sup>29</sup>

En relación con este fragmento, entendemos que el fuerte vínculo entre racionalidad y libertad es uno de los aspectos clave de la noción rawlsiana: *liberalismo de la libertad*. Por esta razón, Rawls pone de manifiesto que Hegel no está hablando de una voluntad particular (la mía, la tuya), sino del concepto mismo de la voluntad libre y cómo aquella gana existencia en la modernidad a través del derecho, y concluye que para Hegel un sistema de derecho es ante todo un dominio actualizado de la libertad, cuestión que el mismo Hegel explicita como el objetivo central de su *Filosofía del derecho*:

El dominio del derecho es lo espiritual en general; y su lugar más cercano y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema de derecho es el reino de la libertad realizada; el mundo del espíritu que se produce

28. Rawls, *op. cit.*, p. 419.

29. Rawls, *op. cit.*, p. 413.

a sí mismo como una segunda naturaleza.<sup>30</sup>

Pero al hablar de derechos surge otro cuestionamiento a la ética kantiana que entra de lleno con la problemática de los deberes, y cómo estos no pueden emanar del imperativo categórico kantiano. Es decir, se invalida el primado de una voluntad pura como fuente de ley moral, pues Kant no logra advertir que los contenidos y deberes concretos emergen de la vida social. Una vez más es más que sugerente la apreciación de Ege e Igersheim:

The Kantian moral fears to assume the risk of moving towards the existence, the risk of facing the other and assuming the danger and the threat such a confrontation can represent against the ‘radical purity’. In other words, Hegel wishes that the Kantian ‘free will’ opens up, actually, to the world is also Rawls’s wish.<sup>31</sup>

Como bien señala Rawls, y comentan Ege e Igersheim, Kant concibe los deberes de justicia y de virtud como deberes que vienen dados por la ley moral. Es decir, a través del imperativo categórico. Así, los deberes de justicia restringen los medios que podemos usar para promover nuestros fines; los deberes de virtud establecen fines obligatorios a los que debemos considerar cierto peso. Rawls sostiene que la visión de Hegel es diametralmente opuesta. Si bien Hegel no objeta la clasificación de los deberes kantianos, Rawls muestra que para Hegel los deberes quedan implícitos en la descripción del trasfondo institucional, por lo que no existe necesidad de dicha adición. Por tanto, para Hegel, el deber aparece como una restricción solo para la subjetividad indeterminada o para la voluntad natural, la voluntad dada por nuestros deseos naturales. De esta forma, Rawls puede concluir que “Hegel piensa que la vida moderna deja poco espacio al heroísmo de la virtud y tiene poca necesidad de fe. Este es uno de sus méritos, un aspecto de nuestra libertad”.<sup>32</sup> Es claro el entusiasmo

30. Hegel, *op. cit.*, par. 4.

31. Ege e Igersheim, *op. cit.*, p. 10. La moral kantiana tiene miedo de asumir el riesgo de moverse hacia la existencia, el riesgo de enfrentarse al otro y asumir el peligro y la amenaza que tal confrontación puede representar para la “pureza radical”. En otras palabras, Hegel quiere que la “voluntad libre” kantiana se abra, realmente, al mundo; este también es el deseo de Rawls.

32. Rawls, *op. cit.*, p. 415.

rawlsiano que inspira dicha formulación, pues el mismo está vinculado con el requisito de que la justicia se concentra ante todo en las instituciones.

## Hegel y la sociedad civil

Otro de los elementos decisivos por los que Rawls percibe a Hegel como un representante del liberalismo de la libertad radica en la relevancia que el filósofo alemán le otorga a la sociedad civil. Al respecto, traigamos a relación que el propio término sociedad civil fue acuñado recién con Hegel, específicamente para hacer mención no solo de los aspectos económicos de las sociedades burguesas desarrolladas de su época, especialmente Holanda e Inglaterra, sino también de sus aspectos jurídicos.<sup>33</sup>

Rawls sostiene que Hegel percibe bajo la figura de la sociedad civil la manifestación del espíritu moderno mismo. De este modo, considera al filósofo alemán como un pensador que asume los retos del espíritu de moderno, pues no se trataría de situarlo como crítico de la modernidad o un romántico nostálgico, pues alojando el movimiento propio de la dialéctica, Hegel sabe que es imperioso dar lugar al principio de la subjetividad, a los derechos individuales. Por eso, su preocupación primaria será cómo articular, reconciliar, la universalidad propia del mundo clásico asumiendo el terreno de lo particular.<sup>34</sup> Por ende, Rawls muestra cómo Hegel disuel-

33. Cfr. “Con el concepto de ‘sociedad civil’ (*Bürgerliche Gesellschaft*) Hegel mienta ante todo –pero no exclusivamente– la estructura económica y social delineada en los países más avanzados de Europa Occidental con el desarrollo de la economía monetaria y mercantil, con la transformación de las técnicas productivas y, en general, con la difusión de la ‘revolución burguesa’. Se trata del sistema de vida propio de aquellas sociedades que, a partir de los siglos XVII y XVIII, son pioneras en el crecimiento del capitalismo y que encuentra su expresión político-filosofica más acabada en el liberalismo moderno (más allá de los matices y peculiaridades de sus diversas enunciaciones”. Dotti, Jorge. *Dialéctica y derecho*. Buenos Aires: Hachette, 1982, p. 125.

34. “Con esta idea del ‘abandono del platonismo político’ queremos indicar el reconocimiento hegeliano de la imposibilidad de proponer en la situación contemporánea la armonía que habría existido en la polis griega y, asimismo, la admisión de la necesidad de conceder al individualismo su derecho insuprimible. El núcleo de la problemática política de Hegel reside en la manera de compatibilizar este reconocimiento con un esquema que, sin embargo, permita realizar en las condiciones de su época el presupuesto clásico del privilegio del todo sobre las partes”. Dotti, *op. cit.*, p. 127.

ve la lógica atomística del individualismo más grosero, pero dando lugar al primado de las subjetividades. De ahí que al igual que Hegel, Rawls parta, como ya mencionamos, de tres instituciones éticas: familia, en la que el sujeto está inscripto desde el propio nacimiento, la sociedad civil y Estado. En otros términos, podríamos decir de una manera hegeliana que la inscripción del nacimiento, el mismo nombre, ya supone un *ethos* determinado, una otredad que nos constituye.

En lo que atañe específicamente a la sociedad civil, Rawls introduce una observación que si bien ya muy conocida, no por ello carece de importancia. Se trata de contemplar que ciertas funciones de la sociedad civil mentada por Hegel (función judicial, poder de policía y corporación) serían para nosotros aspectos nodales del Estado.

La sociedad civil, enfatiza Rawls, contribuye a la estabilidad de la vida ética por medio de ciertas instituciones. En sus lecciones Rawls destaca fundamentalmente dos: una vinculada con el libre mercado, tal como fuera pensado por la economía clásica. Rawls acordaría con la relevancia de tal requisito en pos de un liberalismo de la libertad. No obstante, creemos que habría diferencias de Rawls con respecto a los postulados neoliberales, especialmente si tomamos como referente a Nozick, en tanto Rawls no avalaría las grandes concentraciones de riqueza que son autorizadas por esa versión “empobrecida” del liberalismo que, según Rawls, es el libertarismo nozickeano.<sup>35</sup> Asimismo, el énfasis puesto en “tal como fuera pensada por la economía clásica”, podría legitimar nuestra tesis. La otra institución que hace referencia, tiene que ver con la existencia de libertad de culto. La importancia de las religiones, obviamente en plural.

Por todo lo dicho, se desprende la importancia que Rawls le asigna al tema de la subjetividad, que podríamos resumir, y en este punto también en sintonía con Hegel, en la posibilidad de que los individuos persigan sus propios intereses en sus vidas personales y privadas. De ahí que el terreno de la sociedad civil sea entendido como el lugar de la pluralidad y las diferencias por excelencia, como ya puntualizamos.

A manera de cierre de nuestro trabajo quisiéramos enfatizar en algunos aspectos en el que Rawls es fuertemente hegeliano:

1. La figura de la reconciliación, como expresamos anteriormente, indudablemente seduce a Rawls, incluso en el caso del profesor de Harvard,

35. Nozick, Robert. Anarquía, Estado y utopía. Buenos Aires/México DF/Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.

dicha reconciliación puede anudarse partir de justificar el ámbito de lo racional, situado en la sociedad civil, y el ámbito de lo razonable (en el Estado). Asimismo, es interesante observar que como condición para la reconciliación los ciudadanos deben salir de un tipo de alienación subjetiva, y decimos subjetiva porque las instituciones del mundo moderno ofrecen objetivamente para Hegel un mundo en el que la libertad puede garantizarse. Asimismo, el planteo rawlsiano de la reconciliación de su hermenéutica hegeliana, se vincularía para nosotros no solo con el postulado de la libertad, sino también con el principio rawlsiano de la diferencia, principio que evitaría la caída en algún tipo de resentimiento social. Además de que el Estado debe hacerse cargo de la lotería natural que ha impedido a algunos seres humanos de poder hacerse cargo de sus existencias.

Por todo lo antedicho, se infiere que estas son premisas indispensables para que la reconciliación no sea una mera palabra. Los objetos valorados por los hombres, las aspiraciones, las profesiones, las apetencias, las inclinaciones, que también forman parte de las relaciones humanas también son condiciones para la reconciliación. De ahí que Rawls considere que el principal objetivo de la política y de una filosofía política radique en cómo hacer posible un mundo en donde los seres humanos alcancen la mayor dignidad. Al igual que Hegel, Rawls está convencido de que esta dignidad solo podrá ganar existencia real en el terreno de instituciones justas. En este aspecto en particular, es sugerente traer a relación el pensamiento político de Aristóteles y la recepción hegeliana del mismo. Aristóteles considera que siendo la polis una dimensión autárquica, los hombres solo podrán alcanzar sus mayores potencialidades desde la inclusión en la vida de la polis.<sup>36</sup> Otro tanto corresponde a Hegel, al afirmar en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* que el hombre solo es en el Estado.

2. La definición hegeliana de la voluntad libre implica superar el formalismo de la moral kantiana, si bien dicha moral es un momento para conservar. Por esta razón, el individuo quiere al Estado desde su propia reflexión, quiere a sus instituciones. Al respecto, es muy común pensar que la moralidad para Hegel tiene por única función direccionar a los individuos a ser conscientes de la importancia de la eticidad y el bien

36. "La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien". Aristóteles, *Política*. Madrid: Gredos, 1982, par. 1252, b8.

común. Si bien tal apreciación no deja de ser cierta y fundamental, no hay que perder de vista que la reflexión moral también es importante a la hora de evaluar cuándo nos encontramos con un Estado que realmente sea la actualización de la libertad. Por ende, no se trata para Hegel de reivindicar cualquier tipo de Estado u autoridad. De hecho, uno de los aspectos interesantes de la hermenéutica rawlsiana fue haber demostrado el error de toda una tradición liberal hegemónica que hace de Hegel un legitimador del Estado prusiano.

No quisiéramos finalizar este escrito sin puntualizar más que brevemente que aun considerando que no ha sido menor la recuperación del pensamiento de Hegel por parte de Rawls, como hemos intentado demostrar en el presente trabajo, él mismo aclara en sus lecciones sobre Hegel que se sigue pensando al interior de la tradición kantiana. Dicha afirmación se fundamenta al menos en dos aspectos centrales: por un lado, el rechazo de la estructura interna del Estado a la manera hegeliana. Concretamente cómo Hegel determina la configuración de la cámara alta y baja a partir de los estamentos sociales; y por otro, la cuestión del derecho internacional. Recordemos que Hegel piensa la interrelación de los diferentes Estados como si estos estuviesen en un puro *Estado de naturaleza* a la manera hobbesiana. En este sentido, Hegel descrea del derecho internacional, básicamente por dos razones: en primer lugar, porque ningún Estado soberano pondrá en juego su soberanía en pos de un derecho internacional, y en segundo, porque dicho derecho internacional obliga en fuero interno (moral), pero carece de un sistema coercitivo internacional.

Si bien es claro que la postura de Rawls en lo que respecta al derecho internacional se orienta en torno a Kant y no a Hegel, y piensa la problemática de la justicia internacional ligada a la tesis kantiana, tampoco deja de ser cierto que es el propio Rawls quien presenta la complejidad y tensión de dicha problemática. Al respecto, la apreciación de Selemé es más que pertinente:

El hecho de que un orden institucional internacional tenga efectos profundos sobre las perspectivas de la vida de los individuos no basta para que le sean aplicables los principios elegidos en la posición original descrita en *A Theory of Justice*. Esto por dos razones; en primer lugar, porque dichas instituciones no se aplican de modo coercitivo directamente sobre los individuos, sino sobre los Estados, y en segundo lugar, porque no pueden ser configuradas por un poder colectivo que pertenezca a toda la humanidad. Estas dos características faltantes en las instituciones internacionales determinan que los principios aptos para

evaluarlas no sean aquellos elegidos de modo unánime por las partes que representan a individuos que habitan una sociedad autocontenida de la que no se puede salir o ingresar por la propia voluntad. Es decir, estas dos características faltantes determinan que a dicha estructura institucional no le sean aplicables el principio de la igual libertad ni el de la diferencia.<sup>37</sup>

Por último, Rawls asume los principios formales con los que el Kant de *Teoría y praxis* piensa el Estado como Estado de derecho. Tales principios no son otros que, parafraseando a Kant, libertad en tanto hombre, igualdad en tanto súbdito y autonomía en tanto ciudadano. Asimismo, Kant aclara, y Rawls acordaría con ello conjuntamente con toda la tradición republicana, que estos principios son el fundamento del Estado, pues al contrariar algunos de dichos principios ya no habría Estado de derecho. Pero también Rawls es consciente de que un Estado basado solo en dichos principios puede justificar, a la manera de Nozick, la idea de un Estado mínimo. Por tanto, el principio de diferencia y el de la justicia social serán también clave a la hora de pensar la dimensión estructural del Estado y sus instituciones vinculantes. Solo así será posible un orden institucional que sea generador de lazo social y posibilite una democracia política más real, democracia en que los bienes primarios estén asegurados para todos. En este sentido, tanto su formación clásica juvenil como ciertas marcas de influencias hegelianas se hacen sentir fuertemente en la cosmovisión rawlsiana.

37. Seleme, Hugo. *Las fronteras de la justicia distributiva*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2011, pp. 755-776.

## FRIEDRICH HAYEK, ¿LECTOR DE HEGEL?

FABRICIO EZEQUIEL CASTRO

### Introducción

G. W. Hegel es un autor secundario en la obra de Hayek. Aunque aparezca mencionado en la mayoría de sus escritos, lo cierto es que las referencias son mínimas, esporádicas y de escasa profundidad analítica<sup>1</sup> ¿Por qué ocuparse, entonces, de una lectura tan poco dedicada y estudiosa del filósofo alemán? Este trabajo cree que hay varios motivos. En primer lugar, porque a pesar de la escasez referida existe un escrito de 1952 titulado “Comte y Hegel”<sup>2</sup> en el que el austríaco se ocupa del pensamiento de ambos autores desde una perspectiva comparada. Allí le interesa la influencia de Comte

1. Véase Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1998, 320; *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid: Unión Editorial, 2007, p. 112; *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 2011; *Estudios de filosofía, política y economía*. Madrid: Unión Editorial, 2012, p. 225; *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de justicia y de la economía política*. Buenos Aires: Unión Editorial, 2013, p. 45; *Camino de servidumbre. Textos y documentos*. Buenos Aires: Unión Editorial, 2021, p. 279. En todos los casos, las referencias refuerzan los argumentos presentados en 1952, único momento, como veremos, en el que Hayek se ocupó de Hegel. Por eso, no es posible decir que el interés por Hegel haya llevado a nuestro autor a nuevas reflexiones. En posteriores trabajos es infrecuente, sino imposible, encontrar alguna observación novedosa.

2. Hayek, Friedrich. *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid: Unión Editorial, 2016, pp. 303-328.

y Hegel sobre la filosofía de finales del siglo XIX y principios del XX. Y si bien el texto tiene una importancia menor dentro del conjunto de la obra de Hayek, revela un interés temprano por Hegel.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, es relevante ocuparse del texto mencionado porque se inserta en una reflexión mayor perteneciente a una compilación de ensayos sobre epistemología y filosofía de la ciencia que Hayek tituló *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*, publicada en 1952.<sup>3</sup> En la compilación encontramos dos artículos, además del ya mencionado sobre Comte y Hegel. El primero, de 1944, se titula “El cientismo y el estudio de la sociedad”,<sup>4</sup> y en él Hayek contrasta dos visiones epistemológicas, la “cientista” (a la que pertenecería sobre todo Hegel, pero también muchos otros) y la individualista, propia de la tradición liberal. Lo interesante es que la contrastación está lejos de ser una mera oposición intelectual sobre filosofía de la ciencia. Al contrario, para Hayek, las consecuencias políticas de adoptar un modelo u otro son dramáticas: la aplicación a la realidad social del método cientista deviene en totalitarismo, mientras que la aplicación del individualismo metodológico contribuye a la formación de una sociedad liberal.

El texto restante es de 1945 y se titula “La contrarrevolución de la ciencia”.<sup>5</sup> En este ensayo, Hayek repasa la historia intelectual del siglo XIX para determinar el origen de la mentalidad cientista. Lo encuentra en la creación de la Escuela Superior Politécnica de Francia (*École polytechnique*), una institución de la Revolución Francesa, puesto que en ella se habrían formado los futuros reformadores sociales. La perspectiva cientista se prolonga en la figura de Saint-Simon y obtiene su punto más alto con la filosofía de Auguste Comte. Relata Bruce Caldwell que Hayek desistió de continuar con la escritura de su historia de las ideas para evitar ocuparse de las teorías de Hegel y Marx, ya que, en sus propias palabras, “no podía soportar sumergirme de nuevo en algo tan espantoso. [*Risas*]. Así que lo dejé”.<sup>6</sup> En efecto, a excepción de la mencionada compilación, nunca más

3. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*

4. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, pp. 30-162.

5. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, pp. 164-300.

6. La cita completa dice: “escribí un esquema de avance de lo que entonces pretendía ser el tomo dos de la obra general sobre el abuso y el declive de la razón, que no llegué a completar de esa manera, en buena medida porque el siguiente capítulo histórico habría tenido que tratar a Hegel y a Marx y no podía soportar sumergirme de nuevo en algo tan espantoso. [*Risas*]. Así que lo dejé”. Caldwell,

Hayek se interesó por Hegel.

En tercer lugar, es relevante ocuparnos de la lectura de Hayek porque a partir de una serie de reflexiones sobre el carácter científico de las ciencias sociales construye una crítica política según la cual Hegel (y también Comte, aunque de él no nos ocuparemos) es un paradigma epistemológico cientista y por ende político-totalitario, razón de más para reconstruir brevemente su parecer sobre el filósofo alemán, habida cuenta, además, de la influencia del autor austríaco sobre el pensamiento (neo) liberal contemporáneo.

Por lo expuesto, en las siguientes páginas desarrollaremos las observaciones de Hayek a la filosofía de Hegel desplegando los motivos ya señalados en esta introducción. Debe aclararse que nuestro objetivo es meramente exploratorio, por lo que no evaluaremos la certeza de las opiniones del austríaco, sino que tan solo realizaremos una caracterización general de dicha relación, reconociendo sus puntos centrales y señalando las principales consecuencias teóricas de la lectura de Hayek.<sup>7</sup> Para ello, procederemos como sigue: en una primera parte trataremos sobre el cientismo y sus consecuencias a nivel epistemológico y político, mientras que en una segunda parte resumiremos el individualismo metodológico de Hayek y su contraste radical con el hegelianismo “cientista”. Posteriormente, un tercer apartado aplica estos desarrollos al pensamiento de Hegel, para dar cuenta de la caracterización hayekiana. En la parte final resumimos lo expuesto y ofrecemos unas reflexiones finales.

## La ciencia del totalitarismo

El cientismo es un término mediante el cual Hayek describe la actitud científica consistente en utilizar los métodos de las ciencias naturales en el estudio de las ciencias sociales. Visto así, parece simplemente el inicio

*El desafío*, op. cit., p. 291. Véase también Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos (T. I y II)*. Barcelona: Planeta-Agostini; dicha obra es la referencia inmediata de Hayek sobre Hegel. Allí las ironías sobre lo tedioso del pensamiento del alemán son constantes.

7. Al respecto, no deja de ser curiosa la prudencia de Gabriel Zanotti, estudioso de la epistemología hayekiana, y de Caldwell, por despegarse de las acusaciones de Hayek. Por ejemplo, Zanotti dice en una nota al pie: “Sobre si este último [Hegel] es ‘culpable’ de las acusaciones hayekianas, no nos pronunciamos”. Zanotti, Gabriel. *Conocimiento versus información*. Madrid: Unión Editorial, 2011, p. 26.

de un debate epistemológico más de entre otros,<sup>8</sup> pero lo cierto es que los corolarios y las consecuencias prácticas de dicha afirmación son más graves de lo que la definición podría sugerir *a priori* dado que, en efecto, el cientismo es el tipo de mentalidad que antecedería a las pretensiones autoritarias o totalitarias.

En palabras de Hayek, el cientismo es entonces una “ambición por imitar a la Ciencia en sus métodos, en lugar de en su espíritu”<sup>9</sup> o, en otro pasaje, lo define como una “vulgar imitación del método o lenguaje de la Ciencia”.<sup>10</sup> Cuando Hayek se refiere a la “Ciencia” con mayúsculas hace alusión al gran modelo de investigación científica y empírica de la modernidad, del que gozan preferentemente las ciencias físicas, pero también las ciencias naturales, tan reconocidas a nivel social por los resultados conseguidos en sus respectivas disciplinas.

Hayek cree merecido este éxito y, de hecho, desde *Camino de servidumbre* lo incluye como uno de los avances centrales de occidente.<sup>11</sup> Según nuestro autor, al método científico moderno no le resultó fácil imponerse frente a tres prejuicios o tradiciones de pensamiento europeos habituales a la hora producir conocimiento. Como reconstruye Caldwell,<sup>12</sup> ha debido hacer frente al escolasticismo o, con otras palabras, a la práctica de priorizar la visión del mundo de los grandes autores clásicos en detrimento de la experimentación directa; al idealismo, entendido como el análisis del plano de las ideas para entender el mundo, más que la exploración o

8. De hecho, es el clásico debate entre el dualismo metodológico, que afirma que las ciencias naturales y sociales se rigen cada una por su método, y la perspectiva monista, que lo niega. Naturalmente, Hayek se inclina por el dualismo. Sin embargo, posteriormente adscribirá al particular monismo popperiano, que suaviza la rigidez de las ciencias naturales acercándolas a las disciplinas sociales.

9. Hayek, Friedrich en Caldwell, *op. cit.*, p. 273.

10. Hayek, Friedrich en Caldwell, *op. cit.*, p. 273. El término en inglés es *scientism* y ha sido traducido al español como “cientismo”, pero también como “cientificismo”. Paloma de la Nuez provee una definición del término extraído de la RAE que expresa de modo excelente lo que Hayek desea transmitir: “Teoría según la cual los métodos científicos deben extenderse a todos los dominios de la vida intelectual y moral sin excepción. Tendencia a dar excesiva validez a las nociones científicas o pretendidamente científicas”. De la Nuez, Paloma. *La política de la libertad. Estudio del pensamiento de F.A. Hayek*. Madrid: Unión Editorial, 2010, p. 115.

11. La Ciencia es uno los tres avances de la civilización occidental junto con el individualismo y el comercio. Véase Hayek, *Camino, op. cit.*

12. Caldwell, *op. cit.*

indagación del mundo mismo y, finalmente, el antropomorfismo, es decir, la creencia en que los fenómenos físicos o naturales son causados por una mente que opera de modo similar a la humana, por lo que la explicación de lo que nos rodea no descansaría en leyes o relaciones causales, sino en la voluntad de un “ser”. El advenimiento de la ciencia moderna fue posible derrumbando los errores del escolasticismo, del idealismo y del antropomorfismo y consagrando al mismo tiempo la experimentación, la observación de los “hechos objetivos”<sup>13</sup> y la separación entre hechos u opiniones, que tanto caracterizarían su práctica. Adelantemos, además, que paradójicamente algunas de estas prácticas superadas por la ciencia moderna regresarán en nuestra época debido al mal uso de la ciencia realizado por el cientismo, ocasionando una regresión en los modos de obtener conocimiento.

Por lo tanto, y como puede verse, no se trata de un rechazo de Hayek a la Ciencia moderna como tal ni tampoco de una postura anticientífica. Nada más lejos del austríaco. Lo central de su crítica es más bien el pasaje de la práctica de la Ciencia (con mayúsculas) a la práctica del cientismo (con minúsculas), o sea, el problema es el de la ampliación del terreno de validez del método científico a las ciencias sociales sin consideración de las particularidades del objeto de esta última ni de sus diferencias con otras disciplinas. Si los progresos en las ciencias más “duras” fueron envidiables, razona erróneamente el cientista, entonces al aplicar el mismo método al estudio de la sociedad obtendremos un igualmente válido grado de conocimiento, de capacidad para elaborar causalidades y, sobre todo, podremos predecir acontecimientos sociales y políticos.<sup>14</sup>

Ahora bien, la utilización del cientismo o, para decirlo una vez más, del estudio de las ciencias sociales mediante los métodos de las ciencias físicas y naturales, implica tres consecuencias: el objetivismo, el colectivismo y el historicismo. Las tres son adecuadas para las ciencias físicas y naturales porque se corresponden con la naturaleza de su objeto, pero no es así para las ciencias sociales, justamente debido a la incompatibilidad entre el objeto de estudio y el método. En efecto, lo que se quiere decir con estas tres consecuencias es que para las ciencias naturales resulta

13. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 38.

14. “[El cientismo es] una actitud que es decididamente acientífica en el pleno sentido de la palabra, puesto que implica una aplicación mecánica y acrítica de los hábitos de pensamiento a campos diferentes de aquellos en que éstos se formaron”. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 35.

pertinente un enfoque objetivo, colectivo e historicista del análisis de sus objetos, mientras que en las ciencias sociales ocurre todo lo contrario, puesto que dicha aplicación supone un enorme problema epistemológico y político que convierte al estudio de la sociedad en un objeto similar al de las naturales.<sup>15</sup> Precisamente, a desarrollar estas cuestiones dedicaremos el siguiente apartado.

## Las consecuencias del cientismo

El objetivismo es la primera de las consecuencias abordadas por Hayek. De acuerdo con su explicación, ser objetivista significa la “tendencia a fijarse en los atributos ‘reales’ de los objetos de la actividad humana que se ocultan detrás de sus ideas sobre ellos”.<sup>16</sup> El objetivismo es el intento de captar hechos u objetos de forma pura y tomar, de este modo, por “objetos” o “cosas” reales lo que no son sino construcciones u ordenaciones sociales fruto de la interacción humana. Además, implica una actitud de distancia por parte del científico que pretende, como dice De la Nuez, “estudiar la sociedad ‘desde fuera’”,<sup>17</sup> como si se tratara de hechos brutos, objetivos y demostrables.<sup>18</sup>

Los científicos, al actuar así, objetivan la realidad social, niegan el carácter subjetivo de la formación de la sociedad y rechazan la importancia que tienen los motivos, las intenciones y los significados del accionar humano para las ciencias sociales. Sencillamente toman a lo observable como una realidad dada. Por eso, su visión es “radicalmente empírica”.<sup>19</sup> Observar la compleja realidad social con una visión objetivista inclina a los investigadores al uso de la medición cuantitativa como un modo de recoger información fidedigna sobre la sociedad y su comportamiento, dado que se prioriza lo observable y lo medible. Esto explica, dice Hayek, el frecuente recurso a la estadística como un supuesto instrumento valioso del conocimiento social, cuando en realidad de poco sirve, porque lo que

15. Para Caldwell, todas las consecuencias referidas “aplican métodos que funcionan bien en las ciencias naturales para el material de las ciencias sociales y, al hacerlo, niegan aspectos básicos de los fenómenos bajo estudio”. Caldwell, *op. cit.*, p. 279.

16. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 86.

17. De la Nuez, *op. cit.*, p. 117.

18. Caldwell, *op. cit.*

19. Caldwell, *op. cit.*, p. 279.

se necesita captar es la construcción subjetiva de significados de los actores que interactúan en la sociedad y que en esa interacción van construyendo ordenamientos sociales, como explicaremos más adelante.

Finalmente, Hayek considera un tercer aspecto de los objetivistas: la tendencia a “atribuir a quienes estudian la sociedad una especie de supermente, con algún tipo de conocimiento absoluto, de tal modo que no necesitan partir de lo que conoce la gente cuyas acciones estudia”.<sup>20</sup> Con estas palabras, el autor critica la idea de que el investigador pueda apartarse de su objeto de estudio y agotar la información sobre él, amparado en la creencia de que es capaz de abordar completamente su objeto.

En consecuencia, el objetivismo es una equivocada estrategia epistemológica derivada del cientismo. Convierte a los hechos u objetos sociales en construcciones objetivas capaces de ser medidas, observadas e incluso cuantificadas con distancia u “objetividad” científica. Supone un error porque, como veremos cuándo abordemos la posición de Hayek, ignora los aspectos subjetivos inherentes al estudio de la sociedad (intenciones, significados, etc.).

En segundo lugar, y como correlato del objetivismo, aparece el colectivismo, como aquella operación de “tratar conjuntos como la sociedad o la economía, el capitalismo (una determinada ‘fase histórica’) o un sector industrial concreto, la clase o el país, como realidades bien definidas sobre las que podemos descubrir leyes observando su conducta agregada”.<sup>21</sup> Una acción semejante implicaría un nuevo antropomorfismo, según el cual la sociedad o cualquier institución que la componga puede pensarse en analogía con una persona real, y atribuirle así pensamiento y márgenes de acción propios que, en realidad, solo deberían ser aplicables a los individuos, tales como “el capitalismo quiere o desea”, “la clase social piensa u opina”, etcétera.

Así, en el colectivismo opera una reducción a la unidad de complejas entidades sociales. Dichas entidades son complejas porque se componen de múltiples interacciones y de partes vinculadas que forman un todo mayor. El colectivista las reduce a una unidad de acción e incluso de pensamiento, a la cual imputarle razón y voluntad unívocas. Haciendo esto incurre en la “falacia de realismo conceptual”,<sup>22</sup> pues se “asume acríticamente que la existencia de conceptos de uso general implica necesariamente la

20. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 87.

21. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 91.

22. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 93.

existencia de cosas ‘dadas’ a las que éstos hacen referencia”.<sup>23</sup> Es decir que los colectivistas metodológicos toman por real un concepto que no es más que una manera de identificar un proceso, una interacción. El capitalismo como concepto no es “algo”, no es una entidad con un comportamiento único e independiente, sino simplemente un modo de nombrar un complejo proceso de interdependencia social. Por eso, el capitalismo como tal no “hace” ni “quiere”.<sup>24</sup> Como dice De la Nuez, el colectivismo construye “ficciones holistas”,<sup>25</sup> totalidades sociales que no son tales, y de este modo invisibiliza el proceso que les da lugar.<sup>26</sup>

En suma, el colectivismo como perspectiva epistemológica supone la atribución de características antropológicas a objetos colectivos que permitirían, de esta manera, estudiarlos como un todo. Es un correlato del objetivismo porque presupone la conversión previa a objeto, la reducción a la unidad de un hecho, institución o relación social.

La última de las consecuencias metodológicas del cientismo y la más importante para los propósitos de este trabajo es el historicismo. Hayek confiesa que al lector le podría resultar extraña su relación con el cientismo, dado que frecuentemente se contraponen. Pero el motivo de esto es que en realidad hay dos corrientes historicistas y solo una de ellas es cientista. La corriente que no lo es tiene larga data, puesto que se remonta a la ilustración escocesa (Adam Smith, Adam Ferguson, David Hume) y al conservador-liberal Edmund Burke, todos autores de enorme influencia en Hayek. Estas figuras coinciden en el carácter singular de la historia y en su desarrollo progresivo y no intencionado.<sup>27</sup>

Este historicismo tiene su contraparte en la versión cientista del estudio histórico, aquella que parte de la afirmación de que la historia

23. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 93.

24. Como veremos, esta es una de las críticas que Hayek le hace a Hegel, influido por Popper. Véase Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 2006.

25. De la Nuez, *op. cit.*, p. 119.

26. Se puede ir notando el carácter político-totalitario que desde el esquema de Hayek podría surgir de esta idea. Por ejemplo, señalar al capitalismo como el culpable de todos los males e intervenir decididamente sobre él produce, colectivismo mediante, la idea de que nos involucramos con un sujeto identificable, cuando en realidad lo hacemos con una incontable cantidad de relaciones que sostienen, en libertad, los individuos.

27. Para una relación entre los escoceses, Burke y la obra de Hayek, véase Baqués Quesada, Josep. *El liberalismo conservador. Fundamentos teóricos y recetario político ss. XVIII-XX*. Navarra. España: Aranzadi, 2017.

es una ciencia y que pueden descubrirse leyes acerca de su evolución. Previamente se necesitaron las operaciones objetivista y colectivista. En efecto, primero se tienen conjuntos definidos, considerados directamente observables, luego se les imputa una capacidad de acción identificable y, en consecuencia, es esperable la pretensión de encontrar las leyes de su funcionamiento. De ahí que el historicismo pueda relacionarse con la aplicación de los métodos de la ciencia natural, cuando típicamente fueron considerados opuestos. Cientismo historicista es igual, entonces, a ciencia histórica. En palabras de una importante cita de Hayek:

La ingenua visión que considera los conjuntos de los que se ocupa la historia como realidades dadas desemboca de forma natural en la creencia de que su observación puede revelar “leyes” de desarrollo de esos conjuntos. Esta creencia es una de las notas más características de esa historia cientista que, bajo el nombre de historicismo, intenta encontrar una base empírica para una teoría de la historia o (...) una “filosofía de la historia”, y establece una sucesión necesaria de “etapas” o “fases”, “sistema” o “estilos” en el desarrollo de la historia.<sup>28</sup>

Además, debe sumarse a la propia mente humana en este proceso cientista. Ella también es caracterizada como objeto y estudiada bajo la creencia en que pueden conocerse las leyes que dirigen su desarrollo (lo que será muy importante para el pensamiento hegeliano).<sup>29</sup> Para Hayek esta es una pretensión absurda porque ninguna mente puede verse con una exterioridad tal que le permita conocerse más de lo que sus capacidades le indican.

Otro aspecto del historicismo cientista afirma que las leyes que gobiernan el desarrollo de la sociedad conducen al desprecio de las capacidades de la acción humana; en una palabra, conducen al determinismo o fatalismo histórico y, como corolario, a la condena a un devenir inevitable del que la agencia humana no puede escapar. Nuevamente, observamos una consecuencia política de adoptar una posición cientista, esta vez en

28. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 118.

29. “... la idea común [entre positivistas y hegelianos] de que la mente humana es capaz de trascenderse a sí misma obedece a un mismo planteamiento general: la convicción de que estudiando la Razón humana desde fuera y como un todo, podemos aprehender las leyes de su funcionamiento de un modo más completo (...) que mediante la paciente exploración interna”. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 141.

la incapacidad transformadora de la voluntad. La otra cara de este determinismo consiste en la posibilidad de hacer predicciones sobre la historia. De este modo, lo que se pierde en agencia se gana en previsibilidad.

Para resumir, el historicismo o la historia entendida como una Ciencia supone la búsqueda de leyes permanentes de la evolución social o institucional, leyes que rigen su comportamiento, inevitables, pero que permiten predecir el curso de la sociedad, tal y como un científico de las ciencias físicas predice, por caso, el movimiento del sistema solar o la trayectoria de un proyectil. Se ve más claramente cómo mediante el cientismo se ha buscado arribar al mismo modelo y resultado en disciplinas que exigen tratamientos diferentes.

Hasta el momento, arribamos a una caracterización acabada de la actitud cientista –o de las consecuencias del trasladado de los métodos de las ciencias naturales a las sociales–. Identificamos tres comportamientos intelectuales: el objetivismo (considerar a los fenómenos sociales como objetos definidos y observables), el colectivismo (atribuir un comportamiento unívoco a estas entidades objetivas) y el historicismo (reconocer las leyes del comportamiento histórico de dichas entidades).<sup>30</sup> Con esto en mente, el próximo apartado estudia el modelo propuesto por Hayek para invalidar el cientismo.

## La ciencia de la libertad

El concepto de cientismo criticado por Hayek es el resultado de su dualismo metodológico, que defiende la aplicación de métodos distintos para las ciencias físico-naturales y las sociales. A las primeras le conciernen aspectos como la distinción entre hechos y valores, la verdad o la falsedad de las hipótesis sobre los hechos, y las relaciones causales entre estos. Para la Ciencia carece de todo interés la opinión subjetiva del ser humano acerca de la realidad. Podría decirse incluso que su misión es ir *en su contra*, puesto que a menudo debe rectificar las clasificaciones del sentido común y reelaborar otra más exacta y formal. En cambio, dice Hayek, las ciencias sociales toman a las opiniones, los significados y las intenciones de los individuos como un dato central de su disciplina. La diferencia mencionada, entonces, justifica el dualismo metodológico, ya

30. Si bien las tres consecuencias son complementarias, no se presentan necesariamente juntas. En el caso de Hegel todas ellas están presentes.

que las disciplinas sociales no se preocupan por la verdad o la falsedad de los conceptos, sino por las creencias y motivaciones construidas por los actores.

Con este punto de partida, Hayek contrasta el modelo cientista de la ciencia social con su propio modelo. La estrategia seguida para describirlo también es tripartita. Al objetivismo, colectivismo e historicismo cientistas, Hayek le contrapone el subjetivismo, el individualismo y la historia conjetural para el estudio de la sociedad.<sup>31</sup>

### ***La alternativa hayekiana***

El subjetivismo es el puntapié inicial de las ciencias sociales y la primera diferencia con el modelo cientista. Las ciencias sociales son subjetivas porque toman los significados construidos por los individuos como base de la conducta social y como dato central de su disciplina. Esto alcanza incluso a los objetos físicos, de tal suerte que resulta poco importante, desde la óptica social, lo que una cosa es en cuanto a sus propiedades físicas (sean materiales, geométricas o de otro tipo) respecto del significado o uso que *se cree* (socialmente) que tienen. Lo mismo ocurre con cualquier interacción o institución social: el significado que los sujetos atribuyen a lo que les rodea es fundamental para entender la estructura de la sociedad y así explicar el comportamiento humano. La función de los objetos, el significado de las interacciones sociales y los propósitos de las instituciones que rodean al individuo; en suma, sus creencias u opiniones sobre la realidad, conforman el insumo primario del estudioso de la sociedad humana. Esto contrasta con el objetivismo cientista, que se abstraía de dichas opiniones y buscaba el significado “verdadero” de aquello que creía conocer de manera objetiva y empírica.

Existen según Hayek dos tipos de opiniones o creencias, las constitutivas y las especulativas. Las primeras son las que producen estructuras sociales. Las segundas, las especulativas, son las teorías vulgares formadas por la sociedad acerca de dichas estructuras y con el objetivo de explicarlas. Un error frecuente del cientismo es tomar las opiniones especulativas como realidades efectivamente existentes.<sup>32</sup> El concepto de capitalismo, por

31. División propuesta por De la Nuez, *op. cit.*

32. “El verdadero contraste es entre ideas que, al ser adoptadas por la gente, se convierten en las causas de los fenómenos sociales, y las ideas que la gente se forma acerca de esos fenómenos”. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 66.

ejemplo, es un caso de este tipo, puesto que no es otra cosa más que una mera construcción teórica para explicar una estructura social compuesta de creencias e interacciones elementales.<sup>33</sup>

Aunque el punto de partida de las ciencias sociales sean las opiniones, creencias o significados, lo cierto es, como observa Caldwell (2018) que ellas no pueden ser observadas en cuanto tales, sino a través de las conductas que produce. Así, una ley, un precio de la economía, un bien económico, se comprenden, en cuanto a lo que interesa a las ciencias sociales, a partir de los patrones de comportamiento que socialmente produce.<sup>34</sup> Además, es posible la observación porque, según Hayek, el investigador posee una mente similar a la de los sujetos estudiados, lo que significa que su sistema general de comprensión del mundo (sensorial, cognoscitivo, racional) es el mismo. Nuestro autor lo resume así:

Debemos partir de lo que los hombres piensan y quieren hacer: del hecho de que los individuos que forman la sociedad tienen como guía de sus actos una clasificación de cosas y eventos en concordancia con un sistema de percepciones sensoriales y de conceptos que tiene una estructura común a todos ellos que nosotros conocemos, porque también nosotros somos hombres; y que el conocimiento concreto que posean los individuos será distinto en aspectos importantes.<sup>35</sup>

La cita comenta los principales aspectos del subjetivismo que hemos abreviado: un sistema de significación que construye realidad (opiniones, creencias, percepciones, etcétera) y una conducta *motivada* por estos esquemas, que surge de ese sistema y que es observable y accesible porque

33. Caldwell señala que esta distinción entre opiniones constitutivas y especulativas no volverá a aparecer en el resto de la obra de Hayek, quizás debido a los problemas de solapamiento que presenta, dado que algunas opiniones especulativas también podrían estructurar relaciones sociales. Véase Caldwell, *op. cit.*, para una profundización de esta crítica. No obstante, a nuestro modo de ver, Hayek, más que establecer una rígida distinción conceptual, remarca dos tipos de opinión para señalar la improcedencia del objetivismo al tomar por realidades objetivas lo que no son más que teorías populares.

34. “Toda acción humana se basa en las percepciones y creencias subjetivas de la gente o lo que Hayek llama *opiniones*. Como estas opiniones determinan las acciones que tratamos de explicar, constituyen los datos de las ciencias sociales”. Caldwell, *op. cit.*, p. 275.

35. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 62.

la mente del investigador es similar a la del objeto de estudio. La conducta se explica entonces por las ideas, intenciones o motivaciones de los sujetos.<sup>36</sup> En resumen, puede decirse que el subjetivismo es el punto de vista que considera que las ciencias sociales parten de las motivaciones de la conducta y de ahí que su dato primordial sea el carácter subjetivo de la realidad social, en oposición al objetivismo y a su búsqueda de la verdad social por encima y por fuera de las construcciones sociales subjetivas.

El siguiente aspecto central del contraste de Hayek es el individualismo metodológico, según el cual las estructuras o conjuntos sociales son el resultado complejo de la interacción entre los individuos que las componen. La sociedad es así un sistema compuesto de individuos de cuya combinación surge una forma determinada de lo social. Este enfoque, el individualista, va de la parte al todo, del elemento al conjunto; al contrario del colectivista, quien cree en una especie de órgano social, de entidad “viva” llamada sociedad a la que le atribuye unidad de pensamiento y de acción. En cambio, lo que verdaderamente existe, sostiene Hayek, son las interacciones no planeadas de múltiples actores, que forman una compleja red de lazos entre sí en la cual cada uno de los elementos actúa según su imperfecto y limitado conocimiento para, finalmente, producir un resultado imprevisto e impersonal, pero muy elaborado.

En consecuencia, debemos partir de la parte (el individuo) para conocer, aunque nunca completamente, el todo (la sociedad), dado que en sí misma la sociedad no tiene entidad sino como resultado espontáneo de la interacción individual. Para captar esta secuencia, Hayek propone el método compositivo, mediante el cual el investigador reconstruye o recorta los elementos de la realidad social para estudiarla mejor y reconocer así los principios que rigen determinada estructura. Debe hacer esto debido a la imposibilidad mental de reconocer todas las variables que interactúan en la inabarcable complejidad social.

En este punto, se impone una pregunta: ¿cómo es posible estudiar la sociedad si su complejidad escapa a la mente humana? En efecto, la razón tiene límites. Es imposible conocer racionalmente todos los detalles del orden social, pero, a través de un “proceso mental de reconstrucción”,<sup>37</sup> pueden reconocerse ciertos principios de funcionamiento.<sup>38</sup> El autor lo

36. Zanotti, Gabriel. *Introducción filosófica al pensamiento de F.A. Von Hayek*. Madrid: Unión Editorial, 2003.

37. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 132.

38. “... son los conjuntos, los grupos de elementos que están estructuralmente

ilustra con el ejemplo de la formación de un sendero. Un camino es capaz de formarse de modo más o menos espontáneo gracias al aporte de todos los senderistas que lo han usado y que van extendiendo su recorrido. El cientista social sería incapaz de saber el punto final del trayecto, pero es capaz de señalar *cómo* se forma un sendero, en este caso, a través de la construcción espontánea de los caminantes.

Por último, para Hayek, esta forma de ver el estudio de lo social tiene un correlato político inmediato. La limitación de la inteligencia humana para conocer al detalle cada una de las interacciones sociales, sumado al carácter espontáneo del proceso social, contrastan con el colectivismo, que de manera inversa le otorga al conjunto una prioridad sobre sus elementos (va del todo a la parte).<sup>39</sup> El colectivista cree, además, que puede conocer a la sociedad de manera absoluta, lo que desata la idea, verdaderamente peligrosa, de que es posible dirigir y controlar todos sus mecanismos de tal manera que sea posible que “todas las fuerzas de la sociedad se sometan a la dirección de una sola mente genial”.<sup>40</sup>

Lo descripto, entonces, nos permite afirmar que el individualismo metodológico defendido por Hayek significa que el estudio de la sociedad debe partir del individuo, de sus opiniones, motivaciones y conductas, dado que a partir de la relación intersubjetiva va construyendo, sin saberlo, un orden social complejo y espontáneo. Por eso, no hay colectivos que actúen, solo los individuos.<sup>41</sup>

conectados, los que aprendemos a aislar de la totalidad de los fenómenos observados sobre la única base de nuestra capacidad para reunir los elementos que tienen propiedades que nos son familiares. Ensamblamos o reconstruimos esos conjuntos a partir de las propiedades conocidas de los elementos”. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 70.

39. El colectivista “afirma ser capaz de aprehender directamente los conjuntos sociales como tales, [pero] nunca es capaz de definir con precisión la naturaleza de esos conjuntos (...) por lo que se ve impulsado a concebirlas como producto de una mente individual”. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 137.

40. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 138.

41. De acuerdo con Zanotti, el individualismo metodológico significa que “todos los fenómenos sociales son reducibles en su origen a la acción de determinados individuos [por lo que] no hay agregados o macroconjuntos sociales que realizan acciones que solo pueden predicarse de personas individuales”. Zanotti, Gabriel. *El método de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2004, p. 35. Véase también Zanotti, Gabriel. *Caminos abiertos. Un análisis filosófico de la historia de la epistemología de la economía desde fines del siglo XIX hasta 1982*. Madrid: Unión Editorial, 2013.

La última de las premisas epistemológicas de Hayek es analizada por De la Nuez<sup>42</sup> en oposición al historicismo cientista. Se trata de la *historia conjetural*, un modo de ver la historia que rechaza la existencia de una filosofía de la historia y, con ello, de la creencia en una racionalidad intrínseca cuyo sentido sea cognoscible y predecible. Hayek sostiene que no existe tal lógica por detrás de los acontecimientos históricos y que aun si existiera no podría ser conocida. Justamente, la gran capacidad de los órdenes sociales es ser producidos de modo espontáneo y gracias a ello generan un orden mucho más complejo que el que cabría esperar si la historia social fuera racional. La historia no funciona como una mente humana y esto, lejos de ser una mala noticia, explica su productiva complejidad. El orden social espontáneo supera a la razón. Desde esta crítica, De la Nuez define con acabada síntesis la historia conjetural de Hayek, su alternativa a la inexistente filosofía de la historia, del siguiente modo: “[es un] relato evolutivo de la emergencia de instituciones culturales, un acto de imaginación que muestra como ciertas instituciones pudieron haberse desarrollado”.<sup>43</sup>

Este ejercicio tiene como presupuesto, como hemos dicho, la debilidad cognoscitiva de la razón humana y la consecuente superioridad de los procesos sociales no dirigidos y sometidos al complejo e intersubjetivo devenir espontáneo de la sociedad. No obstante, la conjetura histórica es posible. La mente humana es capaz de detectar patrones, principios, reglas generales del funcionamiento social. Pero en ningún caso poseemos una capacidad de dirección y predicción tal que, al modo de una filosofía de la historia, nos permita tanto predecir su comportamiento como movilizar a las fuerzas sociales hacia determinados objetivos. La historia conjetural, en suma, es un acto de humilde especulación histórica que descansa, nuevamente, sobre la base de los límites de la razón humana. Trasladado a la acción política, la explicación precedente nos previene acerca de los intentos de modificar el orden social justificándose en un conocimiento certero y objetivo del funcionamiento del mundo y de su desarrollo.

De esta manera, subjetivismo, individualismo e historia conjetural contradicen las bases del cientismo y reconfiguran el estudio de las ciencias humanas. El siguiente cuadro compila lo desarrollado hasta ahora:

42. De la Nuez, *op. cit.*

43. De la Nuez, *op. cit.*, p. 122.

CIENTISMO (Las ciencias sociales deben utilizar el método de las ciencias naturales.)	ANTICIENTISMO HAYEKIANO <sup>44</sup> (Las ciencias sociales deben utilizar un método diferente al de las ciencias naturales.)
Objetivismo (Los elementos subjetivos del ser humano no son de interés para la ciencia social.)	Subjetivismo (Los elementos subjetivos del ser humano son un dato primordial de la ciencia social.)
Colectivismo (La sociedad se estudia desde el todo hacia la parte.)	Individualismo (La sociedad se estudia desde la parte hacia el todo.)
Historicismo (La historia social tiene una dirección definida y racional.)	Historia conjetural (La historia es una compleja formación espontánea.)

El cuadro resume el esquema conceptual necesario para enmarcar las consideraciones de Hayek sobre Hegel. Como se habrá previsto, Hegel quedará del lado de los más importantes y peligrosos cientistas del pensamiento social.

## El peligró constructivista

La mentalidad cientista no se conforma con la investigación científica, sino que suele dar lugar a proyectos de intervención sobre la sociedad. Como destaca Caldwell,<sup>45</sup> los cientistas no creen en formaciones sociales complejas. Para ellos, si un orden existe es porque fue diseñado o, si no lo fue, podría mejorarse para funcionar mejor que un orden espontáneo. En efecto, con el traslado de los métodos de estudio de la ciencia natural a la social se importa también la vocación por transformar la naturaleza o, en nuestro caso, “la sociedad”, con el objetivo de ajustarla a las normas o leyes científicas descubiertas por el método. Obrando de esta manera, el cientismo conduce a la planificación o al *constructivismo* social, consistente en el diseño e implementación de un orden social científico o racional.

44. Es importante aclarar, una vez más, que la epistemología de Hayek tendrá, con el tiempo, algunas variaciones. La más importante será el abandono, gracias a Popper, de su descripción del método de las *ciencias naturales*. Esto no tendrá consecuencias en su opinión de Hegel. Véase Zanotti, *Introducción*, op. cit.

45. Caldwell, *op. cit.*

Esta *mentalidad ingenieril*, de diseño, planificación y ejecución de reformas sociales para darle a la sociedad una forma correcta o verdadera es rastreada históricamente por Friedrich Hayek en su artículo de 1945 titulado “La contrarrevolución de la ciencia”. Aunque el ensayo quedó inconcluso cuando el autor debía ocuparse de Hegel y Marx, brinda una buena cantidad de información acerca de los orígenes del constructivismo, cuyo nacimiento ubica en la actitud ingenieril de la Escuela Politécnica Francesa (*École polytechnique*), una institución académica creada luego de la Revolución Francesa. En ella se formaron los futuros ingenieros y reformadores “sociales”, que en muchos casos fueron primero científicos naturales y físicos y que más tarde extralimitaron sus métodos al estudio e intervención sobre la realidad social, lo que ya hemos descripto como una conducta típicamente cientista.

Una personalidad central de la época, muy relacionada con los miembros de esta escuela, es Saint-Simón. Según Hayek, él es el “punto de arranque tanto del positivismo moderno como del socialismo moderno”,<sup>46</sup> y no solo por el contenido de sus ideas, sino también por su proyecto de reorganización centralizada de la sociedad. No obstante, es Auguste Comte, en tanto verdadero fundador del positivismo, la figura que más concentra la atención de Hayek. Las características de su propuesta intelectual, que se resumen en su *física social*, sus leyes de los tres estadios, su gobierno de científicos y su búsqueda de las leyes del desarrollo del género humano, son a todas luces, acordes con el cientismo constructivista o, de nuevo, con el estudio de la sociedad a través de los métodos de las ciencias naturales y de la consecuente pretensión de rediseñar la sociedad sobre la base de los descubrimientos alcanzados.

Comte es, probablemente, el ejemplo más exacto del cientismo constructivista de Hayek. Sin embargo, otro exponente de esta caracterización, contemporáneo del francés, es Hegel, el segundo eslabón fundamental de las doctrinas colectivistas. Este autor fue leído por los miembros de la escuela politécnica al mismo tiempo que los hegelianos leyeron a Saint-Simón. Aunque Hayek no entra en mayores precisiones, su hipótesis dice que en el segundo cuarto del siglo XIX se produce un fenómeno de confluencia entre ambas doctrinas que fue el caldo de cultivo para el socialismo (especialmente el de Karl Marx) y, más en general, de todas las doctrinas dirigistas/constructivistas. El origen de la dominación social totalitaria se encuentra en germen en estos autores. Precisamente al estudio

46. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 195.

teórico de dicha relación se dedica el artículo de 1952 que lleva por título “Comte y Hegel”.

### *El ¿constructivismo? hegeliano*

En el mencionado texto de 1952, Hayek no tiene pretensiones exegeticas. Más bien, busca establecer cómo Hegel y Comte responden a la misma lógica cientista-constructivista, dado que ambos son los precursores de las posteriores doctrinas políticas revolucionarias y autoritarias que tantos males causaron. Debido a esta intención, el artículo no siempre hace las distinciones necesarias entre uno y otro, y a menudo trata a Comte y a Hegel como si fueran el mismo autor. Teniendo esto en cuenta, nos interesará solo aquello que pueda ser atribuido por Hayek a Hegel, con independencia de si lo dicho es imputable o no a Comte. Al respecto, lo central sigue siendo que el objetivo de Hayek, lejos de buscar una comparación exhaustiva, es mostrar la matriz común que agrupa a la tradición hegeliana y positivista.

De hecho, el mismo Hayek confiesa: “no pretendo comprender a Hegel”.<sup>47</sup> La advertencia, sin embargo, no impide las sentencias grandilocuentes como aquella que sostiene que las ideas hegelianas y comteanas “han llevado al totalitarismo del siglo XX”.<sup>48</sup> Hayek nunca abandonará esta opinión. Varios años después, en *Derecho, legislación y libertad* reafirmará, con mayor contundencia todavía, que Hegel fue “aquel filósofo ultrarracionalista que acabaría convirtiéndose en la fuente principal de la mayor parte del irracionalismo y del totalitarismo modernos”.<sup>49</sup> ¿Cómo llega Hayek a tales conclusiones?

Una de las posibilidades para estudiar su punto de vista es reconstruir sus opiniones sobre Hegel a partir de la tríada trabajada en los apartados anteriores, detectando así el objetivismo, el colectivismo y el historicismo presentes en el alemán y, por lo tanto, su carácter cientista, premisa de la mentalidad ingenieril.

En efecto, para el austríaco, Hegel es objetivista. Esto se evidencia en su desarrollo dialéctico de las civilizaciones o los sistemas sociales, a los que trata como si fueran hechos objetivos, realidades dadas y observables. A esto debe sumarse otra objetivación paralela, la de la razón.

47. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 310.

48. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 328.

49. Hayek, *Derecho*, *op. cit.*, p. 54.

Además de tratar a la sociedad como un objeto, Hegel hace lo mismo con la razón, porque para él es posible estudiar racionalmente el devenir de la razón observando su dialéctica *desde fuera* del mismo desarrollo, como una mente situada exteriormente a ella.<sup>50</sup> Al contrario de Hegel, para Hayek es imposible estudiar la “Razón humana, con R mayúscula, desde fuera, como algo objetivamente dado y observable como un todo tal y como podría mostrarse a una supermente”.<sup>51</sup> Con otras palabras, Hayek afirma que no existe tal cosa como un saber absoluto y racional capaz de conocerse plenamente. Por lo tanto, y cumpliendo con el primer paso de la tríada cientista, Hegel objetiva lo real y lo racional, sin ver que, en realidad, los procesos sociales son mucho más complejos y subjetivos de lo que su filosofía indica.

Por su parte, el colectivismo también está presente en la teoría social hegeliana. Para Hayek, Hegel toma a la sociedad como si fuera un organismo, lo que significa que ella es entendida como si fuera un ser vivo que atraviesa un desarrollo uniforme y por etapas. Una causa importante tanto del objetivismo como del colectivismo hegelianos se debe a la presencia de lo que Hayek llama *realismo* o *esencialismo conceptual*, noción que toma de Karl Popper. En *La miseria del historicismo*, Popper plantea la oposición entre nominalismo y esencialismo conceptual en la investigación científica y afirma que el esencialismo adscribe a la idea de que existen conceptos universales o esencias y que dichas esencias pueden ser estudiadas. De ahí que “la tarea de las ciencias sociales estriba en entender y explicar entidades sociales, como el Estado, la acción económica, el grupo social, etcétera, y que esto se puede hacer solo por medio de una penetración de sus esencias”.<sup>52</sup> Recuperando esta idea popperiana, Hayek sostiene que para Hegel la sociedad y sus subsistemas son grandes universales pasibles de ser identificados, unificados y tratados como un todo.

Finalmente, la crítica más importante de Hayek se concentra sobre el último punto, el historicismo. De acuerdo con la interpretación del austríaco, el nudo de la teoría social hegeliana reside en su filosofía de la historia o, lo que es lo mismo, en la determinación científica del desarrollo y sentido de la humanidad a partir de leyes preestablecidas. Así, para Hegel, estudiar

50. Hayek utiliza la oposición dentro-fuera para describir el objetivismo de Hegel, cuando tal vez sería más apropiado pensarlo desde un saber absoluto que reconstruye su evolución.

51. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 322.

52. Popper, *La miseria*, *op. cit.*, p. 44.

la sociedad es conocer sus intrínsecas leyes de desarrollo. En consecuencia, el historicismo hegeliano significa que “la historia conduce a un fin predeterminado, que puede interpretarse teleológicamente como sucesión de objetivos alcanzados”.<sup>53</sup> Sucesión que en el vocabulario de Hegel no es más que una manifestación dialéctica del espíritu en su recorrido hacia el absoluto, y esto incluye, como hemos visto, a la propia mente humana.

En este punto, Hayek es nuevamente subsidiario de Popper. En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper señala una característica central de la filosofía hegeliana: el *principio de identidad*, un modo de nombrar la asimilación o “identidad” hegeliana entre lo racional y lo real, de tal suerte que “la evolución del mundo real, de la cual es la historia la parte más importante, es considerada por Hegel ‘idéntica’ a una especie de operación lógica o proceso de razonamiento. La historia, tal como él la ve, es el proceso del pensamiento del ‘Espíritu absoluto’”.<sup>54</sup> Realidad y razón se identifican en el espíritu.

Este principio de identidad es el trasfondo y la referencia conceptual implícita de Hayek cuando critica la asimilación hegeliana entre el desarrollo de la sociedad y la evolución de la razón, dado que, precisamente, una sociedad no evoluciona siguiendo las mismas pautas de la razón (individual). Que el individuo sea racional o, más bien, que sea capaz de razón, no significa que la sociedad también lo sea. De hecho, de acuerdo con Hayek, ni siquiera se puede hablar de “sociedad” como tal, sino más bien de un orden complejo formado espontáneamente a partir de múltiples interacciones individuales. Por lo tanto, no es posible hablar de un despliegue racional del espíritu o de un sentido determinado de la historia.

Con todo, lo cierto es que el historicismo hegeliano, en tanto se trata de una filosofía de la historia, implica ciertas consecuencias de entre las cuales las más importantes son el resultado determinista, fatalista y moralmente relativista de su teoría social. Estos puntos resultan centrales para Hayek porque le indicarían que el hegelianismo desprecia la libertad y la voluntad humana, ya que toda la evolución histórica conduce *necesariamente* a un final imposible de modificar. En este modelo, la acción individual está fatalmente condicionada por el despliegue del espíritu.

Además del fatalismo determinista que supone el inmodificable devenir del espíritu, cada etapa que ella supera posee unas normas morales racionalmente justificadas y, en tanto tales, verdaderas. Esto conduce al

53. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 317.

54. Popper, *La sociedad abierta*, *op. cit.*, p. 238.

relativismo moral y con ello a la conservadora validación de cualquier práctica social porque si ésta existe, entonces cumple un papel irrenunciable en la historia. En un marco como el descriptivo no puede existir la libertad. El supuesto despliegue del espíritu hacia la libertad no es otra cosa más que una sentencia del curso de la historia, de su carácter necesario y, en consecuencia, verdaderamente no libre. Los individuos del esquema hegeliano son, de este modo, simples instrumentos del espíritu.

En síntesis, el objetivismo, el colectivismo y el historicismo cientistas se hallan presentes, punto por punto, en Hegel. Una cita de Hayek condensa de modo excelente y en un solo párrafo las tres actitudes del cientismo del alemán:

La concepción de las *leyes de sucesión de distintas etapas en el desarrollo* de la mente humana en general, así como en todas sus manifestaciones y concretizaciones particulares, implica desde luego que todos *estos conjuntos o colectivos pueden ser captados directamente como individuos de una especie*, es decir que podemos percibir directamente las civilizaciones o sistemas sociales como *hechos objetivamente dados*. Tal presunción es comprensible en un sistema idealista como el de Hegel, esto es como producto de un realismo o “esencialismo” conceptual.<sup>55</sup>

La cita combina las tres características. Al comienzo, menciona las leyes del desarrollo histórico (o, en el caso hegeliano, las manifestaciones dialécticas del espíritu) y reconoce que para llegar a ellas primero se depende de una concepción colectivista que tome a los conjuntos como si fueran “individuos”<sup>56</sup> y esto, a su vez, supone afirmar conjuntos sociales como “hechos objetivamente dados”.<sup>57</sup> En suma, Hegel expresa el cientismo.

La mentalidad cientista patente en el pensamiento de Hegel fue la punta de lanza de todas las teorías sociales que bajo los mismos presupuestos se lanzan a la modificación radical y científica de la sociedad. Según Hayek, la creencia en etapas predefinidas de transformación social inevitable alimentó las ideas marxistas. Lo que se halla por detrás de estos modelos cientistas/constructivistas es la brutal exageración acerca de las capacidades de la razón humana, tanto en su capacidad de conocer como en su capacidad para orientar la voluntad. Precisamente, con esta razón

55. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 314, el destacado es nuestro.

56. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 314.

57. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 314.

sobredimensionada, los hegelianos terminarán por consagrar el totalitarismo. De ahí que “Hegel y Comte se convirtieron en la principal fuente de aquella *hybris* colectivista que aspira a ‘dirigir conscientemente’ todas las fuerzas de la sociedad”.<sup>58</sup> En el idealismo hegeliano, piensa Hayek, habita el germen del más radical antiliberalismo.

## Observaciones finales

De nuestro recorrido podemos extraer algunas consideraciones a modo de síntesis. En primer lugar, comprobamos que Hayek no es ni pretende ser un estudioso de la obra de Hegel. Y esto por varias razones: su negativa a profundizar en la filosofía hegeliana, la dependencia de la opinión de Popper y cierta disposición prejuiciosa hacia su pensamiento.

Sin embargo, si se mira más allá de esta desprolijidad, para los objetivos buscados por Hayek resultaba innecesario indagar todavía más en el pensamiento de Hegel porque, sencillamente, al austríaco le bastó lo que sabía (o creía saber) para colocar al filósofo alemán en los orígenes de la difusión de la lógica epistemológica cientista y, junto con los positivistas, de su consecuente racionalismo constructivista. A Hayek le importaba *ubicar* a Hegel, más que *entenderlo*. Y ubicarlo, precisamente, en una gran serie de autores enemigos del liberalismo. Para lograrlo, fue prescindible la erudición filosófica.

En segundo lugar, el núcleo de la crítica de Hayek apunta al racionalismo sin límites de filosofías como la hegeliana. Hegel le otorga tal poder a la razón que llega a fusionarla con la realidad misma. Ignora que la historia carece de un sentido y de una dirección establecida y que no hay tal cosa como leyes o manifestaciones del espíritu que “revelen” la marcha de los acontecimientos. La clave de la formación de lo social reside en los órdenes espontáneos, cuya complejidad es, con mucho, superior a la razón. Y precisamente uno de los atributos mayores de estos mecanismos es su falta de dirección centralizada y la consecuente imposibilidad de predecir el futuro de dichos órdenes.

De este modo, la filosofía de la historia hegeliana y los órdenes espontáneos hayekianos conforman dos apuestas políticas cuyo enfrentamiento se remonta a sus divergentes epistemologías. Una, cientista, objetivista, colectivista e historicista. La otra, anticientista, subjetivista, individualista y

58. Hayek, *La contrarrevolución*, *op. cit.*, p. 323.

conjetural. A su vez, estas epistemologías descansan sobre una valoración, un tanto axiomática, acerca de los alcances de la razón humana. En un caso, lo racional se funde con la realidad (espíritu); en el otro, lo racional se reduce a la individualidad (conocimiento disperso).

Por último, y como resultado de todo lo expuesto, cabe preguntarse si es apropiada la lectura de Hegel hecha por Hayek. Una refutación cuidadosa del análisis del austríaco se encuentra todavía por hacer y excede los alcances de este trabajo. Nuestro objetivo fue más bien explorar los términos de esa crítica. Sin embargo, es posible sugerir algunos problemas de la interpretación hayekiana. Por ejemplo, es factible plantear una contradicción en la doble acusación de determinista y de precursor del totalitarismo que le realiza Hayek a Hegel ¿cómo puede reintroducirse la voluntad humana totalitaria en un esquema aparentemente fatalista como el hegeliano? Este punto es intrínseco a la crítica de Hayek y se desliza por su ensayo sin que el autor lo advierta. La respuesta al interrogante anterior determinaría otro interesante asunto de investigación, acerca de si realmente existen tantas diferencias entre el devenir hegeliano del espíritu y el orden espontáneo, dado que, en los dos casos, no son procesos impulsados conscientemente por manos humanas. Un programa de trabajo que profundice en la relación entre ambos autores debería tener en cuenta estos puntos. En suma, con su lectura de Hegel, Hayek pretende ubicarlo en los orígenes de la mentalidad cientista, denunciando su excesivo racionalismo y contraponiéndolo con su modelo de los órdenes espontáneos.



**SECCIÓN III**  
**HISTORIA, UNIDAD, SUBJETIVACIÓN**



## ALTHUSSER, DE UN HEGELIANISMO A OTRO

ESTEBAN DOMÍNGUEZ

El alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos.

Spinoza, *Ética*, II, 39 corol.

Antes y después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía francesa estuvo decididamente marcada por el pensamiento de Georg W. F. Hegel. En 1950, un joven profesor de la École Normale Supérieure (ENS) –institución en la que, por lo demás, acababa de concluir sus estudios con una *Mémoire* sobre Hegel– ponía en perspectiva esta coyuntura del campo filosófico francés:

He aquí que este dios muerto, cien veces cubierto de injurias y de tierra, sale de su tumba. El asunto ha comenzado en Francia alrededor de los años 30, tímidamente, por la tesis de Jean Wahl sobre *Le Malheur de la Conscience*, el desarrollo de Alain sobre Hegel en *Idées* (1931), el número especial de la *Revue de Métaphysique* [...]. Prosiguió con el curso de Kojève en *Hautes Études* (de 1933 a 1939), curso que frecuentó un equipo semisilencioso por entonces, bien ruidoso después (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron [...]). Kojève hablaba de la filosofía religiosa de Hegel, de la fenomenología del Espíritu, de amo y esclavo, de la lucha de prestigio, de en-sí, de para-sí, de nada, de proyecto, de la esencia humana que se revela en la lucha a muerte y en la transformación del error en verdad. ¡Tesis extrañas en un mundo asediado por el fascismo! Vinieron los tiempos de la guerra en los que Hyppolite hizo aparecer sus

traducciones [...], la posguerra en la que saldrán *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tesis de Hyppolite (1946), *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève (1947) [...]. Y he aquí ahora la consagración: Hyppolite en la Sorbona, Hegel reconocido a través de su comentador como el maestro del pensamiento burgués, los comentarios en todas las vitrinas, el “trabajo de lo negativo” en todas las disertaciones, el amo y el esclavo en todas las presentaciones, [...] y todo este ruido del regodeo universitario y religioso alrededor de un cadáver que vuelve a la vida.<sup>1</sup>

Siguiendo el influjo del trabajo precursor de Alexandre Kojève durante el período de entreguerras y las traducciones y los comentarios de Hyppolite durante la Segunda Guerra, la obra de Hegel deviene accesible y se extiende al público francés configurando las condiciones de posibilidad del momento filosófico de los años 1960 en Francia. Un rasgo característico de ese momento será, sin embargo, no su inscripción en la filosofía hegeliana sino una especie de “antihegelianismo generalizado” que configuraba, al decir de Deleuze, “la atmósfera de nuestro tiempo”.<sup>2</sup>

Sin embargo, puede ocurrir que nos veamos tentados a ser arrastrados por la fuerza negadora de ese antihegelianismo y así perder de vista la potencia del campo francés de la recepción de Hegel, en el que la filosofía de la década de 1960 vive. Como ha sugerido Jacques Derrida, “antes y después de la Segunda Guerra, ¿quién no pertenece a dicho “campo”, directa o indirectamente? ¿Quién podría evitar inscribirse en él?” De modo que, incluso entre aquellos, como Louis Althusser, que “han compartido [...] una especie de alergia activa y organizada” respecto a Hegel, ella se ha desarrollado “en el rincón de la dialéctica hegeliana” puesto que “tenían en común situarse, y explícitamente lo hicieron, a partir de ese rechazo”.<sup>3</sup>

Pretender inscribir a Althusser en el campo filosófico hegeliano puede resultar extraño si nos guiamos por lo que su proyecto representó para el antihegelianismo, tal como se expresa en la simultánea publicación de *Pour Marx y Lire le capital* en 1965. Evidentemente, estaba fuera de discusión si

1. Althusser, Louis. “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire”, en *Écrits philosophiques et politiques t. I*. Paris: Stock/Imec, 1994, pp. 244-245.

2. Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 15. Para un estudio de este contexto intelectual, Cf. Vuillerod, Jean-Baptiste. *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2022.

3. Derrida, Jacques. “El tiempo de los adioses”, en Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel*. Lanús: Palinodia, La Cebra, 2013, pp. 356-357.

Althusser conocía bien los escritos de Hegel, pero de ahí a reconocer que el pensamiento de un joven Althusser vive en el horizonte trazado por el autor de *Fenomenología del espíritu*, había una distancia que finalmente pudo ser reducida con la publicación póstuma de los escritos de Althusser de las décadas de 1940 y 1950. Se trató de un período, por lo demás, muy breve: si se abre en 1947 con un texto inscripto en el hegelianismo, se cierra tres años después con una denuncia del retorno a Hegel como una pretensión revisionista del propio Marx. François Matheron, editor de esta obra póstuma, reunió esos escritos bajo un título justo: *Althusser antes de Althusser*. Efectivamente aproximarnos a esos textos es adentrarnos en la prehistoria del althusserianismo, narrar la historia de otra era. Es adentrarnos en el terreno en el que su pensamiento, al decir de Foucault, “hunde su positividad” y permite esbozar una historia “que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad”.<sup>4</sup>

Estudiar a un joven filósofo en un punto del trayecto de su formación teórica al finalizar sus estudios en 1947 con la redacción de una *Mémoire* sobre Hegel permite comprender lo que podría llamarse, permaneciendo en el registro foucaultiano, el *a priori histórico* del pensamiento de Althusser:

... un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen. [...] Este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encaballamiento y su reemplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno.<sup>5</sup>

El lector deberá juzgar si esta problemática no se aproxima a la de Althusser respecto a la contingencia del comienzo de Marx: “*los filósofos*

4. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 7.

5. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 167.

*mismos tienen una juventud*. Es necesario nacer un día, en alguna parte, y comenzar a pensar y a escribir”.<sup>6</sup> Es de esa contingencia del comienzo, de ese *a priori* histórico del pensamiento de Althusser, del que quisiera dar cuenta, al menos en parte, abordando la lectura de Hegel realizada en su *Mémoire* como un punto de su trayecto teórico, a condición de reconocer que el significado de su filosofía resulta imposible de ser resumido en un punto, sino que se dibuja justamente en un trayecto no puntual. No se trata, entonces, de hacer de un punto de su desarrollo teórico, en este caso su *Mémoire* de 1947, ni un *origen*, ni un *pars totalis*, ni un *hecho teórico total* que ilumine el significado de la filosofía de Althusser, sino simplemente reconocer allí los elementos de un pensamiento que se desarrolla en su dispersión.<sup>7</sup>

Quisiera mostrar que más allá de las diferencias con las posiciones futuras de Althusser, más allá de su posterior rechazo a Hegel, en su lectura pueden reconocerse dos disposiciones sobre las cuales se apoyará en su singularidad el pensamiento del Althusser maduro. La primera es una disposición respecto al modo propiamente althusseriano de practicar la filosofía. Siguiendo los textos en sus años de formación teórica se torna evidente una reflexión continuada respecto al modo de practicar la filosofía bajo una triple relación: con su historia, con la coyuntura teórica en la que interviene, con la política como exterior constitutivo del que la filosofía vive. La segunda disposición refiere más directamente al núcleo del proyecto teórico de Althusser: la pretensión de definir los términos en los que se juega el materialismo para el marxismo entendiendo por este “no solo una doctrina política, un ‘método’ de análisis y de acción, sino también y principalmente el campo teórico de una investigación fundamental”.<sup>8</sup> Así, las reflexiones en torno a la relación entre filosofía y política, la especificidad de la dialéctica materialista, el problema de la historia y del sujeto tal como emergen en su lectura de Hegel trazan algunas de las líneas fundamentales de la búsqueda althusseriana por hacer del marxismo el campo de una

6. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1965/1982, p. 50. Y un poco más adelante: “es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo dado. Este mundo [...] [es] el mundo de los pensamientos vivos de su tiempo. [...] En este mundo nació Marx y empezó a pensar”.

7. Sobre el *trayecto no puntual de Althusser*, Cf. Jacques Derrida, Jacques. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017, en especial las cuatro primeras sesiones.

8. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 18.

investigación fundamental.

Primero, presentaré el objeto de la *Mémoire* de Althusser. A continuación, me detendré en el tratamiento que allí se realiza de Baruch Spinoza. Luego, señalaré los aspectos en los que se produce un pasaje de Hegel a Marx que señalan un programa de investigación que Althusser desarrolla por aquellos años, primero con, y luego, contra Hegel. Para finalizar señalaré el modo en el que este *a priori* histórico de su pensamiento, a pesar de las declaraciones contrarias contenidas en *Pour Marx* y *Lire le capital* permite pensar el pasaje de un hegelianismo a otro en el trayecto teórico de Althusser.

## Un hegelianismo sin reserva

*Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* fue la tesis de Althusser para la obtención del Diplôme d'études supérieures en la ENS. Escrita con preciosismo, al decir del propio autor, bajo la influencia de la cultura filosófica y literaria en la que se formó en Lyon en la década de 1930, el trabajo fue presentado ante Gastón Bachelard en 1947. La *Mémoire* refleja un conocimiento profundo del campo de la recepción de Hegel en la Francia de posguerra. Además de la recurrencia a los comentarios de Hyppolite y de Kojève que recorren la *Mémoire*, es posible constatar la inscripción de Althusser en ese campo teórico deteniendonos en las condiciones de elaboración de su tesis. En una carta contemporánea a la redacción, Althusser le comunicaba a Hélène Rytmann haber leído a Kojève y destacaba que “hay allí algunas tonterías pero también algunas cosas bien interesantes que no son más que Hegel *comprendido* (de quien veo que había presentado mucho pero comprendido poco), y en todo caso muy útil para mi diploma (y la agreg[ación])”.<sup>9</sup> Como se deja entrever, su relación con el filósofo ruso era de simultáneo reconocimiento y distancia. Althusser mismo lo explicó tiempo después:

Leí todo cuanto [Kojève] había escrito y muy rápidamente me convencí de que él –a quien todos, incluido Lacan, habían escuchado apasionadamente antes de la guerra– no había comprendido nada, estrictamente, ni de Hegel ni de Marx. [...] No comprendí cómo, si no es por la total

9. Althusser, Louis. *Lettres à Hélène 1947-1980*. París: Grasset/IMEC, 2011, s. f., pp. 82-83.

ignorancia francesa de Hegel, Kojève había podido fascinar hasta aquel punto a sus oyentes: Lacan, Bataille, Queneau [...]. Por el contrario, concebí una estima infinita por el trabajo erudito y valeroso de Hyppolite quien, en vez de interpretar a Hegel, se contentaba con darle la palabra en su admirable traducción de *La fenomenología del Espíritu*. He aquí pues en qué coyuntura filosófica me encontraba para deber “pensar”. [...] Me di cuenta fácilmente de que los “hegelianos” franceses discípulos de Kojève no habían comprendido nada de Hegel. Para convencerse bastaba con leer al propio Hegel. [...] Sobre Hegel, cuando menos en Francia, todo estaba por comprender y explicar.<sup>10</sup>

Si la mediación de las lecturas de Kojève o Hyppolite constituían el primer elemento que inscribía a Althusser en el campo de la recepción de Hegel en Francia, el segundo elemento está configurado por la emergencia de una nueva generación intelectual que comienza a intervenir bajo el influjo de aquellas mediaciones. Se trata de una generación filosófica formada los años inmediatamente posteriores al fin de la Segunda Guerra, y de la que es testimonio la vida misma de Althusser, pero también de su amigo Jacques Martin a quién dedicará casi veinte años después *Pour Marx*.<sup>11</sup> De manera contemporánea a Althusser, Jacques Martin emprende la redacción de su propia *Mémoire*, titulada *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*. La misma fue conservada en copia carbónica por Althusser en su biblioteca junto a su *Mémoire* y luego ambas fueron depositadas en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, permaneciendo inéditas ambas hasta 1994 la de Althusser y hasta 2020, la de Martin.<sup>12</sup> Hoy se sabe que una lectura conjunta de ambas permite

10. Althusser, Louis. *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Destino, 1992, p. 236.

11. “Dedico estas páginas a la memoria de Jacques Martin, nuestro amigo, que en las peores dificultades, solo, descubrió la vía de acceso a la filosofía de Marx –y me guio–”. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 11. Tiempo después, Althusser dirá: “Jacques Martin [...] era la mente más aguda que he tenido ocasión de conocer [...] me enseñó a pensar, y sobre todo que uno puede pensar de una forma distinta de la que pretendían nuestros profesores. Sin él, nunca habría enlazado dos ideas”. Althusser, *El porvenir es largo*, *op. cit.*, pp. 428-429.

12. Sobre el destino inédito de esos escritos, en una carta del 7/10/1963 Althusser afirmó: “este texto tenía una madurez extraordinaria. En la edad, donde la mayoría de nosotros, y yo en primer lugar hacíamos todavía ‘literatura’ sobre la filosofía, su texto era el de un maestro [...]. Merleau-Ponty [...] quiso publicar nuestros diplomas,

la comprensión, es decir, la complejización de la presencia de Hegel en la filosofía de la segunda posguerra francesa y del vuelco antihegeliano producido poco tiempo después. Como explica Étienne Balibar, estas tesis ilustran una *situación* de la filosofía francesa entre Hegel y Marx que no permite una elección sencilla o unívoca puesto que ambas se proponían releer a Hegel después de Marx buscando en él la filosofía que le falta y combatiendo, por otro lado, su idealismo por medio de un reconocimiento de la originalidad de Marx.<sup>13</sup>

Justamente en *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* Althusser emprende esta tarea de comprensión y explicación de Hegel a partir de Marx y viceversa. Su propósito queda explicitado desde las primeras líneas. Se trata de dar cuenta del problema del contenido en la filosofía de Hegel como un problema de historia:

Si la verdad no es nada sin su devenir, el devenir de la verdad se revela como la verdad de la verdad, su desarrollo como la manifestación de lo que ella es en sí. En cierto sentido, la historia aporta al hegelianismo el momento que le falta, la prueba de su para sí.<sup>14</sup>

el de [Jacques] M[artin], el mío, y el de otro amigo [...]. Nosotros lo prohibimos celosamente, diciendo: estos textos no fueron más que la ocasión para eliminar nuestros errores de juventud. 'No se publican los errores de juventud.' Merleau estaba muy ofendido [...]: a decir verdad, no era tanto contra él, sino contra la línea de su pensamiento: no queríamos darle de ningún modo nuestro apoyo o nuestro consentimiento. Merleau murió luego, como lo sabes. Estos diplomas no fueron publicados. Pero sé que la excusa que valía para mí no valía para [Jacques] M[artin]. Su *diplôme* tenía [...] proposiciones que no hubiera admitido los años siguientes. Pero no eran, en ningún caso, errores de juventud. Eran errores de un hombre maduro, maduro por el pensamiento. Leyéndolo, lo encuentro tal como era, tal como debía cada vez más devenir". Althusser, Louis. *Lettres à Franca (1961-1973)*. Paris: Stock/Imec, 1998, p. 466.

13. Cf. Martin, Jacques. *L'individu chez Hegel*. Lyon: ENS Éditions, 2020. En el prefacio de Étienne Balibar y la introducción de Jean-Baptiste Vuillerod al libro de Martin, se afirma que diversos problemas teóricos (como los de "problemática", "trascendental histórico", "discontinuidad", "ruptura" y "sobredeterminación") se gestaron al interior de una "constelación filosófica" entre Martin, Althusser y Foucault. Poco después del suicidio de Martin, Althusser afirmó: "veinte años antes que nosotros, él vio lo que empezamos a apenas a entrever, en veinte años, estaremos aún en su escuela". Gracias a la reciente publicación de su *Mémoire*, ahora nosotros mismos comenzamos a entreverlo. Cf. Imec, 20ALT/50/ pp. 1-3, *Sur la mort de Jacques Martin*.

14. Althusser, Louis. "Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel", en *Écrits philosophiques et politiques t. I, op. cit.*, p. 61.

Estudiar el pensamiento de Hegel en términos históricos implica dos reconocimientos. Por un lado, que para realizarlo solo se puede partir de un *después de* Hegel: del devenir de su filosofía en el mundo, de su singular descomposición entre los siglos XIX y XX, caracterizada por “el abandono sucesivo de la mayor parte de las verdades del cuerpo del hegelianismo” y por el retenimiento de “cierto espíritu”, de su “tendencia general”. Tal es así que la vida no es más que una sobrevida pasando de cuerpo en cuerpo: “Hegel sobrevive en el marxismo, el existencialismo y los fascismos, pero el cuerpo de la verdad hegeliana no es más que un cadáver en la historia”.<sup>15</sup> De modo que no hay comprensión del contenido de su pensamiento en el presente, sin una perspectiva que reconozca su indefectible caducidad.

Pero, por otro lado, esta prueba de la historia nos devuelve a Hegel. Si bien su descomposición es su verdad, “sería vano buscar la verdad de esta descomposición fuera de Hegel mismo. Es en Hegel que se plantea el problema del contenido del pensamiento de Hegel, en este en-sí no desarrollado que reposan las contradicciones adormecidas”.<sup>16</sup> Si con el primer movimiento Althusser sugería que todo estudio desde el presente impone tratar a Hegel como *objeto*, con este segundo movimiento reconoce la obligación de tratarlo como *sujeto*. Se trata de partir, entonces, de un *después de* Hegel que solo puede ser realizado *a partir y a través* de él mismo. El orden de razones y el orden de exposición de la *Mémoire* terminan coincidiendo: de lo que se trata es de dar cuenta de “la aparición, el desarrollo [*croissance*] y la caducidad [*déchéance*” del pensamiento de Hegel.<sup>17</sup>

Como puede verse, desde el comienzo Althusser nos coloca en el terreno del autor de *Ciencia de la Lógica*. Sin abusar de las palabras del viejo Engels, se podría decir que el suyo es un hegelianismo del método frente al sistema, como el de los jóvenes hegelianos luego de la muerte

15. *Ibid.*, pp. 62-63. Fue el propio Hegel quien anticipó la posibilidad, es decir, la necesidad de esta descomposición y esta sobrevida: “Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Un cuerpo, por ejemplo, es la realidad; el alma, el concepto. Ahora bien, el alma y el cuerpo deben ser adecuados entre sí; por eso un hombre muerto es aún una existencia, pero ya no verdadera, una existencia sin concepto; por eso se descompone el cuerpo muerto” (§21 A). Hegel, Georg W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004 [1821], p. 46.

16. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel”, *op. cit.*, p. 63.

17. *Ibid.*, p. 65.

del maestro:

La doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido [...]. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos [la religión y la política]; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición.<sup>18</sup>

En su *Mémoire*, Althusser se inscribe en el gesto teórico de los jóvenes hegelianos (y de uno en particular) para dar cuenta de la caducidad de un pensamiento: será con el pensamiento del joven Marx que desarrollará la puesta a prueba de Hegel. En la última parte de la *Mémoire*, se propone dar cuenta del momento de la decadencia explicando que el terreno en el que debe ser estudiada es el del Estado hegeliano al haber sido presentada la burocracia prusiana como la realización de la idea. La conclusión de Hegel es, en palabras de Althusser, la bendición del hecho consumado que ningún espíritu honesto podría aceptar sin malestar. Fue justamente un muy joven Marx quien expresó ese malestar en nombre de Hegel mismo:

Las palabras hegelianas [...] devolvían ante la historia un sonido bien apagado: no se puede describir más que lo que es, el filósofo es el hijo de su tiempo y no salta por encima, el viejo búho que se eleva al anochecer como la sabiduría –todas estas palabras disimulaban mal una resignación constreñida. Marx tuvo el mérito de manifestar claramente este malestar, de impugnar el contenido, y de penetrar en el corazón de la contradicción hegeliana en nombre de Hegel mismo.<sup>19</sup>

A partir de allí, Althusser realizará su toma de posición frente a Hegel con el Marx que mejor se correspondía con esta tarea; el del manuscrito de Kreuznach, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* de 1843. El Estado, recuerda Althusser, es para Hegel

... la cumbre y el cuerpo glorioso de la historia, cuyo destino es la realización de la libertad. El Estado [...] es la liberación de lo concreto y la

18. Engels, Friedrich. “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en *Obras filosóficas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 544.

19. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 165.

realización del universal. [...] En el Estado el hombre está finalmente *en su casa* [*chez soi*], ni amo ni esclavo [*ni maître ni esclave*] sino ciudadano [...]. El Estado realiza finalmente la esencia del Espíritu: “Un yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo”.<sup>20</sup>

Pero basta con abrir *Principios de la filosofía del derecho* y emprender su estudio para reconocer que el Estado prusiano realmente existente no está la altura de su ser racional. Al menos es este desajuste, entre un concreto que no es universal y un universal que no es concreto, el que moviliza toda la lectura de Marx en su primera crítica a Hegel. Es allí donde Marx denuncia que Hegel “en lugar de proponer la totalidad circular fuera de la cual no hay libertad, ni naciente ni realizada, nos da la pirámide prusiana”.<sup>21</sup> En lugar de la igualdad, Hegel nos da la jerarquía de órdenes y de poderes, los tabiques de las corporaciones, oficinas y policías. De modo que “toda la paradoja de la filosofía del Estado de Berlín cabe en este problema: cómo convertir una pirámide en círculo”.<sup>22</sup>

Althusser sigue aquí al pie de la letra el largo comentario de Marx del §279 de *Principios de la filosofía del derecho* en el que luego de contraponer la monarquía a la democracia, o mejor dicho, de señalar a la democracia como verdad de la monarquía, Marx presenta a la democracia como “el *enigma* resuelto de todas las constituciones”, como “la *esencia de toda constitución de Estado*”.<sup>23</sup> De ese modo, afirma Althusser, Marx revela la superchería propia de la filosofía política hegeliana retomando “la verdadera concepción hegeliana del tercer término” que presenta a la “verdadera democracia” [*wahren Demokratie*] como la unidad de lo general y lo particular, como la potencia constituyente del pueblo:

La mediación verdadera es la totalidad. [...] Este tercer término auténtico es para Marx la representación popular constituyente y legislativa, la asamblea popular soberana, la circularidad del poder y de la multitud, el universal concreto que anima un cuerpo digno de él, es decir, la verdadera democracia [*démocratie véritable*].<sup>24</sup>

20. *Ibid.*, p. 167.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. Marx, Karl. “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 343.

24. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 174. El argumento

Pero el reconocimiento de la caducidad no lo hace a Althusser menos hegeliano, sino que es en el horizonte de este hegelianismo que se inscribe su crítica. Si ella es posible es porque “Hegel ha renunciado a la fuerza de su pensamiento”.<sup>25</sup> Una conclusión sin premisas de la que partían los jóvenes hegelianos pero que se expresó en Marx de forma irreversible. Estamos aquí ante la única refutación digna de ese nombre para un hegeliano, una refutación que no viene del exterior, sino que al presuponer las premisas de la doctrina que critica parte, en cambio, de la fuerza del oponente:

La refutación no debe proceder desde fuera [...]. La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. [...] la única confutación [...], puede consistir solo en que su punto de vista [que se pretende refutar], sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado.<sup>26</sup>

Es entonces desde cierto hegelianismo que Althusser afirma, celebrándolo, que “la necesidad hegeliana está demasiado presente en el corazón del pensamiento marxista para que Marx se haya servido solo ocasionalmente de las armas de Hegel para combatirlo”.<sup>27</sup> Por entonces para Althusser, como para el joven Marx, el suyo es un hegelianismo sin reserva, siendo el autor de *Ciencia de la Lógica* quien debe aportar al marxismo la filosofía que le falta, simplemente porque “Hegel es el rigor silencioso de Marx”.<sup>28</sup>

desarrollado por Marx es el resultado de una temprana lectura de Spinoza realizada en sus años de formación inmediatamente anteriores al manuscrito de Kreuznach. En ese escrito se revela la originalidad de un spinozismo estrictamente político que funciona como llave que le permite a Marx abrir propiamente el hegelianismo. Sin embargo, en estos pasajes de la *Mémoire* de Althusser no se encuentra ninguna a Spinoza. Su foco está puesto en un punto fijo: la caducidad del sistema tal como es expuesta a la letra por un joven Marx.

25. *Ibid.*, p. 176.

26. Hegel, Georg W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta, 1812/2013, p. 730.

27. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 196.

28. *Ibid.*, p. 187. En la apuesta de presentar a Hegel como aquel que debe aportar

## Hegel o Spinoza

En este punto es necesario detenerse en el problema que plantean las menciones a Baruch Spinoza en la *Mémoire*. Es sabido que Althusser tuvo un rol importante en la proliferación de lecturas del filósofo holandés desde la década de 1960 al punto que unos quince años después de que esta operación tuviera lugar, el título del libro de un antiguo discípulo definió retroactivamente los confines de aquello que estaba en juego: Hegel o Spinoza.<sup>29</sup> No es casual que en una de las primeras menciones elogiosas, en *Sur le jeune Marx* publicado en la revista *La Pensée* en 1961, Spinoza fuera señalado como el antepasado filosófico de Marx estableciendo una diferencia explícita con la *Aufhebung* hegeliana:

la posición de Marx, toda su crítica de la ideología implica [...] que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende) constituye una *ruptura* con la ideología, y que se establece sobre *un terreno diferente*, que se constituye a partir de nuevas preguntas, que plantea a propósito de la realidad *otras preguntas* que la ideología [...]. Además, la ciencia no puede bajo ningún título ser considerada, en sentido hegeliano, como la verdad de la ideología. Si se le quiere encontrar a Marx un antepasado filosófico, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza. Entre el primer género de conocimiento y el segundo, Spinoza establece una relación que, en su inmediatez (si se hace abstracción de la totalidad en Dios [*totalité en Dieu*]), suponía justamente una *discontinuidad* radical. Si bien el segundo género permite la *inteligibilidad del primero*, no es su *verdad*.<sup>30</sup>

Si se considera que la lectura de Spinoza estará en el centro del intento althusseriano por trabajar la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, resulta esperable dar con él en la *Mémoire*. Spinoza

al marxismo la filosofía que le falta confluyen las *Mémoires* de los amigos Althusser y Martin. Cf. Vuillerod, Jean-Bapiste. “Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx”, en Martin, *L'individu chez Hegel*, *op. cit.*

29. Cf. Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

30. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, pp. 63-64, t. m. En un trabajo anterior analicé los orígenes del spinozismo de Althusser y detallé los puntos en los que se juega la relación Hegel-Spinoza en su *Mémoire*, Cf. Domínguez, Esteban. “De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser”. Tesis de maestría, Universidad de Quilmes, 2021.

es de hecho mencionado en diversas ocasiones, sin embargo, es en el horizonte del *rigor silencioso* hegeliano donde ellas se inscriben. Estas menciones dan cuenta de un conocimiento vago, un conocimiento siempre mediado por Hegel que puede resumirse en tres puntos.

En primer lugar, la denuncia del método geométrico como modo de exposición pertinente para la filosofía, y una consecuente crítica al proceder filosófico de Spinoza como un pensamiento sin historia: confundir el procedimiento en matemáticas con el procedimiento en filosofía, “en esto reside el gran defecto de Spinoza”.<sup>31</sup> Del mismo modo, Althusser siguiendo las *Lecciones* de Hegel, afirma: “el método matemático, no obstante, apreciado por grandes filósofos, no puede aspirar al uso filosófico para Hegel [...]: la geometría conoce sus demostraciones por el afuera, ‘*auswendig*’, y no ‘*inwendig*’, desde dentro, según su propia génesis”.<sup>32</sup>

En segundo lugar, la inscripción de Spinoza en la historia de la filosofía, como la sede de un doble comienzo. Primero, como comienzo absoluto (el punto de partida esencial de toda filosofía, del que hablaba Hegel) ligándolo a los eleatas: “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. [...] Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una”.<sup>33</sup> Esta afirmación de la sustancia absoluta, esta negación de toda particularidad, debe ser tomada por Hegel como la verdad, pero no como la verdad entera: el desarrollo de la historia de la filosofía sería la culminación de esa verdad a medias. Es este el mismo lugar que le asigna Althusser a Spinoza en su *Mémoire*: “[la filosofía anterior a Hegel] ignora decididamente el problema, como lo hacen Parménides y Spinoza en una totalidad sin fisuras”.<sup>34</sup>

Segundo, al presentarlo como aquel que desarrolla el principio en el que la filosofía de Descartes se había inspirado, es decir, como esencial para la filosofía moderna: “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna”.<sup>35</sup> Althusser hace suya esta lectura dibujando una progresión de la filosofía moderna, desde un pensamiento que no habría pensado su propia historicidad representado especialmente por Spinoza; pasando por un

31. Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1833/2013, p. 289.

32. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 94.

33. Hegel, *Lecciones, III*, *op. cit.*, p. 285.

34. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 146.

35. Hegel, *Lecciones, III*, p. 305.

intento por pensar el acto de su pensamiento en Kant; hasta llegar a Hegel como el primero que tomó conciencia de la relación entre pensamiento y devenir: “el primero que tomó conciencia a la vez de la reflexividad como totalidad y de la negatividad del pensador”.<sup>36</sup>

En tercer lugar, la crítica a la concepción spinozista de la determinación al recuperar la afirmación *determinatio negatio est* que Hegel extrae de la carta 50 a Jarig Jelles haciendo de ella la clave de su lectura de Spinoza, en la que Althusser por lo demás se inscribe:

Hegel invierte el axioma spinozista según el cual toda determinación es una negación: toda negación es para él una determinación. Dicho de otro modo, la negación tiene ella misma un contenido, ella es *negación de*, y contiene entonces en ella el término que niega. [...]

Esta positividad de lo negativo explica que el contenido se conserve en su destrucción. Y por aquí pasamos del contenido como dado al contenido como reflexión. [...] La verdad de lo dado, en sentido hegeliano, donde la verdad es la revelación de lo que está oculto, es entonces exterioridad. Es en el afuera donde hay que buscar la verdad del adentro.<sup>37</sup>

Ya se trate de la crítica al método spinozista, ya del señalamiento de Spinoza como un momento de la historia de la filosofía, ya de la recuperación del *determinatio negatio est*, resulta notorio que Althusser conoce a Spinoza por medio de Hegel. O, mejor dicho, el joven filósofo en formación se *reconoce* en la posición de Hegel. Lejos estamos aquí de los cuestionamientos radicales hacia Hegel formulados con el concurso de Spinoza que harán época en *Pour Marx* y *Lire le capital*. Lejos estamos también del cuestionamiento más matizado propio de la década de 1970 en el que Althusser señalaba “en la repetición anticipada de Hegel por Spinoza” las condiciones en las que “una filosofía podía [...] producir efectos propios que pudieran servir al materialismo”.<sup>38</sup> Para un joven Althusser inscripto en el campo francés de la recepción de Hegel, interesado así por el devenir de un pensamiento, resulta inconcebible una lectura de Spinoza por fuera del esquema que el propio Hegel proponía. Así, es posible reconocer

36. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 147.

37. *Ibid.*, p. 108. Cf. Hegel, *Lecciones*, III, *op. cit.*, p. 293. Cf. Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988, p. 309.

38. Althusser, Louis. “Elementos de autocrítica”, en *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 195.

que Althusser es víctima de lo que Martial Gueroult denunció como la “fabulación [*affabulation*] de Hegel” que produce un “desconocimiento”: según la cual quienes piensan bajo su influjo “creen de buena fe develar la auténtica doctrina de Spinoza, mientras que, [...] no hacen más que proyectar en ella todo un mundo de conceptos nacidos en otro lugar”.<sup>39</sup>

Es justamente este desconocimiento el que se expresa en las menciones a Spinoza en la *Mémoire*; cada una de ellas brota del interior de la filosofía hegeliana. Si por esos años Althusser fue spinozista lo fue al modo propuesto por Hegel, es decir, el de un pensamiento inscribible en un momento de la historia, un momento superado. Si conocía a Spinoza, lo conocía falsamente: como dijera Hegel, por lo demás en un sentido no muy alejado del pensamiento del holandés, “se puede saber algo de una manera falsa”.<sup>40</sup> El marxismo de Althusser *à l'œuvre* no es, ciertamente, un spinozismo y, sin embargo, algunos de los trazos más significativos de su filosofía comenzaban a ser esbozados.

## De Hegel a Marx

Afirmar que los trazos más significativos de su filosofía comenzaban a ser esbozados no nos expone necesariamente a caer en el supuesto teleológico que Althusser rechazó tempranamente desde *Sur le jeune Marx* propio de una “pseudo historia de la filosofía en “futuro anterior””, es decir, que instituye un “tribunal secreto de la historia” desde el que se juzgan los elementos de su pensamiento pasado.<sup>41</sup> Quisiera destacar, en cambio, un gesto de Althusser que, a través de las torsiones en su pensamiento y, en particular, a pesar de su futuro antihegelianismo, sugiere una tonalidad que recorrerá sus lecturas futuras. Hacia el final de su *Mémoire*, Althusser realiza un elogio del marxismo que, si bien es resultado de su inscripción general en cierto hegelianismo, al mismo tiempo dibuja los trazos de su filosofía del futuro. Dibuja eso que al comienzo llamé el *a priori* histórico de su pensamiento o, en el registro althusseriano, configura su *problemática* entendida como el espacio en el que se dibuja “la presencia de la

39. Guéroult, Martial. *Spinoza Dieu (Ethique, I)*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968, p. 468.

40. Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1807/2015, p. 27.

41. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, pp. 42 y 44.

*posibilidad de sus pensamientos*".<sup>42</sup>

Desde 1947, Althusser está convencido de que son la política y la historia las que ponen a prueba a la filosofía en general y a la filosofía hegeliana en particular. Esta puesta a prueba de la filosofía por la historia ha sido señalada por Vuillerod como uno de los problemas comunes a la constelación filosófica de Martin y Althusser. De lo que se trataba para ambos era de seguir el rastro de una historización del trascendental.<sup>43</sup> De ahí que, desde el inicio de su tesis, pero cobrando toda su significación hacia el final, se evoque la sobrevida del hegelianismo en el pensamiento contemporáneo; en el existencialismo, el marxismo y la fenomenología. Cada uno de ellos, explica Althusser, recupera y desarrolla uno de los momentos de la totalidad hegeliana: el existencialismo se apropió de la forma subjetiva, el marxismo de la forma objetiva, la fenomenología por su parte retomaría la inspiración de una totalidad dialéctica: "el pensamiento contemporáneo se ha constituido en la caducidad de Hegel, y se alimenta de él. Ideológicamente hablando, estamos entonces bajo la dominación de Hegel [...]. Las ideologías modernas son recogidas por la ideología hegeliana".<sup>44</sup>

Althusser recurre a la noción de ideología en los términos marxianos clásicos (aunque no por eso menos pertinentes) trazados en la *Ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, estableciendo un paralelismo entre dos juegos de oposiciones: ideología/política, verdad/efectividad. Mediante esta oposición afirma que la descomposición de Hegel no produjo solo ideologías, sino que "también engendró un *mundo real* en los movimientos obreros y la acción revolucionaria. [...] Todo el problema presente es que este mundo no es solamente un mundo ideológico, sino también un mundo político real".<sup>45</sup> Esta sobrevida ideológica y política, ideal y efectiva,

42. *Ibid.*, p. 52.

43. Cf. Vuillerod, "Jacques Martin et la philosophie", *op. cit.*

44 Althusser, "Du contenu dans la pensée de Hegel", p. 210.

45. *Ibid.* En este señalamiento resuena la distinción feuerbachiana entre teoría y práctica: "¿qué es la teoría y qué es la práctica? ¿Dónde está la diferencia? Teórico es lo que solo se halla en mi cabeza, práctico lo que bulle en muchas cabezas. Lo que une a muchas cabezas hace masa, se expande y ocupa, así, un lugar en el mundo". Ludwig Feuerbach, "Feuerbach a Ruge (Bruckberg, junio de 1843)", en Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 456. Este pasaje puede tomarse como una delgada pasarela sobre la cual transitan los jóvenes hegelianos en el contexto de formación del joven Marx: de un lado un *idealismo materialista* (esta es la posición de Feuerbach y los jóvenes hegelianos, incluido el joven Marx); del otro,

no se presenta armonizable con el contenido de la filosofía hegeliana, de ahí su decadencia: “la parte de Hegel devenido realidad no coincide con la circularidad hegeliana reprimida en la verdad-ideología”. La política, el “mundo político real”, ha descentrado la correspondencia entre la verdad y la realidad. Ese descentramiento, afirma Althusser anticipando una sospecha sobre la que se apoyó la originalidad de *Pour Marx y Lire le capital*, es el que señala el carácter preliminar y la consecuente necesidad de desarrollar la filosofía marxista: “el comportamiento marxista que es real y profundo no ha todavía alcanzado su propia estructura”. Precisamente por eso, en el marxismo el estatuto de la necesidad hegeliana permanece tan oscuro:

... es por eso que el marxismo la retoma y la rechaza a la vez, como lo vemos en aquella imagen de la “inversión” [*renversement*] de la dialéctica, donde la realidad del marxismo no acepta más que una verdad hegeliana “puesta sobre sus pies” [*remis sur ses pieds*] (¿qué puede ser una circularidad restablecida [*remis sur pied*]?).<sup>46</sup>

Como es sabido, Althusser no hizo más que pensar este problema: este desarrollo anticipa así la pregunta por el tipo de dialéctica en juego en el marxismo, por la especificidad de la dialéctica materialista. Pero no solo lo anticipa al modo de un destello de claridad en el medio de una noche oscura, sino que hace de esa iluminación un programa de investigación del que resultarán, no sin ajuste de cuentas, la posición de Althusser en *Pour Marx y Lire le capital*: el pensamiento de Marx como el punto de partida de toda experiencia posible en nuestro tiempo, el campo teórico de una investigación fundamental sobre la historia y su sujeto.

Sobre el *sujeto*, puesto que entre Hegel y Marx aparecería dibujado en filigrana el problema de cierta ontología de la relación, que hoy llamaríamos –siguiendo la recuperación del término de Simondon hecha por Balibar– transindividual:

... la naturaleza de la razón está sometida a la naturaleza de la interdependencia humana, o mejor la razón, en un sentido amplio, es la estructura concreta de la interdependencia humana. [...] Es por eso que todo pensamiento que diera el Yo como forma trascendental y no

un *materialismo de las ideas* (posición que Marx, antes que haber conquistado de manera definitiva, no dejará de esforzarse por alcanzar).

46. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, p. 211.

concibiera la totalidad concreta condicionando todo discurso racional, es un pensamiento abstracto.<sup>47</sup>

Sobre la *historia*, en fin, puesto que permite desarrollar la historización del trascendental: Althusser reconoce que el trascendental es una “totalidad histórica concreta” que es “a la vez *a priori*, porque es la condición de todo acontecimiento, pero es también *a posteriori*, porque no es deducida, sino encontrada”.<sup>48</sup> Contra Kant, el reconocimiento de “la *aprioridad* de la *aposterioridad* [*l’apriorité* de *l’a posteriori*]” es, afirma Althusser, el gran legado de Hegel a Marx. Esto lleva a abandonar el carácter absoluto de la estructura del trascendental, “es decir su eternidad”, y así “pensar el tiempo no solamente como una forma *a priori*, sino como el elemento de toda forma”. Esta es, concluye Althusser, la mayor adquisición que le debemos a Hegel, pero es necesario hacerla trabajar contra Hegel, tal como lo hace Marx:

Si renunciamos al fin de la historia y a la eternidad de los significados, es decir a la circularidad absoluta de lo real, la historia deviene el *elemento* general donde tenemos el movimiento y la vida, el trascendental concreto, el único lugar donde nacen los seres y los sentidos, que nos condiciona y nos determina. La realidad de la historia reside en este nivel en el carácter dialéctico de la estructura que condiciona los acontecimientos, pero a su vez [*en retour*] es transformada por ellos. La totalidad histórica es un trascendental concreto y dialéctico, una condición modificada por su condicionado.<sup>49</sup>

Con la libertad que solo se da un estudiante escribiendo su tesis, Althusser juega con las palabras del más serio de los filósofos al concluir que Marx: “nos da la tabla de las categorías humanas, que gobiernan nuestro tiempo [...]. *El capital* es nuestra analítica trascendental. Tal sería el sentido de la obra de Marx: el descubrimiento y la toma de posesión de las

47. *Ibid.*, p. 214. Vuillerod, por su parte, destaca que en la *Mémoire* de Martin, encontramos la misma problemática por medio de una crítica del individuo aislado restituyéndolo a la red de relaciones sociales que lo constituyen. Sobre el problema de la transindividualidad, Cf. Balibar, Étienne. *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.

48. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, p. 212.

49. *Ibid.*, p. 213.

categorías humanas en la estructura económico-social de nuestro tiempo”.<sup>50</sup>

Finalmente, es necesario destacar que la *Mémoire* despliega un gesto que estará presente en las sucesivas reflexiones de Althusser: la insistencia en la apertura que produce la política en la filosofía. Es decir, el asunto ya no se juega simplemente en el terreno del pensamiento, ya no estamos ante puras determinaciones interiores al pensamiento. Con Marx aprendimos que “no estamos en la circularidad límpida de la verdad hegeliana, sino en un mundo concreto donde las significaciones están envueltas por realidades concretas”.<sup>51</sup> Así la *Mémoire* concluye señalando la apertura de un campo de investigación: “si podemos intentar determinar la estructura espiritual de este mundo poshegeliano, no puede ser para reestablecer un esquema definitivo. El porvenir está, para nosotros, en los movimientos secretos del contenido presente, estamos comprendidos en una totalidad todavía oscura que debemos conducir a la luz”.<sup>52</sup>

Al acceder a la apertura de la filosofía de Hegel por medio una lectura política de Marx, Althusser anticipa un gesto que será recurrente en el futuro: la denuncia a una tradición filosófica que ignora a los filósofos políticos por un prejuicio según el cual el pensamiento político no es un verdadero pensamiento filosófico. Contra esta tradición, Althusser señalará que el pensamiento político puede ser revelador de un pensamiento filosófico: “Nada impide pensar que un filósofo se exprese (o se descubra) a veces de manera más convincente en el tratamiento de los objetos concretos de su reflexión (por ejemplo, en la política) que en sus teorías puramente ‘filosóficas’”.<sup>53</sup>

Esta apertura no es más que el reflejo filosófico de otra producida

50. *Ibid.*, p. 215. En este punto el joven Althusser no está lejos de Georg Lukács –a quien menciona al pasar en su *Mémoire* y al que asistirá a escuchar en la Sorbona en 1949– cuando reclamaba combatir las formas suprahistóricas de la “filosofía clásica” por medio del reconocimiento de “la historicidad de todas las formas categoriales y de sus movimientos”. Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969, p. 164. La cuestión es si este gesto que parece conducir al desarrollo teórico del Althusser maduro no confluye más bien en las interpretaciones historicistas del marxismo de las que Althusser no cesó de distanciarse. Antes que resolverlo, este problema plantea una cuestión abierta aún hoy sobre el carácter problemático de su antihistoricismo.

51. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, *op. cit.*, p. 217.

52. *Ibid.*

53. Althusser, Louis. “Recensión del libro de Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*”, en *La soledad de Maquiavelo*, *op. cit.*, p. 41.

en lo que Althusser llama, en la *Mémoire, el mundo real* del movimiento obrero y la acción revolucionaria. Tenemos entonces dos aperturas: la de la filosofía por parte del pensamiento sobre lo político, y la filosofía en general a causa del acontecimiento, de la política como su afuera. Esto último alcanzará su punto de condensación en *Lenin et la philosophie* en donde Althusser explicará por qué una figura como la de Lenin resultaba insoportable para la tradición de la filosofía francesa, según la cual ella no tiene nada para aprender de un político. La filosofía tenía razones para esta negación: “todo lo que afecta a la política puede ser mortal para la filosofía, porque esta vive en aquella”.<sup>54</sup>

Entonces, si bien existe una copertenencia entre filosofía y política, esta no excluirá una prioridad de la política entendida como la expresión de una exterioridad respecto al pensamiento: la relación entre filosofía y política está dominada por un desequilibrio interno producido por cierto exterior constitutivo. Si se da por cierta la afirmación de Canguilhem respecto a la filosofía como “una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y [...] para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera”,<sup>55</sup> es posible reconocer que Althusser no dejó de practicar la filosofía de ese modo. En particular cuando señaló que la transformación de la filosofía producida por Marx se definía por “la irrupción de la práctica en la tradición filosófica” y la denuncia a la forma de existencia clásica de la filosofía: “contra la pretensión de la filosofía de no tener un afuera, la afirmación sin apelación de que *la filosofía tiene un afuera*, o más bien, que la filosofía no existe más que por ese afuera y para él”.<sup>56</sup>

Es esta doble determinación de la filosofía, del pensamiento político en particular y de la política en general, una de las lecciones que un joven Althusser ya había hecho propia y determinarán su manera de recorrer la historia de la filosofía: “el mundo político [...] es ahí donde se juega el destino de nuestro tiempo”.<sup>57</sup> Es esta sobredeterminación la que estará presente en todos los descubrimientos que seguirán a estas lecciones hegelianas en sus diversas lecturas de la filosofía moderna: su estudio de las filosofías del siglo XVIII francés, y Montesquieu, en particular, su ajuste de cuentas con Feuerbach, hasta llegar a su encuentro, tan tardío en su vida

54. Althusser, “Lenin y la filosofía”, en *La soledad de Maquiavelo*, op. cit., p. 118.

55. Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI, 2009, 11.

56. Althusser, Louis. “Conferencia de Granada”, en *Filosofía y marxismo. Entrevista y correspondencia con Fernanda Navarro*. México: Siglo XXI, 2015, pp. 149-150.

57. Althusser, “Du contenu dans la pensée de Hegel”, p. 216.

como temprano en su obra por venir, con Maquiavelo y Spinoza.

## De un hegelianismo a otro

Al comenzar sugerí que un estudio de este trabajo de juventud de Althusser permitía enfocar mejor algunos problemas típicos del althusserianismo finalmente encontrado en la década de 1960. Tanto en su modo de reflexión al interior de la historia de la filosofía, como su modo de practicar la filosofía en relación con la política, como en su programa de investigación en torno a la dialéctica materialista que posibilitará una simultánea indagación sobre la historia y su sujeto, en todos esos aspectos, digo, el Althusser que todos conocemos no cesó de diferenciarse de Hegel. Todo parece indicar que Althusser, como él mismo dijera respecto al joven Marx, “se ve sometido a la condición paradójica *de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar*”.<sup>58</sup>

Althusser forjará una concepción de la historia de la filosofía, o un modo de inscribirse en la historia de la filosofía en diferencia respecto al de Hegel: contra una concepción acumulativa y teleológica, denunciará la pretensión de narrar esa historia en *futuro anterior*, haciendo del *fin* la instancia que decide “acerca del sentido de los momentos de su curso”, instituyendo un tribunal secreto para medir la historia pasada “según su norma como su *verdad*”.<sup>59</sup> Del mismo modo, para afirmar el desajuste constitutivo en la relación entre filosofía y política, Althusser señalará a Hegel como la exasperación del delirio idealista que pretende que sea la dialéctica misma la que produzca su propia materia: “*la posición de la Tópica marxista prohíbe a la dialéctica el delirio idealista de producir su propia materia*: ella le impone por el contrario el reconocimiento forzoso

58. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 70.

59. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 44. La concepción teleológica y acumulativa contra la que Althusser combate puede encontrarse simplificada en este pasaje: “la filosofía posterior, más reciente, más moderna es, por ello, la más desarrollada, la más rica, la más profunda. En ella se contiene y conserva, necesariamente, todo lo que a primera vista se considera simplemente como pasado; esta filosofía es de suyo, necesariamente, un espejo de toda la historia anterior”. Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I. México: Fondo de Cultura Económica, 1833/2018, p. 44.

de las condiciones materiales de su eficacia”.<sup>60</sup>

Por su parte el problema de la dialéctica materialista estará en el centro de “Contradiction et surdétermination” y “Sur la dialectique matérialiste”. Luego de cuestionar la metáfora indicativa de la “inversión” de la dialéctica hegeliana, Althusser afirmaba que el desarrollo filosófico mismo del marxismo dependía de la tarea de diferenciación de las estructuras de la dialéctica materialista de la hegeliana. Esa apuesta tenía como resultado el concepto de sobredeterminación como índice y a la vez como problema que permitía ver que “la contradicción hegeliana [...] no está jamás *realmente sobredeterminada*” y su complejidad “no es la complejidad de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización acumulativa*”.<sup>61</sup>

De ahí, finalmente, la posibilidad de formular un cuestionamiento a la concepción hegeliana de la historia como el que se encuentra en el “Bosquejo del concepto de tiempo histórico” presente en una de las contribuciones de Althusser a *Lire le capital*. Allí Althusser alcanzaba una formulación de la teoría de la *temporalidad diferencial*, en abierta oposición a lo que llama “el concepto hegeliano de tiempo histórico”, resumible en dos características esenciales: 1. “*La continuidad homogénea del tiempo*” según la cual el tiempo puede ser tratado como un continuo en el cual se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la idea”; 2. “*la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico*” según la cual es posible realizar un “*corte de esencia*”, es decir, “una operación intelectual por la cual se opera [...] *un corte vertical*, un corte tal del presente, que todos los elementos del todo revelado por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna”.<sup>62</sup>

Estos sucesivos intentos de demarcación de Althusser respecto a Hegel, pueden llevarnos a concluir que el pasaje que se dibuja en su desarrollo teórico es el de una inscripción en el legado de la filosofía hegeliana a su

60. Althusser, “Elementos de autocrítica”, *op. cit.*, p. 200.

61. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 44.

62. Althusser, Louis. “El objeto de El capital”, en Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El capital*. México: Siglo XXI, 1965/2004, 104. Este señalamiento del concepto de tiempo histórico hegeliano como un resumen fortísimo de la concepción ideológica del tiempo es, por lo demás, cercano al cuestionamiento heideggeriano: “el concepto hegeliano del tiempo representa la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo”. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1927/2007, §82, p. 461.

completo rechazo. Sin embargo, quisiera afirmar que con un estudio del joven Althusser como el realizado hasta aquí se torna más comprensible lo que Althusser mismo comenzará a esbozar los años inmediatamente posteriores a *Pour Marx* y *Lire le capital*, sugiriendo que su antihegelianismo solo puede comprenderse no bajo la figura del abandono, sino bajo la figura de un pasaje de un hegelianismo a otro.

Una posición como esta es la que permite comprender la pertinencia de la concepción de la filosofía como lucha de tendencias que se desarrollan incluso al interior de cada filosofía singular. En el caso de Hegel, será Althusser quien en la década de 1970 al reconocer su pasión spinozista, afirmará que su rodeo por Spinoza tenía como objetivo “comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada prestada [...] del Idealismo absoluto”, comprender en fin, “en qué condiciones una filosofía podía [...] producir efectos propios que pudieran servir al materialismo”.<sup>63</sup> De ahí el tenor de ese verdadero, aunque singular, elogio de Hegel que Althusser desarrollaba en esas páginas por medio su deconstrucción con el concurso de Spinoza.

Una posición como esta permite, en fin, comprender ese elogio de Hegel presente en *La querelle de l'humanisme* de 1967, según el cual lo que le debemos a Hegel es una concepción de la historia y del sujeto que dibuja un camino que conduce a Marx. Le debemos una “teoría de la historia” como “*proceso dialéctico de producción de formas*”.<sup>64</sup> Le debemos también el cuestionamiento a “una concepción *antropológica* de la historia” al concebirla como un proceso de alienación pero que no tiene al hombre por sujeto: “desde el punto de vista de la historia humana el proceso de alienación *ya ha comenzado desde siempre [a toujours-déjà comencé]*. [...] En Hegel la historia es pensada como un *proceso* de alienación *sin sujeto*, o un proceso dialéctico *sin sujeto*”.<sup>65</sup> Esto mismo permitía afirmar a Althusser que la historia como *proceso sin sujeto* constituía la deuda teórica más

63. Althusser. “Elementos de autocrítica”, *op. cit.*, p. 195.

64. Althusser, Louis. “La querelle de l'humanisme”, en *Écrits philosophiques et politiques t. II*. Paris: Stock/Imec, 1995, p. 452. El análisis de Hegel desplegado en este inédito de 1967 fue repetido unos meses después en *Sur le rapport de Marx avec Hegel*, escrito presentado en un seminario organizado por Jean Hyppolite, algunos meses antes de su muerte, en enero de 1968 y del que participó también, entre otros, Jacques Derrida con su comunicación *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*. Cf. Althusser, Louis. “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en Hyppolite, Jean (dir.). *Hegel y el pensamiento moderno*. México: Siglo XXI, 1977.

65. *Ibid.*, p. 454.

importante que une a Marx con Hegel.

Lo que atraviesa a Marx y llega hasta la filosofía contemporánea, parece sugerir Althusser, es el gesto presente en la *Ciencia de la Lógica* misma. Más que un gesto, se trata de una “exigencia implacable”, que Hegel asume de manera consciente: “afirmar y, en el mismo momento, *negar* el origen”. En su “teoría del comienzo de la *Lógica*”, “el Ser es inmediatamente no-Ser”. Allí, “el comienzo de la *Lógica* es la teoría de la naturaleza no originaria del origen. La *Lógica* de Hegel es el Origen afirmado-negado; primera forma de un concepto que Derrida introdujo en la reflexión filosófica, la *tachadura* [*rature*]”.<sup>66</sup>

Althusser parece concluir que, como anticipé con Derrida al comenzar, incluso la reacción alérgica antihegeliana trabaja en una esquina misma del hegelianismo. Lo cual señala, a su modo y como quizás quería un joven Althusser desde su *Mémoire*, una sobrevida de Hegel. Señala, en fin, *el porvenir de Hegel*. Y *el porvenir es largo*, porque luego de este rodeo empezamos a sentir que Hegel no sería ya solo el rigor silencioso de Marx, sino de la filosofía misma.

66. *Ibid.*, p. 456.

## HEGEL EN GRAMSCI, GRAMSCI EN LACLAU. ACERCA DEL INDIVIDUO Y EL “CEMENTO COLECTIVO”

RICARDO LALEFF ILIEFF

### Introducción

No trataré aquí de rastrear herencias o influencias; tampoco de honrar deudas o denunciar onerosos tributos teóricos. Simplemente procuraré efectuar un ejercicio de interpretación cuyo objetivo consiste en recuperar un tópico hegeliano y cifrarlo como un componente nodal de la política moderna. Partiré de *Filosofía del derecho* [1821] y de la denuncia que allí Hegel profirió contra el atomismo liberal para luego, en un segundo y tercer momento, observar los intentos de Antonio Gramsci y Ernesto Laclau por superar dicha forma de subjetivación. En este sentido, me referiré a la persistencia de cierto “motivo hegeliano” en sus obras; motivo que, a pesar de las variaciones que se han sucedido en la historia, goza de plena vigencia.

Ahora bien, según el diccionario, la palabra “motivo” se vincula a “movimiento”, “arte” y “repetición”. Entiendo por “motivo hegeliano” una preocupación persistente sobre la distancia, juzgada como típicamente moderna, entre individuo y sociedad o, dicho de otro modo, entre singularidad y formas de lo común. En consecuencia, Hegel será figurado aquí no como un pensador cuya sombra oscureció la tradición política posterior debido al hermetismo de su sistema y al destino sugerido por su teleología, sino como un observador, acaso el primer gran observador, de cierta matriz compleja e intrincada de la modernidad que reposa sobre la centralidad del individuo. Y esto, en términos teórico-políticos, exige un posicionamiento: o bien se adopta un talante legitimador o bien se establece una crítica que, sin llegar a renunciar a la singularidad que porta el

individuo, y sin llegar a negar que esto no puede ser borrado o manipulado por algún ápice del poder, busca sí entroncarla en otra disposición de lo común, acaso distinta a la lógica agregativa que despliega el mito de la autosuficiencia. De manera que menos impulsado por la idea de una recta atraviesa a Gramsci y Laclau y los une, invariablemente, a Hegel que por el atractivo de reflexionar sobre el renglón que permite erigirlos en un mismo estatuto analítico, el trabajo interroga la subjetivación que convierte al individuo en el origen y el destino de la vida social.

Según Étienne Tassin, la subjetivación es “la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, más que la de un devenir sí mismo, más que una apropiación de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser”, o a lo que “desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea”.<sup>1</sup> Es por ello que la subjetivación es siempre un proceso que aunque no tenga un punto de partida y de llegada prístinos, desperdiga en su discurrir y en los mitos que propone, trazos que lo interrogan, lo cuestionan y lo acechan.<sup>2</sup> El capítulo, entonces, acogerá el diagnóstico hegeliano sobre el dilema moderno para luego, entre gestos que marcan oposiciones, omisiones y retornos, analizar los intentos gramscianos y laclausianos por viabilizar un engarce que una al individuo con lo común de una manera distinta a la consagrada por el atomismo liberal. En ese tren, las respuestas no han sido las mismas.

## Hegel y el problema de la modernidad

En *Filosofía del derecho*, Hegel se ocupó de la libertad, o dicho con sus propias palabras, de la “Idea de derecho y su realización” (§1).<sup>3</sup> En ese marco, distinguió tres momentos del despliegue del espíritu absoluto; momentos que son también aquellos que vertebran a su mencionada obra. Así, el filósofo alemán se pronunció, en primer lugar, sobre el “derecho

1. Tassin, Étienne. “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze”. *Revista de Estudios Sociales*, N° 43, p. 37.

2. No puedo adentrarme en los pormenores de esta categoría. Quisiera solamente dejar asentado que, a diferencia de lo que sostiene Tassin, la subjetivación no puede prescindir de una noción de sujeto.

3. Este modo de citación hace referencia al número de apartado presente en Hegel, Georg. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción José Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

abstracto”, luego sobre la “moralidad” y, finalmente, sobre la “eticidad”.<sup>4</sup>

Mi intención en este primer apartado consiste en reponer algunas aristas bien específicas del mencionado escrito a los fines de alumbrar el diagnóstico epocal que ofrece. Para comenzar con tal empresa notaré que al tratar los elementos característicos de la moralidad, Hegel encontró ciertos límites de la modernidad, límites internos a ella. Desde su óptica, solo la familia, la sociedad civil y el Estado –es decir, los episodios propios de la eticidad– podrían articularse reconociendo la verdad del individuo, ya no en una relación especular con un semejante, ya no desde la absolutización de su propio interés, sino en un entramado harto más amplio, más complejo. Es que para Hegel la libertad de la persona resultaba una verdad de carácter universal, más no la verdad última del despliegue de la idea. De hecho, en *Filosofía del derecho*, argumentó que el individuo experimenta una mayor libertad en el Estado, por lo que no puede pensarse en contraposición a él. En consecuencia, lejos estaba Hegel de considerar al Leviatán como un artificio cuyo objetivo consistía meramente en resolver las tensiones sociales mediante la fuerza, como si proviniese de un afuera de la sociedad. El Estado, en suma, comprende al interés individual, lo abriga, aunque no se derive de él.

En cierta medida, el autor de *Fenomenología del espíritu* intentaba así ubicar al individuo en una lógica política que si bien no lo limitara –de allí su disposición siempre crítica al mundo medieval, tal como se observa desde su temprano *La constitución de Alemania*–,<sup>5</sup> tampoco se recostara sobre él, pues el interés individual no puede presentarse como la piedra angular de la vida comunitaria. De allí que sea presumible considerar que Hegel se acercó lo suficiente al liberalismo para reconocer lo invaluable de la libertad individual al mismo tiempo que se distanció de dicha tradición al plantearle severas objeciones al atomismo de su subjetivación política.

Recuérdese que, según Hegel, la libertad individual se desplegó en una serie de etapas extendidas en siglos. Dicho muy sucintamente, se reveló primeramente en tiempos de Sócrates para luego cobrar inusitado

4. Sobre el ordenamiento de *Filosofía del derecho*, consultar Iltting, Karl-Heinz. “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel”. *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Comp. Gabriel Amengual Coll, Gabriel. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 67-92.

5. Hegel, Georg. *La constitución de Alemania*. Traducción Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010, p. 243 y *Filosofía real*. Traducción José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006.

impulso con el cristianismo.<sup>6</sup> No obstante fue en los albores de la modernidad, con la modulación reformista iniciada por Martín Lutero, que la libertad de la persona se convirtió en una verdad del espíritu. Para ser más precisos, al anudarse con los acontecimientos de la Revolución Francesa, el cristianismo hizo de la libertad una dimensión inerradicable de la existencia. Los antiguos griegos, en cambio, jamás supieron sobre los alcances de esta cuestión. Si bien es cierto que, como ninguno de su tiempo, Sócrates intuyó la potencia de la subjetividad, al elegir la cicuta y desechar el ostracismo, rubricó la primacía de una organización social basada en una eticidad simple que desconocía al individuo. Así, este filósofo ateniense convalidó el *ethos* de una época que comenzaba a mostrar su declive inevitable precisamente porque no alojaba a la subjetividad y la condenaba a los dictámenes de la *polis*.

Tales considerandos le permitieron a Hegel señalar los desafíos políticos de la modernidad. Argumentó, de hecho, que en gran medida se asociaban a que el individuo se concebía por sobre el todo entendiendo a la sociedad como un producto de la volición. Lo que otrora había sido negado en la antigüedad en favor de la supremacía de un todo social, se figuraba ahora, en la nueva era cruzada por el caballo de Napoleón, como el elemento fundamental, como el reservorio de una libertad distinta, ajena a todo vínculo ético. En ese marco, la vida privada se elevó por sobre la pública convirtiéndose en la garante legítima de la libertad.

Para Hegel, Immanuel Kant fue quien mejor expresó el signo de aquellos tiempos. Sobre todo al mantener dicotomías y presentarlas como irresolubles. Desde la óptica hegeliana, el nacido en Königsberg reforzaba la tensión –luego célebre– entre el burgués y el ciudadano sin avizorar reconciliación alguna; reconciliación que se encuentra inscripta en el desarrollo del espíritu. Hegel, por tanto, aunque tributario de Kant y admirador de su obra, atacó el trasfondo de esta postura filosófica. Dicho en términos generales, se distanció de toda disposición negadora de lo absoluto, tal como ya se verifica en las primeras páginas de *Fenomenología del espíritu*.<sup>7</sup> Así, se opuso tanto a Kant como a otra eminencia de la época, su contemporáneo y hasta entonces amigo Friedrich Schelling.<sup>8</sup> Pero a los

6. Hegel, Georg. *Escritos de juventud*. Traducción Zoltan Szankay y José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

7. Hegel, Georg. *Fenomenología del espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

8. Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona:

intereses de estas líneas es menester recordar que Hegel no podía admitir el recurso del imperativo categórico, mucho menos erigir al contrato como el basamento de la vida de los seres humanos. Mejor dicho, el imperativo categórico y el contrato son figuras de la moralidad, no de la eticidad.

El contrato, para Hegel, representaba solo un momento de la libertad de la persona; un momento inacabado, cuya validez puede desaparecer o bien resquebrajarse en cualquier momento, pues su obligatoriedad descansa en la voluntad de los contratantes. Es por ello que del acuerdo entre particulares no puede erigirse una autoridad que garantice la estabilidad de un determinado espacio de vida en comunidad. El problema, por tanto, era eminentemente político: la moralidad kantiana, que es para Hegel la moral típicamente moderna, no estaba en condiciones de aprehender los verdaderos alcances de la libertad, tampoco de realizarla, aunque no deje de ser un elemento fundamental. En cierta medida quedarse en la moralidad para pensar la política implicaba, según el filósofo, caer en el error de no soldar al individuo con la comunidad, de obligarlo a vivir una existencia apolítica contraria a la libertad. Para Hegel, el Estado representaba la idea de derecho en su máxima expresión. No en vano, el príncipe descrito en 1821 deviene una autoridad que solo consagra los “puntos sobre las íes” (§280),<sup>9</sup> que solo rubrica una serie de articulaciones ya existentes, ya presentes en la sociedad.

Estos considerandos, entonces, denotan el motivo por el cual Hegel buscó combatir los efectos del individualismo, sin negar la crucial importancia que poseía la voluntad individual para el desarrollo de la libertad. Inclusive, con eso en mente, apeló a la tragedia para explicar el flagelo típicamente moderno de negar la posibilidad de conciliación.

Para dicho pensador, la tragedia muestra la absolutización de principios particulares y el carácter eminentemente contradictorio de distintos registros simbólicos.<sup>10</sup> Antiguos poetas griegos –como Sófocles con su *Antígona* (Thibodeau, 2014)– le permitieron aludir tal atolladero.<sup>11</sup> Es que si bien Hegel sabía que el horizonte clásico era hartamente diferente al moderno,

Grijalbo, 1970.

9. Si bien suele figurar en las ediciones de *Filosofía del derecho*, se trata de una frase escrita por su discípulo Eduard Gans, presente en la sección de agregados.

10. Me he pronunciado sobre esta cuestión en detalle en Laleff Ilieff, Ricardo. “Hegel, el héroe y el derecho”. Comps. Miguel Rossi y Cecilia Abdo Ferez. *El punto sobre la i. Repensar Filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Eudeba, 2022.

11. Thibodeau, Martin. *Hegel y la tragedia griega*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

sabía también que a pesar de no profesar nostalgia alguna, y a pesar de toda su admiración por la Grecia clásica, la eticidad moderna debía abrigar cierto perfume de aquellos lazos del pasado que volvían imposibles consagrar la libertad individual como lo otro de lo público. Era urgente y necesario superar la dicotomía que se había establecido.

Algunas décadas después de la aparición de *Filosofía del derecho*, Karl Marx negaría esta posibilidad. El Estado, para este admirador y crítico de Hegel, pasaría a ser concebido como un producto de la lucha de clases, como un efecto de la historia de acumulación de capital que dividió a los hombres y las mujeres en dos: propietarios y desposeídos. Gramsci, intelectual y político adscripto a las enseñanzas marxianas, retomaría y tematizaría con notorio vigor, ya en pleno siglo XX, las relaciones entre Estado y sociedad en un capitalismo que se encontraba en crisis y en el medio de dos grandes guerras. En ese marco, Gramsci verificaría cierto proceso de politización que se extendía a todas las esferas de la vida planteando la necesidad de comprender los modos en los que se vuelve factible intervenir en la historia. Sin embargo, para Gramsci, fiel a las premisas establecidas por el *Manifiesto comunista*, la modernidad signada por el capitalismo contemplaba una solución, y en eso sí coincidía con Hegel. Se trataba de abolir la propiedad privada, de dar lugar a una sociedad sin clases que, en esa dialéctica entre necesidad histórica y agencia humana, debía terminar prescindiendo de una arquitectura institucional como el Estado, herramienta de dominación.

Lo que quisiera mostrar a continuación es que Gramsci buscó un modo de superar el liberalismo en un momento en que el liberalismo aparecía en crisis, debilitado en su esquema parlamentario y hundido en su economía extrema de mercado. En ese contexto, que concernía tantas aristas cruciales para el devenir del mundo moderno, procuró pensar cómo articular singularidad individual y voluntad colectiva para producir una catalización revolucionaria de los sectores subalternos.

## Gramsci y el “cemento colectivo”

En un fragmento de los *Cuadernos de la cárcel* [1929-1935] intitulado “El hombre-individuo y el hombre-masa”<sup>12</sup> (Q. 7 §12), redactado entre los

12. Para aludir a la obra de Gramsci utilizaré el modo tradicional de citas distinguiendo el número de cuaderno y luego el de su apartado. Las ediciones de

años 1930 y 1931, Gramsci utilizó la metáfora del “cemento colectivo” [*ce-mento collettivo*] contraponiendo la formación de una “voluntad colectiva” podríamos decir “desde arriba” –esto es, que apela al accionar de un héroe o de un líder–, a una conformada “desde abajo” –a saber, que parte del lugar que los individuos ocupan en el proceso productivo–:

Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo, más extendida y más profunda que en el pasado: [la] estandarización del modo de pensar y de actuar adopta extensiones nacionales o incluso continentales. La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización racionalización, etcétera. ¿Pero en el pasado existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de la dirección carismática, para decirlo como Michels: o sea que se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un héroe, de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo actual se forma esencialmente, por el contrario, de abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción: el hombre representativo tiene también hoy una función en la formación del hombre-colectivo, pero muy inferior a la del pasado, tanto que puede desaparecer sin que el cemento colectivo se deshaga y la construcción se derrumbe.

En una anotación como esta, Gramsci parece haber formulado una distinción que consagraba menos una contraposición que un matiz. Pues incluso las construcciones colectivas del primer tipo se montan, según su decir, sobre relaciones económicas existentes, objetivas, constituyendo así al denominado “cemento colectivo” de una sociedad. De este modo, el líder comunista aludía a una suerte de núcleo resistente a ciertos vaivenes de la política coyuntural. De hecho, en otra de sus anotaciones –acaso más invocada por sus exégetas–, juzgó a los partidos como “nomenclaturas de clases” (*Q* 3, §119), aun cuando sabía muy bien, por las características mismas del sistema político italiano, que podía existir una distancia entre los grupos organizados y las fuerzas sociales que los animaban. De manera que en este caso no se verificaba una relación mecánica entre ambos polos,

---

referencia son: Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomos 1-6. Edición de Valentino Gerratana. México: Era, y; Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi, 2019.

cuestión que observaría muy bien Juan Carlos Portantiero en su análisis sobre la politicidad de América Latina.<sup>13</sup>

Pero lo relevante de esto es el hiato que opera entre los polos de la representación; hiato que condujo a Gramsci a reivindicar la praxis política como modo de construcción de mediaciones. De allí que, si se analiza su derrotero como militante y líder comunista, se verifique cómo supo muy bien que no bastaba con la dimensión sindical, tampoco con la instauración de esquemas como los consejos de fábrica, para efectuar una revolución exitosa. Ya en tiempos carcelarios, Gramsci apostó a la creación de un verdadero partido político de masas con el objetivo de reunir a los distintos sectores subalternos de la sociedad. Esta es la diferencia que Gramsci marca con el modelo bolchevique triunfante en Rusia. Solo a través de una fatigosa labor, las fuerzas occidentales del marxismo podrían estar a la altura de la complejidad del capitalismo y dar una visión “totalitaria”, coherente, sobre las distintas esferas de la sociedad:

Una política totalitaria tiende precisamente: 1) a obtener que los miembros de un determinado partido encuentren en este solo partido todas las satisfacciones que antes hallaban en una multiplicidad de organizaciones, o sea, a romper todos los lazos que ligan a estos miembros a organismos culturales extraños; 2) a destruir todas las otras organizaciones o a incorporarlas en un sistema del que el partido sea el único regulador. Esto sucede: 1) cuando el partido en cuestión es portador de una nueva cultura y estamos ante una fase progresista; 2) cuando el partido en cuestión quiere impedir que otra fuerza, portadora de una nueva cultura, se vuelva “totalitaria”; y estamos ante una fase regresiva y reaccionaria objetivamente, aunque la reacción (como siempre sucede) no se confiese abiertamente y trate de presentarse como portadora de una nueva cultura. (Q. 6, §136).

Pero claro, esa visión “totalitaria” no debe ser asociada con los regímenes de Josef Stalin y Adolf Hitler.<sup>14</sup> Sin embargo, indudablemente plantea interrogantes sobre el lugar de las “libertades individuales”. Me animaría a decir, precisamente, que Gramsci estaba muy preocupado por ellas, y de

13. Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. México: Folios, 1981.

14. Me he ocupado de esta diferencia en Laleff Ilieff, Ricardo. *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Buenos Aires: Guillermo Escolar, 2020.

allí el motivo hegeliano de su pensamiento, a saber, cómo por reubicarlas en una organización que respondiera a la fractura de la modernidad. De allí que, con Marx a cuestas, Gramsci expresara toda una crítica al individuo propio de la tradición liberal y pensara su rol en el partido: “hay que concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el que, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es sin embargo el único elemento a considerar” (Q. 10, §54):

Hay que elaborar una doctrina en la que todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, estableciendo muy claramente que la sede de estas actividades es la conciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto que ya conoce, quiere, admira, crea, etcétera, y se concibe no aislado sino rico en posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad de las cosas, de la que no puede no tener cierto conocimiento. (Así como todo hombre es filósofo, todo hombre es científico, etcétera) (Q. 10, §54).

Ahora bien, pasajes como aquel referido a la creación de una voluntad colectiva “desde arriba” vuelven difícil hipotetizar que Gramsci haya sido refractario al componente carismático de la política o, al menos, que mantuviera una idea ineludible en torno al programa como única plataforma del accionar partidario. De hecho hasta podría considerarse lo opuesto si se recuerda la noción de “cesarismo progresista” (Q. 9, §133) e inclusive de “mismidad” (Q. 13; §1) que figuran en los cuadernos, noción esta última que remite a Maquiavelo y al vínculo entre el príncipe y el pueblo que debe superar el hiato mismo de la representación típicamente liberal.<sup>15</sup>

Asimismo, es indudable que estos aspectos conducen hacia otros no menos fundamentales. Por solo mencionar uno, la posibilidad de discernir los hechos, de captar cuándo estos surcan o no los cimientos de una sociedad, cuándo indican fibras íntimas y cuándo solo deben ser registradas por la mera crónica. En este sentido, no es una exageración afirmar que los *Cuadernos*... muestran a un intelectual y líder de partido obsesionado por discernir si lo acaecido en un determinado momento lástima o deja incólume a las estructuras sobre las que se monta la sociedad. Para ello, Gramsci distinguió distintos niveles de hegemonía. Precisamente en uno de ellos se refirió al momento “ético-político” que nos retrotrae a Hegel. Sin

15. Frosini, Fabio. “Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo”, en *Cultura Académica*, 2014, pp. 1-13.

embargo, para llegar a comprender en qué sentido quisiera aquí remitir a tal marca, es menester volver nuevamente sobre el pasaje del Cuaderno 7 y plantear una forma en la que se puede saldar, según Gramsci, la tensión entre singularidad individual y “disciplina” colectiva.<sup>16</sup>

La anotación en cuestión se inicia con una alocución latina atribuida a Cicerón: “*senatores boni viri, senatus mala bestia*”, que bien podría ser traducida como los “senadores son buenos hombres, pero el senado es una mala bestia” (Q. 7 §12). Según Gramsci, esta antigua frase aludía a que “una masa de personas dominadas por intereses inmediatos o presas de la pasión suscitada por las impresiones del momento transmitidas acriticamente de boca en boca, se unifica en la peor decisión colectiva, que corresponde a los más bajos instintos bestiales”. Se trataba, entonces, de una referencia “justa y realista” al tomar en cuenta “multitudes casuales, agrupadas ‘como una multitud durante un aguacero bajo un cobertizo’”, esto es, compuesta por “hombres que no están ligados por vínculos de responsabilidad respecto a otros hombres” o “con respecto a una realidad económica concreta, cuya ruina repercute en el desastre de los individuos”. Por ello, Gramsci advirtió que “el individualismo no solo no está” allí “superado sino que está exasperado por la certeza de la impunidad y de la irresponsabilidad” (Q. 7 §12). Es decir, por una suerte de espontaneidad o vitalismo que no es consciente del piso bajo sus pies.

Pero en ese mismo pasaje, unas líneas más abajo, Gramsci recalcó que “elementos pendencieros e indisciplinados” pueden ordenarse con cierta “calidad”, lo que explicaría, por ejemplo, por qué los ejércitos logran que “grupos de hombres bien disciplinados” realicen, “en determinadas ocasiones, cuando su sentido de responsabilidad social ha sido despertado fuertemente por el sentimiento inmediato del peligro común y el futuro parece más importante que el presente”, “sacrificios inauditos”. Con una aclaración semejante, a partir del ejemplo de una disciplina extrema como la militar, el autor denota algo más amplio, a saber, que un colectivo está en condiciones de superar la naturaleza de sus elementos específicos si entiende la conjunción más compleja que conforma. Esto parece ligarse claramente con la crítica que el autor ofrece a la “psicología de las multitudes”, pues, para Gramsci, dicho enfoque, en boga por aquellos años,

16. Sobre el problema de la disciplina, se recomienda Garrido, Anxo. *La compleja gramática del moderno príncipe. Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político de Antonio Gramsci*. Tesis del Doctorado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2022.

posaba su atención en el decisivo rol de los “instintos” y en el accionar de una suerte de “horda primordial” aludiendo a cierto retorno a “etapas culturales hace tiempo superadas”. Había que desechar este tipo de argumentos debido a su evolucionismo pobre y a sus evidentes prejuicios, cuestiones ambas que Gramsci atribuía a una “sociología positivista” que no podía captar la complejidad de lo real.

Ahora bien, la cita de la que se valió el autor para criticar este enfoque provenía de una reseña de Giovanni Faccioli publicada en *L'Italia Letteraria* del 31 de agosto de 1930 (año 11, n. 35) sobre el libro *Il volto del bolscevismo* de René Fülöp-Miller. Lo interesante de ello es que Gramsci se acercó a lo que unos pocos años atrás –más precisamente en 1921– otro pensador austríaco –Sigmund Freud– postularía en sus originales trabajos. Recuérdense que en un escrito intitulado *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, el padre del psicoanálisis se opuso al enfoque de Gustave Le Bon sobre las multitudes de una manera análoga a la gramsciana. Freud había rechazado la idea de irracionalidad del hombre-masa tanto como el concepto de imitación, remarcando en contrapartida la agencia del individuo y su raíz eminentemente social. Al hacerlo, concebía al “individuo” como un ser relacionado, incluso como efecto de toda una serie de procesos que lo constituían como sujeto del inconsciente. Me detengo en este punto en tanto solo quiero remarcar que será también Freud una figura crucial para comprender la indagación laclausiana sobre el populismo. Laclau apelará a su obra remarcando la dimensión libidinal del lazo social, cuestión que, en cierta medida, también se puede ubicar en Gramsci allí cuando se ocupó de las emociones y los mitos. Esto, desde ya, se coaliga con la cuestión del “cemento colectivo”. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje:

La importancia que tiene el “momento cultural” también en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico no puede no ser llevado a cabo por el “hombre colectivo”, es decir, presupone el logro de una unidad “cultural-social” por la cual una multiplicidad de querer disgregados, con heterogeneidad de fines, se sueldan juntos para un mismo fin, sobre la base de una (igual) y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operativa –por vía emocional– o permanente, por el cual la base intelectual está tan enraizada, asimilada, vivida, que puede llegar a ser pasión) (Q. 10, §44).

Pero la anotación del Cuaderno 7 que veníamos analizando sufre una suerte de viraje temático algo abrupto en el que cabe reparar. Es que sin mayores preámbulos, Gramsci pasa a afirmar que “hoy se trata de la

lucha entre ‘dos conformismos’, o sea de una lucha de hegemonía, de una crisis de la sociedad civil”, donde “los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que les falta el terreno bajo los pies”, por lo que “advierten que sus ‘prédicas’ se han convertido precisamente en eso, ‘prédicas’, o sea cosas extrañas a la realidad, pura forma sin contenido, larva sin espíritu; de ahí su desesperación y sus tendencias reaccionarias y conservadoras”. Agrega, además, que “la forma particular de civilización, de cultura, de moral que ellos han representado se descompone, gritan la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moral y piden medidas represivas al Estado”, “se constituyen en grupos de resistencia apartados del proceso histórico real, aumentando de tal modo la duración de la crisis”, mientras que “los representantes del nuevo orden en gestación” “difunden utopías y planes absurdos” (Q. 7 §12).

Si se mira con atención se podría matizar la idea de corte abrupto antes ofrecida y argumentar que, en verdad, el pasaje continuaba en la senda del “cemento colectivo” de las líneas precedentes. Tal hipótesis parece ser correcta en la medida en que Gramsci formuló a continuación un interrogante que permite retornar a dicho tópico y avanzar a partir de la respuesta brindada: “¿cuál es el punto de referencia para el nuevo mundo en gestación?": “el mundo de la producción, el trabajo”, es decir, la dimensión objetiva de la sociedad, eso que hace al “cemento colectivo”.

Al pensar el lugar que el individuo ocupa en el proceso de producción, al concebir cierta agregación social desde ese ámbito específico, Gramsci esgrimía dónde hallaba la condensación de lo heterogéneo. Buscaba que “la vida colectiva e individual” pudiera ser “organizada” “para el máximo rendimiento del aparato productivo”. Estas palabras se vuelven fundamentales, pues si bien la subjetivación política no podía reducirse al mundo de las fábricas, en tanto la dominación se extiende a todas las esferas de lo social y comprende una articulación compleja al interior de un bloque histórico, parecía existir en Gramsci una deuda para con los dictámenes de la economía. Por ello indicó, en el mismo fragmento, que “el desarrollo de las fuerzas económicas sobre las nuevas bases y la instauración progresiva de la nueva estructura resolverán las contradicciones que no pueden faltar”, permitirían crear “un nuevo ‘conformismo’ desde abajo”, dando lugar a “nuevas posibilidades de autodisciplina, o sea de libertad también individual”.

Se trataba, en suma, de resolver el individualismo moderno vía una organización política que se cifrara en el mundo de la producción; que tomara el lugar que ocupaba en él cada uno de los hombres y las mujeres de una sociedad, para así construir una comunidad sin dominación, un

lazo social que garantizara un tipo de libertad que no podía ser abstracta, tampoco escindida, sino colectiva y plena.

Estas consideraciones pueden ahora sí ser fácilmente vinculadas a las del Cuaderno 13, §17 intituladas “Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza” donde se expresan los distintos niveles de hegemonía. Allí, el nacido en Cerdeña se preguntó por el pasaje de la acción política desde una dimensión objetiva a una dimensión subjetiva poniendo de relieve tanto el problema del “conformismo” –es decir, del consentimiento o del consenso–, como el de la dinámica entre lo particular y lo universal, entre la parte y el todo. El fragmento aludido exhibe, precisamente, la distinción entre los “fenómenos de coyuntura” y los “movimientos orgánicos” o, para decirlo de otra manera, entre aquellos hechos que dan lugar a críticas cotidianas y aquellos otros que interrogan aspectos de más amplio alcance.

Sin embargo, cabe indicar que Gramsci no apeló allí a la metáfora del “cemento colectivo”, aun cuando bien podría haberlo hecho. En su lugar hizo alusión a la famosa distinción marxiana entre “estructura” y “superestructura” –tan polémica que, en otra parte de sus elucubraciones, intentó debilitar sus malentendidos (Q. 11, §50)– definiéndola como el “problema” que había “que plantear exactamente y resolver para llegar a un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relación”. Lo importante es que un análisis erróneo resultaría gravoso no para la historiografía, sino para “el arte político”, en tanto se trataba, para Gramsci, “no de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura”.

En ese marco, el sardo aludió a los hechos “que tuvieron lugar en Francia desde 1789 hasta 1870”. Señaló que el primer estrato de hegemonía se encuentra ligado a “la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, que puede ser medida con los sistemas de las ciencias exactas o físicas” –de allí que lo juzgara como “una realidad rebelde” que no depende de la voluntad y que se coaligue con la cuestión del “cemento colectivo”–; un segundo donde debe evaluarse el “grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los diversos grupos sociales” que intervienen, compuesta, a su vez, por otras instancias, a saber: a) la “económica-corporativa”, es decir, donde “un comerciante siente que debe ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante”, pero “el comerciante no se siente todavía solidario con el fabricante”; b) aquella en la que “se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía sólo en el campo meramente económico”; y c) aquella otra cuando “se alcanza la conciencia de que los propios intereses corporativos,

en su desarrollo actual y futuro superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados”. Gramsci consideraba a esta última como “la fase más estrictamente política” de todas dado que “señala el tránsito neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas” en la que “las ideologías germinadas anteriormente se convierten en ‘partido’, entran en confrontación y se declaran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social”, esto es, a volverse hegemónica. El último nivel de las relaciones de fuerza implica los aspectos militares, la lucha de clases deviene guerra de clases.

Propongo leer estos pasajes a partir del problema moderno de la crítica a la subjetivación liberal. Decir esto, empero, no intenta marcar una deuda de Gramsci con Hegel, más bien destacar que el diagnóstico hegeliano sobre la modernidad seguía siendo actual para la época de Gramsci y acaso, también, para nuestros días, tal como veremos con un antihegeliano como Laclau, quien volvió a Gramsci incluso cuando Gramsci ya había sido “superado” por su posmarxismo.<sup>17</sup>

Ahora bien, quisiera finalizar este apartado indicando que, a pesar de los puntos de contacto entre el pensador sardo y Hegel, Gramsci no podía coincidir con el alemán en su concepción del Estado como un verdadero universal. La universalidad, desde su óptica, no era otra cosa que la primacía de una determinada modulación social, de su hegemonía. En ese marco, Gramsci indicó que solo los sectores subalternos –que en la Italia de principios de siglo XX eran el proletariado del norte y el campesinado del sur– podían romper con la lógica capitalista e inaugurar una nueva gramática sin la distinción entre poseedores y desposeídos.

En consecuencia, Gramsci podría ser concebido como quien procuró replantear el diagnóstico sobre la modernidad y proveer una solución que

17. Como se sabe, la cercanía o lejanía de la obra gramsciana en relación con la del alemán ha sido ampliamente discutida; también su deuda con algunos de sus proclamados herederos italianos –como Benedetto Croce o Giovanni Gentile–. Inclusive se ha dicho que no quiso o no pudo desembarazarse de ciertos resabios idealistas –recuérdese, por caso, la tesis de Norberto Bobbio sobre la noción de sociedad civil o los juicios de Louis Althusser sobre su historicismo–. Al respecto, véase: Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1985; Bobbio, Norberto. “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en AA.VV. *Gramsci y las ciencias sociales*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, pp. 65-93, y; Mustè, Marcello. *Marxismo e filosofia della praxis*. Roma: Viella, 2018.

contemplaba al problema típicamente moderno del atomismo del individuo. Gramsci procuró abarcar la singularidad de los hombres y mujeres en una matriz colectiva de tipo clasista, pues sabía muy bien que el mito del individuo no podía ser eliminado. En el próximo apartado me ocuparé de mostrar que Laclau se propuso la misma tarea, aunque desprovista del economicismo marxista. De hecho, en *La razón populista*, volvió sobre el decir gramsciano en términos ya no de una discusión con su subyacente filosofía de la historia, sino para replantear el problema de la gestación de un sujeto hegemónico que abrigue la singularidad individual. Lo hará destacando la cuestión afectiva.

## Laclau y las identidades colectivas

En 1985, Laclau y Mouffe se propusieron liberar el concepto de hegemonía de su imputación clasista.<sup>18</sup> Se trataba de acabar con el esencialismo que suponía cualquier evocación a un sujeto determinado por la historia. En ese marco, indicaron que una apuesta como la gramsciana, tendiente a ampliar la política, a evitar el economicismo, terminó quedando presa del esencialismo marxista. Pues, en última instancia, Gramsci no hizo más que destacar la preeminencia del proletariado por sobre cualquier otro sector subalterno, enterrando sus posibilidades de comprender la política de una manera más compleja.

La obra laclausiana posterior persistió, en gran medida, en la senda de *Hegemonía y estrategia socialista*, aunque, a excepción de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* [1990]<sup>19</sup> en donde se registra un debate con León Trotsky, no volvería ya a ajustar cuentas con la tradición marxista. De hecho, el pensador argentino comenzaría a hacer gala del influjo derrideano y lacaniano a tal punto que, en las páginas que componen *La razón populista*, las cosas parecen estar bien claras: ya no hace falta decir nada más sobre los límites del marxismo.<sup>20</sup>

No obstante, este alejamiento del marxismo de Laclau merece ser

18. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

19. Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2020.

20. Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

matizado. Principalmente porque al menos Gramsci siguió siendo una referencia decisiva para su obra. Y ello no solo por el propio significativo “hegemonía” que continuaba, y de manera crucial en su decir, sino porque además *La razón populista* puede ser leída como un intento por responder aquello que el posmarxismo de 1985 no había respondido aún, y debía, y que tenía un sesgo eminentemente gramsciano, a saber: cómo construir un sujeto político hegemónico.<sup>21</sup>

En ese marco, Laclau buscó entablar toda una propuesta metodológica que prescindiera de las explicaciones funcionalistas e individualistas; una propuesta teórica y política que replicara el ritmo mismo con el que toda identidad colectiva se forja. No casualmente, en su prefacio, indicó que las páginas sucedáneas tendrían por objetivo estudiar las “identidades colectivas”,<sup>22</sup> ya que su intención remitía a comprender el “cemento”, aludiendo así a la necesidad de aprehender qué es lo que une a “los elementos heterogéneos”<sup>23</sup> de un mismo campo de representación. Una metáfora semejante implica un claro retorno a Gramsci mediado, como se verá, por la creciente influencia posestructuralista y psicoanalítica. Visto de este modo, entonces, Gramsci continuaba presente en el horizonte laclauiano, aunque su presencia debía ser traducida en otra jerga conceptual.

Es interesante notar que Laclau recurrió inicialmente a Freud, más precisamente a su afirmación sobre la dimensión libidinal del lazo social: “los lazos emocionales que unen al grupo son, obviamente, pulsiones de amor que se han desviado de su objetivo original”.<sup>24</sup> De este modo, Laclau indicó que Freud llegó a expresar “la peculiar combinación de consenso y coerción que Gramsci denominó hegemonía”.<sup>25</sup> Pero es recién con la apelación a Lacan que el argentino pudo dar por finalizada su respuesta al dilema gramsciano. Es que, a partir del decir del psicoanalista francés, Laclau recuperó la dimensión afectiva más allá de lo ya expresado por Freud destacando que el lenguaje no puede abarcar lo real de la existencia, pues el campo simbólico se encuentra agujereado. Así, el accionar de los

21. Sobre el particular: Laleff Ilieff, Ricardo. “El sujeto en Laclau y Mouffe”. Comp. Elías J. Palti y Rafael Polo Bonilla, *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2021, pp. 161-186.

22. Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 9.

23. Laclau, *op. cit.*, p. 10.

24. Laclau, *op. cit.*, p. 77.

25. Laclau, *op. cit.*, p. 84.

significantes vacíos y flotantes se explica por la “nominación”,<sup>26</sup> esto es, por la “íntima”<sup>27</sup> relación que se teje entre discursividad y afectividad. Para decirlo con palabras laclausianas, “las diferentes operaciones de significación” explican “las formas” adoptadas por las experiencias colectivas, pero son los afectos los que indican la “fuerza”<sup>28</sup> que las sostienen.

Esta breve reposición parecería indicarnos que Laclau no estaba lejos de las reflexiones gramscianas ya vistas sobre el cemento colectivo y las emociones. Inclusive recuerda que se valió de Freud, casi en los mismos términos que el sardo, para atacar a la literatura canónica sobre los fenómenos de masas, en especial a la idea de manipulación de la psicología de las multitudes. De todos modos, tras ello, Laclau no siguió a Freud, pues para el padre del psicoanálisis, y más allá de sus diatribas con abordajes como los de Le Bon, el líder de la masa carecía de un sesgo democrático. De hecho, el líder de masas era, para Freud, necesariamente autoritario. Para Laclau, en cambio, el líder aparecía como la garantía de la democracia, y no solo porque el carisma, como supo advertir Max Weber, es democrático en el sentido que implica al consentimiento, sino porque el líder cumple una función. En consecuencia, no puede sustraerse de sus seguidores, valerse de ellos de manera utilitarista. Su tarea es brindarle unidad al grupo, tal como, en cierta medida, pensó Gramsci al referirse a los intelectuales orgánicos. Por ende, el líder “no puede ser, en su pureza, el dirigente despótico, narcisista” que domina a la masa; es “el padre” del grupo y es, también, “uno de los hermanos” al ser “responsable ante la comunidad”.<sup>29</sup>

Tal como ha sido destacado en numerosas oportunidades, esta lectura laclausiana no carece de puntos ciegos.<sup>30</sup> No es mi intención adentrarme aquí en ellos, solo remarcar la variación que el pensador argentino introdujo

26. Laclau, *op. cit.*, p. 10.

27. Laclau, *op. cit.*, p. 142.

28. Laclau, *op. cit.*, p. 142.

29. Laclau, *op. cit.*, p. 84.

30. Al respecto, véase: De Ípola, Emilio. “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”. Comp. Claudia Hilb. *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, pp. 197-220; Melo, Julián y Aboy Carlés, Gerardo. “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”, en *POSTData* 19, N° 2, 2015, pp. 395-427 y; Barros, Sebastián. “Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, N° 67, 2018, pp. 15-38.

en 2005 en relación con Gramsci y la importancia que este tuvo para Laclau al momento de pensar una subjetivación política distinta a la liberal.

Hay que tener en cuenta que, tal como lo indicaron las premisas posmarxistas de 1985, para Laclau, el “cemento” no podía provenir de las relaciones materiales de producción, sino de los afectos, las demandas y la sedimentación de sentido que opera en todos los significantes. De este modo, el pensador argentino buscaba correrse del sesgo estructuralista de su decir –debido al formalismo de los significantes indicados desde su trabajo con Mouffe– apropiándose de categorías lacanianas, como la de “goce” u “objeto *a*”,<sup>31</sup> a tal punto que esto lo llevó a expresar que lo trabajado por Lacan era “exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica”, a saber, el momento por el cual “una cierta particularidad” asume “el rol de una universalidad imposible”.<sup>32</sup> Lejos de tratarse de “homologías causales o externas”, tal equiparación expresaba, según su parecer, “un mismo descubrimiento”, visto “desde dos ángulos diferentes –el psicoanálisis y la política–”, sobre “algo que tiene que ver con la estructura misma de la objetividad”.<sup>33</sup>

Lo interesante es que al revalorizar el componente afectivo, al destacar su fuerza en la articulación de significantes y apelar al malestar propio de las demandas que dan lugar al pueblo del populismo –a esa *plebs* que es el todo y a ese *populus* que es el verdadero pueblo de la comunidad–, Laclau permitió observar, incluso contra sí mismo, cierto resguardo de la singularidad del individuo en una subjetivación política distinta a la liberal, aunque no del todo ajena a ella.<sup>34</sup> Pues la singularidad no puede ser negada –como ya había advertido Hegel–, aunque tampoco manipulada o

31. Véase: Glynos, Jason y Stavrakakis, Yannis. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”. Comps. Simon Critchley y Oliver Marchart. *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 249-267, y; Laleff Ilieff, Ricardo. “Hegemonía y Nudo Borromeo. El uso de los tres registros lacanianos en el pensamiento político de Ernesto Laclau”. Comps. José Luis Villacañas y Anxo Garrido. *Republicanismo, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*. Madrid: Dado, 2021, pp. 513-534.

32. Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 147.

33. Laclau, *op. cit.*, p. 148.

34. He trabajado esta cuestión en Laleff Ilieff, Ricardo. “La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”. Comps. Miguel Rossi y Elena Mancinelli. *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*, IIGG-Clacso, 2020, pp. 143-163.

quedar restringida a una dimensión eminentemente contractual o pasiva. Insisto, a pesar de los reduccionismos en los que por momentos el propio Laclau cayó en *La razón populista*, su retorno a Gramsci mediado por Freud y Lacan, permite pensar la deuda y los dilemas que implican hacer del individuo un elemento inerradicable de la tradición occidental. Caída la respuesta hegeliana que tomaba al Estado como verdadero universal y debilitado el partido proletario como expresión legítima de la totalidad de lo social, Laclau ofreció una tematización que cuestionaba en qué medida nuestra época continúa girando o reescribiendo de modo novedoso los dilemas que emergieron con la modernidad y continúan a partir de ella.

### Excursus: el individuo en tiempos pandémicos

Según un reciente trabajo de Étienne Balibar,<sup>35</sup> ante la crisis abierta por la pandemia hay quienes buscarán profundizar el modo de vida hoy amenazado. De ser así, una fórmula ya conocida deberá ser capaz de gestar nuevos marcos de invisibilización de las desigualdades entre los Estados y al interior mismo de cada Estado. Para Slavoj Žižek,<sup>36</sup> en cambio, la proliferación inaudita de dicha enfermedad entregará la posibilidad de dar un golpe mortal al sistema capitalista. Para Giorgio Agamben,<sup>37</sup> acaso mucho más escéptico, las medidas adoptadas por los distintos gobiernos no son más que un capítulo de un paradigma biopolítico que mantiene su marcha irrefrenable. Pero lo cierto es que tal coyuntura, aún vigente, ha puesto de relieve, una vez más, la cuestión del individuo. Inclusive ha revitalizado las diferencias entre el lugar que el individuo ocupa en Occidente y el lugar que ocupa en Oriente, según lo dicho por Byung-Chul Han.<sup>38</sup>

Entre voces que reclaman el amparo de sus libertades independientemente del contexto y otras voces que apelan a su responsabilidad como

35. Balibar, Étienne. “Lo Stato, il Pubblico, il Comune: tre concetti alla prova della crisi sanitaria”, *Materialismo Storico*, N° 2, Vol. IX, 2020, pp. 28-39.

36. Žižek, Slavoj. “El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo *Kill Bill*”. AA. VV. *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de la pandemia*. S/l: ASPO, 2020, S/l: ASPO, 2020, pp. 21-28.

37. Agamben, Giorgio. “La invención de una epidemia”. AA. VV. *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de la pandemia*. S/l: ASPO, 2020, pp. 17-19.

38. Chul Han, Byung. “La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín”. AA. VV. *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de la pandemia*. S/l: ASPO, 2020, pp. 97-111.

base de toda política, la cuestión del individuo no ha dejado nunca de ser actual, pero se ha vuelto nuevamente urgente. La trama novedosa de nuestra época mantiene algunos de los motivos hegelianos que aún no han sido superados.

## EL PROBLEMA HEGEL ENTRE DELLA VOLPE Y TRONTI EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DEL JOVEN TRONTI\*

PASQUALE SERRA

1. ¿Por qué no volver, una vez más, a reflexionar sobre el “programa de investigación” del “joven” Tronti?<sup>1</sup> ¿Qué es lo que se pone en “juego” en esta reflexión? Y, finalmente, ¿cuáles son los *efectos de conocimiento* de este capítulo a menudo considerado menor, cuando no del todo nulo, del recorrido intelectual y político de Tronti, sobre su filosofía más general, sobre aquella “unidad de inspiración y temática”, de la que hablaba, a propósito de Gramsci, Franco De Felice,<sup>2</sup> que caracteriza su pensamiento desde el comienzo hasta el final? Porque, en el fondo, como decía muy bien el joven Lukács en el obituario escrito por la muerte de su amigo Leo Popper, “todos los hombres significativos –y Tronti pertenece ciertamente a esta categoría de hombres y de pensadores–, tienen un pensamiento solo,

\* Traducción de Andrea Fagioli.

1. Sobre esta cuestión me detuve largamente en Serra, Pasquale. “Tradizione e libertà. Il pensiero politico di Mario Tronti”, *Rivista di Politica*, N° 1, 2016, pp. 149-163; Id., “Il pensiero di Mario Tronti. Questioni di metodo e di teoria”, en Mario Tronti, *Abecedario* (C. Formenti comp.), Roma: Derive Approdi, 2016, pp. 19-29; Id., “Tronti and Gramsci on the Young Tronti’s Research Programme”, en *Notebooks: The Journal for Studies on Power*, 2021, N° 1, pp. 317-347. Cfr. también Palano, D. “Nietzsche a Mirafiori. Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: note di rilettura”, *Rivista di Politica*, 2020, N° 4, pp. 171-198.

2. De Felice, F. “Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci”, en *Politica e storia in Gramsci*, Vol. I. Roma: Editori Riuniti, 1977, p. 170. Por lo que concierne a los escritos de Togliatti sobre Gramsci, cfr. P. Togliatti. *Scritti su Gramsci*, G. Liguori (comp.). Roma: Editori Riuniti, 2001.

es más, si nos preguntáramos si el pensamiento puede ser plural, y si la poliédrica, falsa riqueza, no es justamente solo de la superficialidad”.<sup>3</sup> Estas son las cuestiones preliminares que vamos a abordar en este primer párrafo que girará *completamente* en torno al “programa de investigación” del joven Tronti y sobre los efectos que tiene el conocimiento de este período juvenil en toda su filosofía. De hecho, esta es la tesis central de este trabajo: si se quiere comprender realmente el pensamiento de Mario Tronti y su complejo itinerario político e intelectual, es necesario primero que nada *historizar* el operaísmo, es decir, la imagen *tradicional* de Tronti como *filósofo del operaísmo*,<sup>4</sup> privilegiando, como se hizo muchas

3. Lukács, G. “Leo Popper (1911)”, en *Sulla povertà di spirito*. Bologna: Cappelli, 1981, p. 123.

4. Sobre la historia, los problemas y los límites del operaísmo, cfr. G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero (comp.). *Gli operaisti*. Roma: Derive & Approdi, 2005; Wright, S. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*. Roma: Alegre, 2008. La obra más completa sobre la historia del operaismo es Trotta, G. y Milana, F. (comp.) *L'operaismo degli Anni Sessanta. Da "Quaderni Rossi" a "Classe Operaia"*, con una introducción de Tronti. Roma: Derive & Approdi, 2008. Por lo que concierne específicamente a Tronti: Tronti, M. *Politica e destino*. Roma: Luca Sossella, 2006, con textos de Accornero, Asor Rosa, Boccia, Cacciari, Calise, Coldagelli, Di Leo, Dominijanni, Epimeteo, Olivetti, Valeriani; Mezzadra, S. “Senza lacrime per le rose. 'Operai e capitale' di Mario Tronti e l'operaismo italiano”, en M. Baldassari, D. Melegari (comp.) *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il*  Roma: Manifesto libri, 2008, pp. 61-77; Palano, D. *I bagliori del crepuscolo. Critica e politica al termine del Novecento*. Roma: Aracne, 2009; Filippini, M. “Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta”, *Cahiers du GRM*, N° 2, 2011, pp. 76-132; Milanese, F. *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*. Milán: Mimesis, 2014, en los que se puede rastrear la bibliografía fundamental sobre el argumento. Rico de ideas sobre el pensamiento de Tronti es también el volumen de Palano, D. *Dioniso postmoderno. Classe e Stato nella teoria radicale di Antonio Negri*. Milán: Multimedia Publisching, 2008. En cuanto al debate internacional sobre Tronti, sobre todo aquel, muy interesante, en inglés: Ciccariello-Maher, G. “Detached Irony Toward the Rest: Working-Class One-Sidedness from Sorel to Tronti”, *The commoner*, N° 11, 2006, pp. 54-73; Mandarinini, M. *Not Fear but Hope in the Apocalypse*, *Ephemera*, N° 2, 2008, pp. 176-181; De Angelis, M. “Thoughts on Workerism after Mario Tronti's talk”, en <https://www.multitudes.net/thoughts-on-workerism-after-mario/>, mayo 2009; Toscano, A. *Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri and the Subject of Antagonism*, en L. Chiesa y A. Toscano (comp.), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Reppress, 2009, pp. 109-128; Mandarinini, M. “Critical Thoughts on the

veces, y como a menudo, incluso ahora, incautamente se sigue haciendo, la filosofía de *Obreros y capital*, considerada como exclusivo campo de verificación y, al mismo tiempo, como momento terminal de toda su filosofía (como una suerte de *tribunal del fin*, por decirlo con Althusser)<sup>5</sup> se termina no comprendiendo el movimiento general de su pensamiento, de aquel *pensamiento solo* que acompaña y estructura todo recorrido intelectual y político de Tronti, inhibiéndose así una lectura sistemática y unitaria de su obra.<sup>6</sup> De hecho, la reflexión sobre Tronti que aquí se propone se desarrolla, en cambio, bajo el signo de una recuperación plena tanto de su filosofía madura, como se ha venido desarrollando desde comienzos de los años 70, como de su filosofía preoperaísta, que es aquella que aquí –concentrándonos sobre todo en el problema Hegel entre Tronti y Della Volpe– tomaremos particularmente en cuenta, puesto que solo por esta vía es posible comprender *a fondo* no solo su verdadera historia intelectual, sino también el mismo *Obreros y capital*, que, desde mi punto de vista, fuera de la reconsideración historiográfica que se propone en este texto, es sustancialmente incomprensible. Y esto porque *después del operaísmo* no está el vacío, o la nada, sino cincuenta años de investigación teórica y política que van desde el *Poscritto di problemi* de 1971, publicado en la segunda edición de *Obreros y capital* –que representa una clara salida del

---

Politics of Immanence”, “Historical Materialism”, N° 3, 2010, pp. 175-185; Farris, S. “Workerism’s inimical Incursion: on Mario Tronti’s Weberianism”, “Historical Materialism”, N° 3, 2011, pp. 29-62; Farris, S. “Althusser and Tronti: the primacy of politics versus the Autonomy of the Political”, en K. Diefenbach, S. Farris, G. Kirn, P. Thomas (comp.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Nueva York: Bloomsbury, 2013, pp. 185-203; Mandarinini, M. “Notes on the Political Over the Longue Durée”, “Viewpoint Magazine”, N° 2, 2014, pp. 1-14. Cfr. también *Introduzione* de M. Cavalleri, M. Filippini, J. M. H. Mascot en M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, M. Cavalleri, M. Filippini, J. M. H. Mascot (comp.), Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 11-63; D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: note di rilettura*, cit; P. Serra, *Tronti and Gramsci on the Young Tronti’s Research Programme*, cit; y finalmente el volumen colectivo compilado por A. Cerutti e G. Dettori, *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*. Quodlibet: Macerata, 2021.

5. Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1967, p. 45.

6. Sobre este tema, y sobre la relación Tronti-Gramsci dentro de ella, remito, una vez más, a P. Serra, *Tronti and Gramsci on the Young Tronti’s Research Programme*, op. cit.

operaísmo, una forma, por así decirlo, muy precoz de posoperaísmo<sup>7</sup> a la autonomía de lo político<sup>8</sup>, y luego la teología política y la relación con Carl Schmitt<sup>9</sup> (sin embargo ya la misma *autonomía de lo político*, como había notado agudamente en más de una ocasión Toni Negri, puede ser considerada como una forma muy específica de teología política); y, finalmente, siguiendo a Peterson, pero también a la *Teología política II* del mismo Schmitt, y moviéndose cada vez más hacia el límite entre Schmitt, Benjamin y Taubes, a la *crítica de la teología política*, a aquel nexo inextricable entre teología política y filosofía de la trascendencia, que constituye el rasgo distintivo del pensamiento del último Tronti.<sup>10</sup>

Se trata, como es evidente, de un verdadero giro respecto del operaísmo a través del cual emerge con particular intensidad el tema de la crítica de la burguesía, dado que, como a menudo sostiene Tronti, no puede haber ninguna crítica del capitalismo sin una crítica radical de la burguesía. Y aquí el último Tronti hace un discurso muy interesante, y también muy difícil, sobre las *dos revoluciones*, de décadas de 1920 y 1930, la revolución comunista y la revolución conservadora, uno de los temas más ricos –dice

7. Cfr. M. Tronti, *Poscritto di problemi*, en Id. *Operai e capitale* (1966). Roma: Derive & Approdi, 2006, 269-315. El *Poscritto di problemi* sale con la segunda edición del libro en 1971. Y ya es, como decíamos, post-operaismo. Casi contemporáneo a la *Autonomía del político*, se gesta por los tres ensayos publicados en “*Contropiano*” (*Estremismo e riformismo*, N° 1, 1968, pp. 41-58; *Il partito come problema*, N° 2, 1968, pp. 297-317; *Internazionalismo vecchio e nuovo*, N° 3, 1968, pp. 505-526). En el medio hay un ensayo inédito sobre *Marx, forza lavoro, classe operaia*, el texto más elaborado de *Operai e capitale* y, quizás, de todo el operaísmo.

8. Sobre el tema de la *Autonomía de lo político* en el pensamiento de Tronti cfr. el óptimo trabajo introductorio de Martín Cortés “Mario Tronti, pensador de lo político”, en Tronti, M. *La autonomía de lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2018, pp. 9-28.

9. Sobre el tema de la teología política en Tronti cfr. Tronti, *Teología política. Una antología de textos seleccionados* (Introduzione di P. Serra e M. Cuesta). Buenos Aires: Prometeo, (en prensa). Sobre este tema cfr. también el estudio introductorio de M. Cuesta a M. Tronti. *El enano y el autómata. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2017, pp. 9-41.

10. Cfr. entre otros M. Tronti, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*. Roma: Castelvechi, 2015. Reconstruí este pasaje en P. Serra, “*La liquidazione della teologia politica tra marxismo e postmarxismo*” en A. Ndreca e P. Fornari (comp.), *La teologia politica tra sfide e ricorsi*. Roma: Urbaniana University Press, 2021, pp. 51-71.

Tronti— de implicaciones cognoscitivas que haya manejado,<sup>11</sup> porque ha sido una verdadera tragedia el hecho de que el marxismo desarrollara una crítica eficaz del capitalismo, pero no una igualmente eficaz crítica de la burguesía, dejándola en las manos del fascismo primero y después de la derecha radical o de algunos sectores del catolicismo político. Es necesario, entonces, reunificar las dos críticas, completar, por así decirlo, la crítica del capitalismo con la crítica de la burguesía, como Tronti intenta hacer en su última investigación, radicalizando así al máximo, y potenciando, en extensión y profundidad, la crítica del capitalismo que había comenzado en *Obreros y capital*, su afamada obra de 1966.

Y hay que reunificar las dos críticas porque el capitalismo, absorbiendo dentro de sí la civilización entera, el mundo del hombre, nuestras formas de vida, también las alternativas —sobre todo aquellas más alternativas que por momentos parecen ser, para Tronti, las formas de vida más adecuadas, y más congruentes, para la actual dominación del capitalismo—, ha producido, escribe Tronti, una *mentalidad burguesa de masa*, que es hoy nuestro grande y verdadero adversario. Aquí está la objetiva dificultad en la que se encuentra hoy el pensamiento revolucionario. Es como si la marxiana “crítica de todo lo existente” debiera embestir hoy a la humanidad misma, porque el error ya no está solo en las estructuras externas, sino que está *dentro de nosotros*, en nosotros mismos, en nuestra relación con el mundo, en nuestro modo de estar en el mundo. Desde aquí surge la necesidad de la crítica de la forma burguesa dominante, y entonces también (a nivel teórico, obviamente) de la democracia política, del nexo entre democracia e inmanencia, porque, escribe Tronti, “el defecto de las filosofías de la inmanencia no es el de ser sin historia, sino de ser sin historia sagrada, es decir sin una historia que tenga un sentido, no una dirección, sino más bien un significado, una tensión, una apuesta que valga la pena ser vivida por parte de subjetividades colectivas autónomamente fundadas”.<sup>12</sup> Esto, por lo que concierne al *después*, el después del operaísmo, aun cuando la misma cosa puede decirse también para *el antes*, pues en el preoperaísmo se puede rastrear un pensamiento muy determinado, que se encarna legítimamente en el operaísmo, pero que nunca se agota del todo en aquel, en las formas de aquella riquísima experiencia política y cultural. Y sin

11. “Non si può accettare” (*Conversazione* di Pasquale Serra con Mario Tronti), en M. Tronti, *Non si può accettare* (con *Presentazione* di P. Serra). Roma: Ediesse, 2009, p. 31.

12. Tronti, *Non si può accettare*, *op. cit.*, pp. 19-20.

embargo, la cuestión aquí no es, obviamente, la de hacer volver a Tronti a las fuentes de Tronti, como si realmente en los *escritos juveniles* de un pensador estuviera guardado el secreto de su obra, sino, más bien, la de leer estos textos juveniles para *desplazar hacia ese período la formación de su filosofía*, que se fortalece posteriormente en el operaísmo y que encuentra *varios desarrollos*, y diferentes manifestaciones, en los cincuenta años posteriores a su salida de aquella experiencia.

En el caso de Tronti este itinerario puede tildarse de fulminante por la rapidez y la intensidad, si bastan seis años para encerrarlo (1956-1961), desde su tesis de grado en 1956 al primer artículo sobre Gramsci publicado en 1958 en las Actas de un *Congreso del Instituto Gramsci*, hasta un artículo de 1961 escrito para *Società*,<sup>13</sup> en los cuales Tronti, poniendo en el centro el tema dellavolpiano de la *vuelta a Marx*, y moviéndose entre Ugo Spirito y el mismo Della Volpe, llega de hecho a una *posición filosófica* muy determinada, a una nueva y original *teoría crítica*, continuamente desarrollada y profundizada, pero nunca dispersa y abandonada en su núcleo originario y fundacional. El comienzo de la producción de Tronti, publicada e inédita, desde 1956 a 1961, es verdaderamente disruptivo; es un comienzo que, por lo menos en sus líneas generales, se inicia en 1956 con *Il marxismo come scienza della società*, tesis de grado defendida en noviembre 1956 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Roma, bajo la dirección de Ugo Spirito, y con la mediación de Lucio Colletti que, en aquellos años era asistente de Spirito, y quien, como recientemente escribió el propio Tronti, tuvo el mérito de “hacernos conocer el pensamiento de Della Volpe, su lectura original del marxismo y sobre todo de

13. Cfr. Tronti, “Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci”, *Studi gramsciani*. Roma: Editori Riuniti, 1958, pp. 305-321; Id., “Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola”, A. Caracciolo, G. Scalia (comp.), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*. Milán: Feltrinelli, 1959, pp. 139-162 (este punto recientemente volvió a suscitar interés. Véase: P. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Boston: Leiden, 2009; M. Vanzulli, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*. Roma: Aracne, 2013; F. Milanese, “Marx, Gramsci e il marxismo: oltre la tradizione nazionale”, en Id., *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, op. cit., pp. 13-22; P. Serra, *Tradizione e libertà. Il pensiero politico di Mario Tronti*, op. cit.; D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: note di rilettura*, op. cit.; P. Serra, “Tronti and Gramsci on the Young Tronti's Research Programme”, Id., “Studi recenti sulla logica del Capitale”, *Società*, N° 6, 1961, pp. 881-903.

la obra de Marx, de las relaciones entre Marx y Hegel”,<sup>14</sup> y de obligar, por lo tanto, a “desplazar nuestro horizonte cultural”, que entonces era aquello propio de “los marxistas ortodoxos, de tipo tradicional”,<sup>15</sup> y a operar así una primera ruptura política con la tradición cultural y política del PCI.<sup>16</sup> El encuentro con un “tipo de marxismo” como el de Della Volpe, “distinto [...] del que, por lo menos en el ámbito comunista, daba vueltas en torno a la tradición historicista, idealista, gramsciana-crociana-desanctisiana [...], que teorizaba una ruptura entre Marx y Hegel, no una continuidad”, fue decisivo para Tronti, porque “era un marxismo muy abierto, que ya nos daba una indicación para la investigación más allá de las cosas adquiridas en aquel período”,<sup>17</sup> por lo que lo recogió inmediatamente, ya desde la redacción de su tesis de grado. Un trabajo que, como vamos a ver más adelante, parte del joven Marx (de los *Manuscritos* del 44, y de *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*) y que, no por casualidad, toma inmediatamente una curvatura decididamente dellavolpiana, así como se entiende claramente ya desde el título que Tronti le dio (“Il marxismo come scienza della società”), y en la cual es inmediatamente visible la relación estructural y fundacional que Tronti tiene, en ese período, con el pensamiento de Della Volpe, y con sus batallas políticas y culturales.

Lo que tematiza este primer trabajo juvenil de Tronti es la crítica marxiana de la sociedad burguesa moderna y, al mismo tiempo, las manifestaciones ideológicas que están en una relación profunda con ella (Hegel, el pensamiento político francés, la economía política clásica, “las tres manifestaciones de la sociedad burguesa” y de su desarrollo histórico, así como “se muestra en la filosofía, en la política, en la economía de la época”),<sup>18</sup> y que Marx considera –y este es, para Tronti, su gran descubrimiento (el descubrimiento, justamente, de los nexos profundos que hay entre estos dos aspectos entre las manifestaciones ideológicas y sus raíces

14. Tronti, *Intervista* de G. Trotta y F. Verducci, G. Trotta e F. Milana (comp.), *L'operaismo degli Anni Sessanta. Da "Quaderni Rossi" a "Classe Operaia"*, op. cit., 1998, p. 590.

15. *Ibidem*.

16. Tronti, *Intervista* con G. Trotta e F. Verducci, en G. Trotta e F. Milana (comp.), *L'operaismo degli Anni Sessanta. Da 'Quaderni Rossi' a 'Classe Operaia'*, op. cit., 1998, pp. 590-591.

17. Tronti, *Intervista*, en *Gli operaisti*, p. 289.

18. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, tesis de grado defendida en noviembre de 1956, Facultad de Letras y Filosofía de Roma, inédita, p. 2.

históricas, entre “los aspectos superestructurales” y las “estructuras primeras de esta sociedad”)—<sup>19</sup> como una *totalidad*, que involucra dentro de sí la realidad y el pensamiento de la sociedad burguesa en el sentido que, por ejemplo, “las mistificaciones de la filosofía especulativa [Hegel] se revelan de inmediato como un producto mistificado del presente estado de las cosas”,<sup>20</sup> y son incomprensibles fuera de aquel. De hecho, el pensamiento de Hegel le parece a Marx “la copia especulativa, el reflejo filosófico de las modernas condiciones del Estado y de la sociedad”,<sup>21</sup> porque “si el Estado es en Hegel un ente abstracto, un ser trascendente, el universal en sí y para sí que abstrae del particular, esto es porque el Estado real, en la moderna sociedad real, efectivamente abstrae del particular contenido de vida de los hombres”.<sup>22</sup> He ahí el estrecho nexo entre la filosofía especulativa y lo real, entre Hegel y la sociedad burguesa, porque Hegel —lo repite a menudo Tronti en su trabajo— representa la forma más alta de mistificación ideológica de la sociedad burguesa, aquella en condiciones de develar mejor el secreto de esta sociedad, que consiste —este es el punto— en la alienación y en el autoextrañamiento integral de la sociedad respecto del Estado (separación de Estado político y sociedad civil) y, entonces, en la *dominación de lo abstracto* (abstracción-separación) sobre lo concreto que, en su ser de *abstracción real*, abstracción que se hizo real, representa el rasgo peculiar de la sociedad burguesa moderna.<sup>23</sup>

Sin embargo, aunque el discurso de Tronti es traído hasta aquí, por la perspectiva de Della Volpe, al tema de la *abolición de lo abstracto* y, por ende, al de la extinción del Estado y la *verdadera democracia*, aquello que a Tronti le interesa particularmente, no es tanto la vuelta y la radicalización de la *perspectiva escatológica*,<sup>24</sup> sino, más bien, un replanteamiento radical

19. Tronti, *op. cit.*, p. 1.

20. Tronti, *op. cit.*, p. 4.

21. Tronti, *op. cit.*, p. 3.

22. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 20.

23. “Las mistificaciones de la filosofía especulativa, así como los engaños del pensamiento político, no son que las reales mistificaciones y los reales engaños de la sociedad burguesa, del movimiento histórico de esta sociedad [...]. Vimos, de hecho, que si Hegel parte de la separación de la sociedad civil y del Estado político, haciendo de estas dos oposiciones fijas y diferentes, es porque esta separación es, sin lugar a dudas, real en el Estado moderno”. Tronti”. *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 29.

24. Porque en realidad, en Tronti, la *perspectiva escatológica* nunca es escindida de la *dimensión pesimista* (que puede también presentarse en la forma katejónica, *pero*

de la relación Hegel-Marx, para liberar así a Marx de Hegel, y esto porque es exactamente “en la incompreensión de esta crítica juvenil de Marx a Hegel” que hay que rastrear “el origen y la raíz tal vez más profunda de la incompreensión del marxismo en general, la raíz y el origen de las mayores equivocaciones que hasta ahora lo aprisionan”,<sup>25</sup> así como se puede ver fácilmente en algunos caracteres específicos de la tradición italiana, desde Gentile hasta el propio Gramsci. Ahí tenemos el objetivo de Tronti en este trabajo: devolver el historicismo propio de la tradición teórica del marxismo italiano a Hegel, para someterlo radicalmente a crítica. Porque en Marx, y sobre todo en el Marx de Della Volpe, “está el momento de la ruptura violenta, decisiva, con toda una línea tradicional del pensamiento filosófico, especulativo, que había encontrado en Hegel su máxima realización; pero hay al mismo tiempo un impulso que direccionará el pensamiento de Marx, desde ahora en adelante, hacia horizontes completamente diferentes”<sup>26</sup> hacia la ciencia. Desde la filosofía especulativa a la ciencia, este es el pasaje<sup>27</sup> “hacia una forma teórica del marxismo alternativa a la “tradición italiana”, porque la ciencia reconoce la alteridad del objeto, su estructural heterogeneidad, sin absorberlo nunca *todo* dentro de sí.”<sup>28</sup> De hecho, escribe Tronti en las páginas conclusivas de su trabajo, “está claro que una estructura de este tipo abre el camino a horizontes teóricos y prácticos muy amplios. Pero debemos darnos cuenta de que, en el pensamiento de Marx, ella abrió el camino solo a una concepción científica

---

*no necessariamente*), la cual puede ser considerada como una suerte de crisis en el proceso hacia la escatología, sobre todo en su forma cumplidamente *progresista* y atea, porque, como escribió Del Noce a propósito de Giuseppe Rensi, “desde el pesimismo no se puede concluir al ateísmo”, y “en su salida” está destinado a “terminar en una posición religiosa”: A. Del Noce, “Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi” (1967), en Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà* (F. Mercadante y B. Casadei comp.). Milán: Giuffrè, 1992, 469. En definitiva, es todavía Del Noce, “el pesimismo moderno tiene en la laicización de Pascal su primer momento; llegado al término último, este, en su aspecto de laicización, de disuelve”, *op. cit.*, p. 471.

25. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 12.

26. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, pp. 12-13.

27. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 2.

28. Y aquí una vez más Hegel y Marx están uno frente al otro “desde el principio el camino no coincide, el camino diverge [...]. Dos caminos divergentes: el primero llevará a la filosofía de la autoconciencia absoluta, el segundo debe llevar a la ciencia”, y, entonces, al marxismo. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 24.

de la historia, a una verdadera ciencia de la sociedad”,<sup>29</sup> la cual, de todas maneras, como veremos más adelante, también va a ser puesta en radical tela de juicio y descartada hacia el final de los años cincuenta. Esta es la razón por la que es necesaria “una corajuda obra de depuración histórica y teórica de todo el camino de los exegetas e intérpretes de Marx, desde Engels a Labriola, desde Lenin hasta Gramsci”, para “retomar el hilo del discurso en el punto en que lo había dejado Marx, intentando ya no solo interpretarlo, sino desarrollarlo”, elaborando así los lineamientos fundamentales de “otro pensamiento”.<sup>30</sup>

Todos estos temas son posteriormente retomados y radicalizados por Tronti un año después en un texto, también inédito, fechado entre 1957 y 1958,<sup>31</sup> presentado en un concurso para jóvenes estudiosos en la Comisión de la “Sección filosófica” del Instituto Gramsci –que en aquella época “era un lugar muy vivaz”–,<sup>32</sup> dirigida por Valentino Gerratana, el futuro editor de la edición crítica de los *Cuadernos gramscianos*,<sup>33</sup> y que sin embargo no encontró una respuesta positiva de parte del propio Gerratana, que lo anotó críticamente en varios puntos, y en varios pasajes, inclusive importantes, de su reflexión. Se trata de un texto extraordinariamente complejo, compuesto de 61 páginas mecanografiadas, en las que Tronti, justo después de graduarse, no solo se atreve a una primera, audaz, investigación sobre el tema marxiano de la “crítica del Estado” (que en parte continúa y radicaliza el trabajo desarrollado para la tesis de grado), sino donde, en cierto sentido, se adentra también en un horizonte más oscuro que produce una profunda transformación del eje de su investigación, enfocándose ahora en una crítica virulenta y –podría decirse– superhumanista

29. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 94.

30. Tronti, *Il marxismo come scienza della società*, *op. cit.*, p. 98.

31. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, 1957, inédito.

32. Sobre la historia del Instituto Gramsci en los años cincuenta y sesenta: A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell'Istituto Gramsci negli anni Cinquanta e Sessanta* (Prefazione de F. Barbagallo). Roma: Editori Riuniti, 1992; F. Lussana y A. Vittoria (a cura di), *Il "lavoro culturale". Franco Ferri direttore della Biblioteca Feltrinelli e dell'Istituto Gramsci*. Roma: Carocci, 2000.

33. Sobre estos hechos políticos y culturales que comprometieron mucho a Tronti en aquellos años, cfr. el muy documentado estudio de G. D'Amelio, “La lotta politica del 1956 fra gli universitari e gli intellettuali comunisti di Roma”, *Passato e Presente*, N° 13, 1960, pp. 1704-1739, que retoma también algunos pasajes de la relación de Tronti al comité universitario del 6 de septiembre de 1956 (*Forme e tempi del dibattito congressuale*).

del cristianismo (en esta forma que no va a retomar nunca más en su largo y variado itinerario intelectual), que representa la fuerte emergencia de un dato biográfico, que empuja a Tronti, en torno al año 1956,<sup>34</sup> en aquel intenso momento de pasaje (existencial y teórico) de su biografía, a un ajuste de cuenta extremo, radical, con su vieja *conciencia católica*, que había caracterizado su pensamiento hasta los estudios secundarios, y que otorga a este pasaje un significado crítico particularmente controvertido y disruptivo.<sup>35</sup> “La mentira del Estado –escribe en un momento Tronti en este texto– es la mentira de Cristo. Ahora tienen un solo destino. Junto al *cuerpo político* del mundo moderno, va a caer también el *alma cristiana* del viejo mundo. La civilización capitalista es verdaderamente la civilización cristiana. Por esto –concluye con palabras casi nietzscheanas– una *crítica marxista del capitalismo* no puede ser separada de una *crítica comunista del cristianismo*”,<sup>36</sup> al punto que frente a una posición tan decididamente superhumanista, a través de la cual la crítica del cristianismo se desliza irreparablemente desde el plano estructural a aquel, más insidioso, superestructural, Gerratana es obligado a marcar en el texto mecanografiado de Tronti la siguiente anotación, muy significativa: “se debería decir que la crítica comunista del cristianismo es el *Capital* de Marx, es decir la crítica del capitalismo”,<sup>37</sup> devolviendo así, nuevamente, la disrupción nietzscheana en el cauce del más tradicional discurso marxiano, dentro de cuyos estrechos márgenes el discurso de Tronti se queda con dificultad, y ya no quiere absolutamente estar, porque su objetivo, histórico y existencial, es primero que nada romper una continuidad.

En este ensayo, como vimos, Tronti aborda el tema del Estado (de la crítica del Estado), y lo hace siguiendo a Marx y a Della Volpe, considerando el Estado como la máxima expresión de aquel “mundo invertido”, que la crítica de Marx quiere poner radicalmente en tela de juicio, dando vuelta, justamente, aquella relación entre sustancia y forma, entre política y vida,

34. Que fue, como ha reconstruido recientemente Asor Rosa, “uno de aquellos años que parten el mundo en dos”. Rosa, Asor. “Il mio 1956”, *Cento anni di sinistra-Personaggi e interpreti da Livorno al Pd, secondo volume (Dalla guerra fredda al femminismo)* publicado con *La Repubblica* y *L'Espresso*, 3 de febrero de 2021, p. 10), y para Tronti también representó un momento de cesura radical: profundicé este tema en P. Serra, *Tronti and Gramsci on the Young Tronti's Research Programme*, *op. cit.*

35. Tronti, *Conversazione con l'autore*. Roma, febrero de 2021.

36. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, pp. 49-50.

37. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 50.

que se encuentra en sus orígenes, y en su más profunda constitución. Esto es, para Tronti, el “mundo invertido” que Marx quiere dar vuelta, y es un mundo que gira completamente en torno al “misticismo del Estado”,<sup>38</sup> que surge de esa verdadera inversión de la relación entre sujeto y predicado, entre forma y vida, que está integralmente conectada a aquella, y que hace, justamente, del Estado una entidad mística, porque todo es incorporado y englobado al interior de aquel. Se trata, dice Tronti, de una extraordinaria inversión, a través de la cual el Estado como “particular” de la sociedad civil se convierte en el “universal” que funda a lo particular, mientras “en la realidad el Estado es una parte de la sociedad. Y, sin embargo, parece lo contrario: que la sociedad es parte del Estado. De aquí la ilusión política del Estado como “todo”. Mientras el “todo” es la sociedad. La sociedad logra agotar la realidad del Estado; pero el Estado no logra agotar la realidad de la sociedad. Es la sociedad, entonces, el *prius*. No hay que partir desde el Estado para llegar a la sociedad; hay que partir de la sociedad para llegar al Estado”.<sup>39</sup> Y esta inversión de sujeto y predicado, “por la cual el concreto-sensible cuenta solo como fenómeno del universal-abstracto, y no al contrario lo universal-abstracto como cualidad de lo concreto, caracteriza todas las expresiones de esta sociedad. Y esto torna difícil su comprensión”,<sup>40</sup> porque apariencia y realidad están fuertemente entrelazadas y representan momentos del funcionamiento del Estado.

Esta es la razón por la cual, para Marx, es necesario hacer coincidir Estado y sociedad disolviendo el Estado en la sociedad, y golpeando así el núcleo central del nexo entre abstracción y dominación que representa el rasgo peculiar de esta sociedad. Lo cual explica por qué, para Tronti, el liberalismo no tiene que ser considerado como lo opuesto del absolutismo, porque ambas “partes contrapuestas” concentran la política en un espacio separado, es decir están separadas de la materialidad de la vida y, entonces, no son una democracia. De hecho, en ambos casos “es siempre el individuo el contenido del Estado”,<sup>41</sup> y “este valor privilegiado del individuo empírico, no es nada más que el individuo-persona de la tradición cristiana”, sobre quien, como sabemos, había trabajado durante mucho tiempo Della Volpe, entre fascismo y primerísima posguerra, la

38. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 33.

39. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 2.

40. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 46.

41. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 9.

“persona-sustancia, abstracta, originaria, a-priori”.<sup>42</sup> Entonces, “el Estado político moderno es cristiano por naturaleza. No solo el individuo llega al mundo con un alma cristiana, sino que el Estado mismo –en cuanto Estado del individuo– no es sino la presencia mundana del cristianismo, la apariencia celeste de la tierra, la humanidad sobrehumana de Cristo”.<sup>43</sup> Y “entonces, no hay que equivocarse de blanco. Hay que golpear el punto más avanzado: de esta manera caerá también el punto más retrasado. Esta es la estrategia justa [...]. Es el *espíritu del cristianismo* que hay que combatir porque es el mismo espíritu burgués”.<sup>44</sup>

Y aquí está el punto crucial, del cual habíamos partido: “la mentira del Estado es la mentira de Cristo...”.<sup>45</sup> En este punto se desestructuran *todos* los problemas de Marx,<sup>46</sup> radicalizados por Tronti (empezando por ese nexo indisoluble entre democracia e inmanencia, por el cual se adentra su pensamiento), el cual, como sabemos, en su largo recorrido aborda e invierte hasta estructurar de manera radicalmente diferente, la cuestión de la recuperación de la trascendencia con la crítica de la democracia, porque la *democracia*, como subrayó recientemente en *Dello spirito libero*, al encerrar todo dentro de sus límites, ahoga, justamente, las condiciones mismas de la libertad.<sup>47</sup> Un concepto, este último, fuertemente recuperado, y del cual

42. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 47.

43. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 48.

44. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, p. 49.

45. Tronti, *Lo Stato dell'individuo*, *op. cit.*, pp. 49-50.

46. Sobre esta compleja e ineludible problemática intervine en diferentes ocasiones, y por ejemplo, de manera más sistemática, en “L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza”, *Rivista di Politica*, N° 3, 2015, pp. 117-141.

47. Tronti, M. *Per la critica della democrazia politica. Tesi*, en Id., *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*. Milán: Il Saggiatore, 2015, p. 182. Por esta razón, el punto “por el cual empezar un trabajo de deconstrucción del aparato ideológico que sostiene hoy la civilización [...] se llama [...] discurso sobre la democracia” respecto al cual “hay que encontrar, aquí y ahora, una apertura de pensamiento”. Tronti, *Per la critica della democrazia politica...*, *op. cit.*, p. 182. Se trata, obviamente, de “una ruptura teórica” que no tiene “ninguna consecuencia política inmediata. Los dos planes son distintos [...]. Se puede hacer oportunamente, hoy, crítica de la democracia política, aceptando, defendiendo, desarrollando, reformando los sistemas políticos democráticos”, *op. cit.*, pp. 182-183. Y esto porque “ser no democrático no significa ser antidemocrático”, *op. cit.*, p. 188. Es más: “mejor una sociedad democrática. Importante es no identificarse en ella y con ella”, *op. cit.*, p. 183. Porque la democracia es “enemiga de la diferencia. El mecanismo democrático –como se

se adueña el último Tronti, empezando por aquel “contacto-contraste de

---

realizó históricamente a finales del siglo XX— es un mecanismo identitario. El criterio de la identidad caracteriza la forma de la democracia”, *op. cit.*, p. 188. De aquí la centralidad de la idea de libertad y también el “sustantivo dualismo entre la democracia y la libertad” (*op. cit.*, pp. 200-201) porque es el “totalitarismo democrático lo que pone en tela de juicio la naturaleza, la esencia, la forma, el alma de la libertad humana”. Tronti, *Per la critica della democrazia politica...*, *op. cit.*, p. 191. Este es, entonces, una vez más el tema central de Tronti, apelando a Tocqueville y a Kelsen, “dos clases, de dos clásicos, desde el fondo del siglo XIX y desde el fondo del siglo XX” (Tronti, *Per la critica della democrazia politica...*, *op. cit.*, p. 196), que delimitan, de modos diversos, “el contraste [...] entre libertad y sociedad” (*op. cit.*, p. 202), llega de nuevo a este tema, para “sustraer la idea de libertad al horizonte burgués” (*op. cit.*, p. 54), y para desplazar el mundo existente en otro lugar, más allá de sí. Porque el “hecho, el dato” es que estamos envueltos por “una, y una sola, forma, última y final e indiscutible, de sistema político, ya sin otro y sin más allá, de públicamente deseable” (*op. cit.*, p. 206). Este es, para Tronti, “el aspecto totalizador de la democracia política”, del que hablaba Talmon, respecto al cual hay que hacer resurgir la libertad. Entonces, escribe Tronti, comentando el primer Luporini, “libertad y pensamiento, pensamiento e historicidad”, “por esta vía, la socialidad se vuelve a levantar”, y el “depósito altamente humano” que *está* en el cuerpo y en la memoria de la sociedad se torna, benjaminamente, “listo, con la provocación de un acto, para volver a la vida”, *op. cit.*, p. 58. El error, escribe Tronti en otro capítulo de *Dello spirito libero*, dedicado también a Luporini, “del hombre que no tiene reflexión sobre su propio destino”, es el de intercambiar la contingencia de su actual condición con una determinación absoluta de su vida, hasta sacrificarse a sí mismo y a los otros, inclusive en los impulsos que aquella misma condición somete a sufrimiento”, *op. cit.*, p. 35. Y, después de haber citado un pasaje de Luporini para confirmar su discurso anterior, se pregunta: “¿no es esta la exacta descripción de la condición humana nuestra contemporánea, por lo menos en las varias mayorías, justamente democráticas, que en varios países, ya no solo en Occidente, expresan así su posición en el mundo? La gran modernidad siempre tuvo la capacidad de mirarse para dentro, para reconocer el estadio de desarrollo o de crisis del proyecto que había puesto en marcha en los comienzos de su aventura histórica. ¿Desde cuándo se volvió ciega en el autorreconocimiento? Me parece que no hace mucho. Pero obviamente desde cuando se cayó una visión interna alternativa, que la empujaba, quizás la obligaba, a repensarse continuamente. No hay una fecha, un punto epocal. ¡Ojalá lo hubiera! No necesitaríamos decir pos, para decir ahora. Hubo, hay, un deslizamiento lento, gradual, sin sobresaltos, característico del tiempo, en que no pasa nada, nada de lo que verdaderamente cambia, transforma, da vuelta, subvierte”, *op. cit.*, p. 36. Para Tronti, lo que está en juego es entonces el *homo democraticus*, el hombre-masa, porque es gracias a la hegemonía del *homo democraticus* que la democracia no solo derrotó el movimiento obrero, sino que destrozó también al pueblo, y esta destrucción representa, como vimos, el verdadero punto “trágico en lo político, de hoy” (Tronti, *Política e destino*, *op. cit.*, p. 19).

libertad y comunismo [...] entre problema de la libertad y perspectiva del comunismo”, que, como escribió recientemente Tronti, ha sido también el rasgo distintivo del pensamiento político de Galvano Della Volpe.<sup>48</sup>

2. Este es el cuadro de las fuentes del joven Tronti, hasta su encuentro con Gramsci, y son fuentes que tienen como objetivo –aun cuando lo persigan desde ángulos diferentes– la ruptura de una continuidad, el rechazo, como Tronti escribió refiriéndose a Banfi, a fijar el pensamiento en “fórmulas preestablecidas”,<sup>49</sup> y el deseo de abrir nuevamente el mundo, y de reabrirse una vez más a él, más allá de “la vía ‘maestra’ del pensamiento italiano”.<sup>50</sup> Y aquí está Nietzsche, porque –escribe Tronti– “siempre tuve una deuda muy grande con el pensamiento de Nietzsche”.<sup>51</sup> Pero no está solo Nietzsche, porque, según Tronti, “siempre fue importante alcanzar y asumir aquellos elementos de pensamiento que no son capturables dentro de la actual dimensión cultural dominante; todo lo que se escapa, todo lo que es una excedencia respecto a esta melaza de pensamiento [...] lo acepto positivamente”.<sup>52</sup>

Aquí están, entonces, las fuentes del joven Tronti, dentro de las cuales, como ya decíamos al comienzo, juegan un papel crucial Ugo Spirito, con el cual, como ya vimos, Tronti, con la mediación de Colletti, se

48. Tronti, M. “Rileggendo ‘la libertà comunista’”, en G. Liguori (editor), *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*. Roma: Faherrenheit 451, 2000, p. 53. Sobre este tema remito a Serra, “Il comunismo e la libertà umana”, *Alias*, 2017, 2-3; Id., “Mario Tronti, el comunismo y la libertad humana”, *Review*, 2017, III-VI.

49. M. Tronti, *recensione* de 1958 (compuesta por cuatro páginas mecanografiadas), esa también inédita, en el número 43-44 de la revista *Aut-Aut*, 1958, enteramente dedicado a Banfi, 1.

50. Tronti, *recensione a Banfi, op. cit.*, 2.

51. De hecho, “el que lee bien *Obreros y capital* encuentra ahí más a Nietzsche que a Gramsci, y en aquellos tiempos, en 1966, de verdad era una herejía”. Tronti, M. “Quando Nietzsche incontrò Marx: per un bilancio storico dell’operaismo italiano”, E. Carnevali (comp.), *Un’onda vi seppellirà*, suplemento a *Micromega*, 2008, Nº 6, p. 188.

52. “Entonces mi investigación hoy se enfoca en la lectura en positivo del concepto de crisis [...], porque solo dentro de la crisis se puede desarrollar una crítica de fondo: y después, dentro de la crisis, se vuelven a poner en marcha todas las contradicciones, y dentro de las contradicciones pueden volver a nacer subjetividades alternativas. Mientras no se dé este pasaje, no ocurre nada significativo”. Tronti, “Quando Nietzsche...”, *op. cit.*, 185.

gradúa con una tesis acerca de Marx y Galvano Della Volpe –sobre cuya obra Tronti funda, por así decirlo, su marxismo–, los cuales tienen que ser considerados como dos puntos o presupuestos inseparables, ya que ambos son funcionales a una idéntica estrategia, que es la de ganar justamente un *espacio de libertad*, para volver a empezar a pensar *después de Gramsci*, y más allá de la tradición italiana.

Entre Spirito y Della Volpe, entonces, es necesario decir que Spirito ha sido el más importante y el más influyente filósofo italiano de la segunda posguerra, por lo menos hasta la mitad de los años sesenta. Discípulo entre los más prestigiosos e innovadores de Giovanni Gentile, intenta en aquellos años, sobre todo en el período de formación de Tronti, arrojar un puente entre Gentile y Marx. El mérito de Gentile, para Spirito, ha sido el de haber enfocado su atención en sus escritos sobre Marx de final del siglo XIX, es decir, sobre el Marx filósofo y filósofo de la praxis. De hecho, en los años que van de la década de 1940 a la de 1960, Spirito vuelve varias veces sobre *este* Gentile y sobre *este* Marx, para vincular, una vez más, al primero con la actualidad.<sup>53</sup> De todo esto Tronti está perfectamente al tanto, tal como se entiende a partir de las referencias bibliográficas de sus textos juveniles, y en particular de aquellos sobre Gramsci, Capograssi, Mondolfo, Gentile, innovadores para la época; Spirito le ofrece a Tronti todos los materiales para leer a Marx desde esta perspectiva y para establecer, de manera verdaderamente precoz, una continuidad entre Gramsci y la tradición italiana,<sup>54</sup> así como lo irán haciendo algunas décadas después pensadores importantes como Bobbio, Del Noce y Biagio de Giovanni. El otro polo o presupuesto es, como vimos, Della Volpe,<sup>55</sup> que con su vuelta

53. Cfr. sobre este tema Serra, P. “Il problema dell’attualismo. Considerazioni sul rapporto tra Spirito e Gentile”, *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, 1993, pp. 237-250; Id., Spirito, Ugo, “*Il problema dell’attualismo*”, H.A. Cavallera y F. S. Festa (comp.), *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno*. Roma: Biblioteca Scientifica Fondazione Ugo Spirito, 2007, pp. 71-86. Sobre el complejo itinerario de Ugo Spirito cfr. G. Dessì, *Ugo Spirito. Filosofia e Rivoluzione*. Milano-Trento: Luni, 1999, tal vez la investigación más completa e interesante sobre el tema.

54. La fuerte relación de Tronti con Spirito –lo subrayó muy bien Cacciari– explica la tendencia de aquel de abordar a “Gramsci en clave absolutamente anticrociana, antinacionalpopular”. Cacciari, M. “Testimonianza”, *L’operaismo degli anni Sessanta*, *op. cit.*, p. 829.

55. Della Volpe, escribe Tronti, fue “un personaje extraño, inclusive físicamente, largo, flaco, con la nariz aguileña y una cara de gavilán. Hablaba difícil, escribía todavía más difícil. Pero Della Volpe desarmaba, pieza a pieza, sin preocuparse de obediencias ortodoxas, la línea cultural de los comunistas italianos [...]. Ciencia

a Marx, crea un espacio para el ejercicio de la libertad, porque la perspectiva dellavolpiana en general, y sobre todo la fórmula de la *vuelta a Marx* “se torna un recurso inagotable del marxismo italiano, pero ya no en el sentido de la alineación a una única tradición, sino más bien en el de las desviaciones que darán lugar a otras tantas versiones del marxismo”.<sup>56</sup> Una desviación significativa fue, justamente, su “lectura original del marxismo y sobre todo de la obra de Marx, de las relaciones entre Marx y Hegel”, sobre la cual se implantará una crítica de la tradición italiana, y de las relaciones entre marxismo (y Gramsci mismo) y tradición italiana.

Llegamos al punto crucial, que abordaremos analíticamente en el próximo apartado, es decir, el problema de Hegel, que por cómo es encarado por el joven Tronti siguiendo a Della Volpe, tiene efectos disruptivos sobre su crítica a Gramsci, pues está en los orígenes de toda la crítica más significativa que le realiza a la *filosofía* del pensador sardo y que indica un verdadero punto crítico del pensamiento de Gramsci.<sup>57</sup> Esta es la estructura histórica y teórica del pensamiento político del joven Tronti, un pensamiento que parte del marxismo dellavolpiano, y de su problemática, y que a partir de esta aborda de manera insuperable el *nudo Gramsci*, planteando una superación de su pensamiento, un más allá de Gramsci. Y esto con el fin de reactivar y de fortalecer la crítica que, en cambio, como se verá cada vez más claramente sobre todo en las décadas posteriores, y sobre todo en el gramscismo de los setenta, todo el inmanentismo (histórico y especulativo) de hecho neutraliza.<sup>58</sup> Lo dice bien Roberto Esposito, en un

contra ideología, este el paradigma. Marx contra Hegel, como Galilei contra los escolásticos y Aristóteles contra los platónicos. Después adelantamos ampliamente también este esquema [...]. Igual se trató, entonces, de una revolución copernicana”. Tronti, M. “Noi operai”, G. Trotta y F. Milana (comp.), *L'operaismo degli anni Sessanta*, op. cit., p. 12. Sobre Della Volpe, Tronti volvió recientemente en “*Rileggendo 'la libertà comunista'*”, op. cit., pp. 51-58. Se encuentran ideas interesantes sobre Della Volpe, aun cuando se trata de una intervención completamente enfocada en la compleja figura de Lucio Colletti, en Tronti, “Passioni e ideologie”, *Micromega*, N° 5, 2005, pp. 44-49.

56. Gentili, D. *Italia Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Boloña: Il Mulino, 2012, p. 29.

57. Sobre toda esta problemática intervine en diferentes ocasiones, y más específicamente y de manera articulada, en “*Una conoscenza nell'azione. Horacio Gonzalez e la recezione argentina di Gramsci*”, introducción a H. Gonzalez, *Il nostro Gramsci*. Roma: Castelvecchi, 2019, pp. 5-80.

58. Serra, *La liquidazione della teologia politica tra marxismo e postmarxismo*,

célebre libro dedicado a la *Filosofía italiana* que estrena la *Italian Theory*: “cuando la inmanencia amenaza con absorber el conflicto y el conflicto con hacer saltar la inmanencia”,<sup>59</sup> es decir, cuando el conflicto –he aquí la pared contra la que choca la propuesta de Tronti– “se torna problemático, o inclusive aporético, por la lógica de la inmanencia que le subyace”,<sup>60</sup> Negri “elige la inmanencia, sacrificando la forma política del conflicto en favor del ser social”, Tronti, en cambio, “frente a lo inconciliable entre inmanencia y conflicto, elige el conflicto perdiendo la inmanencia [...]. Lo que los separa, aun dentro del rechazo común al formalismo jurídico, es la definición misma de ontología –entendida por Negri en un sentido plenamente inmanente, mientras que Tronti la empuja en una dirección cada vez más trascendente”.<sup>61</sup>

En resumidas cuentas, Tronti abandona la inmanencia para reafirmar y relanzar la crítica;<sup>62</sup> una crítica que es también una recuperación de lo

*op. cit.*

59. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010, p. 210.

60. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana, op. cit.*, pp. 209-210.

61. Esposito, *Pensiero vivente...*, *op. cit.*, p. 222. Sobre la relación Tronti-Negri cfr. entre las muchas contribuciones D. Palano, *Dioniso postmoderno. Classe e Stato nella teoria radicale di Antonio Negri*, cit; A. Toscano, *Chronicles of Insurrection. Tronti, Negri and the Subject of Antagonism*, cit; D. Melegari, “Negri et Tronti, entre social et politique. L’opéraïsme et la question de l’organisation”, *Cahiers du GRM. Groupe de Recherches Matérialistes. Cahier 2. La sequence rouge italienne*, 2011, pp. 27-75.

62. Porque, desde la perspectiva de Tronti, en un mundo integralmente inmanente no es posible invertir de manera fuerte y duradera en nada, porque el hombre de la inmanencia es un ser que tiene que, y puede, cambiar permanentemente. Entonces, en este flujo continuo de novedades en el cual se encuentra constantemente sumergido, no es posible, ni pensable, ninguna inversión subjetiva duradera, sino solo, por decirlo con Schmitt, una total y acabada *despolitización*. El hecho es que la pura inmanencia, como escribió de manera eficaz Lorenzo Serra en un lindo trabajo sobre el joven Lukács, es una cultura constituida “por el estado de ánimo dentro del cual son imposibles relaciones existenciales, porque la cultura de los estados de ánimo significa, propiamente, ausencia de continuidad, imposibilidad de un horizonte sustancial que abrace la multiplicidad”, y que tiene como su nuevo horizonte imprescindible “el devenir [...] sobre cuyas bases no es posible poner bases universales, en cuanto estas últimas serían disgregadas por este flujo de constante novedad”, que aleja de manera irreparable “de la posibilidad

que el inmanentismo, histórico y especulativo, ha dejado fuera de sí, es decir de todo lo que los modos del antifascismo y de la tradición de la izquierda italiana habían entregado a la derecha. Aquí está la anomalía de un pensamiento, como el de Tronti, que, poniendo en tela de juicio, como veremos, algunos supuestos fundamentales del gramscismo italiano, desde siempre problematizó y puso en tela de juicio la cultura del antifascismo; aquella relación entre antifascismo y modernidad, y entre fascismo y tradición que estructura en profundidad aquella cultura. En esto tal vez más cercano a Fortini, a Giacomo Noventa y a pensadores objetivamente más lejanos como Augusto Del Noce, que a la línea dominante del marxismo (gramscismo) italiano.<sup>63</sup> Y esto *solo al fin*, como vimos, de fortalecer la

---

de la comunicación *esencial*". Serra, L. "Specialismo e cultura estetica. Aspetti speculari della crisi della Kultur. Note sul giovane Lukács", *Newsletter* del CRS (en prensa). Se trata de una cultura situada en el centro de la cultura estética que, como escribió Lukács, "nació en el momento en que esta actividad del alma se extendió al complejo de la vida, es decir cuando la vida entera se transformó en una sucesión ininterrumpida de estados de ánimo en constante mutación; cuando cesaron de existir los objetos, reducidos a ocasiones aptas para evocar estados de ánimo; cuando desapareció de la vida toda continuidad, porque el estado de ánimo no tolera continuidad ni repetición; cuando desapareció de la vida todo valor, porque la capacidad de crear las atmósferas más variadas era la única que confiriera un valor a las cosas, y eran siempre circunstancias fortuitas que con los valores no podían tener ningún tipo de vínculo". Lukács, G. *La cultura estetica*, in Id., *Cultura estetica*. Roma: Newton Compton, 1977, pp. 14-15. A esta altura, en esta nueva cultura, como nota una vez más Serra, lo que se torna importante es la exterioridad de las cuestiones tratadas, sin la dureza de la forma, lo cual las vuelve total e inmediatamente inocuas y radicalmente *despolitizadas*.

63. Este punto fue aprehendido con rara eficacia, y extraordinaria agudeza, por Horacio González, quien interviniendo en Buenos Aires en ocasión de la publicación de *El nano e il manichino*, primer libro de Tronti publicado en América Latina (Tronti, M. *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2017) había inmediatamente asignado a esta publicación un verdadero "carácter fundacional" (González. "Política y trascendencia", *Review*, 2017, VII-VIII. Se trata de la transcripción de algunos fragmentos de la intervención de González en una *Conversación* con Pasqual Serra, en ocasión de la presentación del libro de Tronti, el 1 de septiembre de 2017, en el Centro Cultural de la Cooperación de Buenos Aires). En *Política y trascendencia*, González reflexionando agudamente sobre el pensamiento de Tronti, pone en el centro de la cuestión, crucial, cada vez más decisiva, del pueblo, un paisaje, como recuerda a menudo Tronti, también devastado, y la necesidad de buscar, y volver a encontrar, una relación positiva con aquel porque, como nota González retomando a Tronti, es verdaderamente paradójica la situación que muestra a la izquierda hablar *solo* de derechos, y la

crítica, y de llegar una vez más, a la “filosofía de la libertad”; a una filosofía de la libertad, sin embargo, muy distinta respecto de la que operaba en los escritos juveniles preoperaístas, aun cuando permanecen fuertes

---

derecha de necesidades, o de pulsiones, de este *mundo de las necesidades*, que corresponde casi por entero al *mundo de la vida* del pueblo (Sobre este tema, y sobre Tronti, González ha vuelto en un artículo posterior publicado en el diario de Buenos Aires *Página 12*, 29 septiembre de 2017). En torno a la problemática del pueblo, González reconstruye todo el itinerario cultural que lleva a Tronti a las puertas de ella, desde la teología política schmittiana hasta la crítica de la teología política, y después a Benjamin, “un Benjamin en el que ya se percibe la incomodidad que le provoca el pensamiento de Schmitt, que lo sigue como una sombra” y, finalmente, a Taubes y los temas que su figura encierra, “los temas de la contingencia, la trascendencia, una antropología de lo humano que estaría en ausencia en nuestros tratos políticos habituales”, a los que siguen “los lineamientos de la utopía de Ernst Bloch y, sobre todo, el trabajo sobre Thomas Müntzer, que es una apología del pensamiento mesiánico o escatológico, que provoca una fuerte interrogación a la pareja que ya se había constituido, o sea, Schmitt y Benjamin”. Este es el complejo pensamiento de Tronti, y es casi conmovedor, nota González, “que un marxismo formulado en el seno de la cultura italiana llegue a esa conclusión”, así como también es bastante sugestivo que Tronti llegue allí a través, y en relación, con “otra tradición política que es la tradición conservadora, llamada acá fascista”. “Se trata de una cuestión difícil, esta que plantea aquí Tronti”, dice González, “insidiosa, inclusive política y culturalmente riesgosa, pero recordando al gran Oscar Masotta”, uno de los máximos intelectuales argentinos de los cincuenta y sesenta, “nosotros, los de la izquierda, no podemos estar al margen de los grandes conceptos de la derecha”, desde el de “destino” hasta el concepto de “tragedia” puesto en el centro por Tronti, que no es, dice González, un concepto propiamente de derecha, sino que “involucra la gran visión de lo que es el género humano cuando se da cuenta de que la pregunta sobre sí mismo nunca se cierra sobre ese sí mismo” (González, *Política y trascendencia*, cit., VII). Se está “hablando de temas familiares” que tienen un “lugar en la filosofía argentina”, sobre todo entre los años veinte y treinta del siglo XX, pero que, podríamos agregar, están presentes, de manera no ocasional, hasta el día de hoy, en el corazón mismo de nuestra más inmediata actualidad. Se trata del discurso de Tronti, que reconstruimos anteriormente, sobre las *dos revoluciones*, de los años veinte y treinta, la revolución comunista y la revolución conservadora, uno de los temas más ricos, dice Tronti, de implicancias cognoscitivas que tuve que manejar, porque es un discurso que sostiene “que sus enemigos son personas que forman parte de su imaginación teórica, son como compañeros por el revés de su imaginación teórica”. Y “no siento en Tronti ese tipo de expresión” (González, *Política y trascendencia*, cit., VIII). Sobre toda esta compleja e interesante temática, remito a P. Serra, “Tronti in Argentina. Storia di una ‘somialianza incorporata’”, *Democrazia e diritto*, N° 1, 2018, pp. 219-239.

y estructurales vínculos con aquellos. Porque ahora, al entrar en juego la dimensión del *misterio*, la realidad vuelve a presentarse de manera más esfumada y magmática, de todos modos, más compleja, y la crítica juvenil de la *dialéctica* y del *historicismo*, así como de toda forma de esquematismo, llega, por así decirlo, integralmente a cumplimiento, porque ya es *imposible hacer encajar* la complejidad de lo real dentro de los cuadros de la síntesis dialéctica. De aquí surge la centralidad de la figura del *homo religiosus* en el pensamiento del último Tronti; el nexo necesario e ineludible entre *trascendencia* y *política*<sup>64</sup> que él instituye, y la extraordinaria *politicidad* de ese nexo. No es este, seguramente, el problema central de la revolución hoy, pero “como volvió a decir recientemente el propio Tronti, es un punto nuevo, estratégico, para un giro necesario del pensamiento crítico”.<sup>65</sup>

3. Ahí está el complejo recorrido de Tronti: de la teoría de la *democracia radical* de los orígenes a la crítica de la democracia; de la inmanencia a la trascendencia, es decir, un recorrido que empieza completamente –y en cierto sentido termina– en la crítica de Della Volpe a la *razón especulativa* hegeliana, porque es a partir de esta crítica: a) que se rompe la relación de Marx con Hegel, y se libera a Marx de las *raíces místicas y románticas* presentes en el pensamiento de Hegel, de ese Hegel *romántico y místico* que Della Volpe, tal vez de manera demasiado tendenciosa, había reconstruido y criticado mucho antes de su adhesión al marxismo,<sup>66</sup> y que después retoma y lleva a cumplimiento, a través de Marx, con el *descubrimiento* de las *Obras filosóficas juveniles* de este, y en particular

64. Sobre este punto remito también a Serra, *Trascendenza e politica. Struttura dell'azione sociale e democrazia*. Roma: Ediesse, 2012.

65. Cuesta, M. “Intrevista a M. Tronti, *Una práctica de alianza entre antagonismo y espiritualidad*”, en M. Tronti, *El enano y el autómata. La teología como lengua de la política*, *op. cit.*, en particular, pp. 98-99.

66. Cfr. Della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, 1929, en Id., *Opere*, I. Ambrogio, comp., Vol. 1. Roma: Editori Riuniti, 1972, pp. 39-210. De 1930 es, en cambio, un volumen sobre Eckhart en el que Della Volpe retoma el tema de la influencia del misticismo alemán sobre Hegel: G. Della Volpe, *Il misticismo speculativo del maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*. Bologna: Cappelli, 1930 (este estudio fue después retomado y profundizado en 1952, en *Eckhart o della filosofia mistica*, ahora en G. Della Volpe, *Opere*, I. Ambrogio, comp., Vol. 1, cit., pp. 211-461).

de la *Crítica* de 1843,<sup>67</sup> en la que, según Della Volpe, Marx habría asido con fuerza el carácter teológico de la dialéctica hegeliana, la superposición que ella instituye entre contingencia y absoluto, y entre absoluto y realidad empírica<sup>68</sup> (una verdadera apología de *todo* estado de cosas existentes<sup>69</sup>) y, al mismo tiempo, la necesidad de romper toda continuidad entre Marx y Hegel, para fundar una *lógica de los heterogéneos* como “aparato analítico de una ciencia positiva que postula la autonomía de lo real,<sup>70</sup> que reconoce lo finito, lo concreto, lo positivo por sí mismos, y no como algo diferente de sí mismos, como *ideal*, justamente, siguiendo el concepto hegeliano (*lo finito es ideal*) repetido a menudo por Lucio Colletti, para contrarrestar toda visión mística de la historia, que, no reconociendo la alteridad de lo empírico respecto de la esfera conceptual, disuelve siempre la realidad en la idea, considerándola siempre como parte de aquella: “la importancia excepcional de la *Crítica del derecho estatal hegeliano* –escribe Della Volpe al comienzo de este texto– el primer texto filosófico marxiano después de la *Doktordissertation*, póstumo y fechable entre el invierno de 1841-1842 y el verano de 1843– está en el hecho de que esa crítica marca el

67. Que Della Volpe descubre en 1946, cuando presenta una ponencia sobre este tema en el Congreso Internazionale di Filosofia de 1946, organizado por Enrico Castelli: Della Volpe, “La critica marxiana della filosofia dello Stato di Hegel e la problematica attuale”, en *Atti del congresso internazionale di filosofia*. Milán: Castellani, 1947, pp. 235-249, ahora reelaborado en Id., *Opere*, Vol. IV, I. Ambrogio comp., Roma: Editori Riuniti, 1971, pp. 144-167.

68. “Con aquella alteridad empírica que la idea no deja subsistir como un ente autónomo”. Prospero, M. *Introduzione (Logica e Stato in Hegel)* a K. Marx, *Crítica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Roma: Editori Riuniti, 2016, p. 15.

69. “Justamente en cuanto tiene lugar una hipostazación (de lo universal, no hace falta decirlo), lo universal (la dialéctica), el predicado, es *inmediatamente confundido* con la empírica existencia o particular o real sustrato o sujeto, en el sentido de que lo universal sustituye como *sustrato-esencia* el *sustrato-materia* que es el particular o real sujeto, intercambiando la realidad-inmediatez de este con la realidad-mediación propia y [...] que entonces el carácter de mera *alegoría de lo universal*, que adquiere el real sustrato o sujeto, se debe a la naturaleza de la *interpolación* teológica como hipostazación, en cuanto esta última pretende *agotar la materia* en la *esencia* o forma, de modo que [...] a la materia no queda que un valor de *expresión* o manifestación *simbólica*, o finalmente de predicado misticado, de la forma o idea o universal”. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, en Id., *Opere*, I. Ambrogio (comp.), Vol. 4. Roma: Editori Riuniti, 1973, p. 395.

70. Prospero, *Introduzione*, *op. cit.*, p. 22. En resumidas cuentas, como indica Prospero, al misticismo hegeliano que anula la alteridad [...] Marx le opone la positividad del ‘hecho empírico’ como otro del concepto”, *op. cit.*, pp. 18-19.

alejamiento muy tajante, desde entonces, de Marx (de 24 años) respecto a Hegel, en cuanto es una crítica radical de la *Lógica*, y no solo de la *Filosofía del derecho* de Hegel, y es sobre todo una crítica radical para su fundación sobre motivos de tipo inusual a la crítica ‘izquierdo-hegeliana’ del idealismo; sobre motivos del tipo de la capital crítica aristotélica de la lógica apriorística platónica (en los Analíticos primeros y segundos).<sup>71</sup>

En cierto sentido todos los escritos de Della Volpe que marcan su encuentro con la problemática del marxismo dan vueltas en torno a este tema y, entonces, en torno a la relación Hegel-Marx: desde *Teoria marxista dell'emancipazione umana* de 1945 a *La libertà comunista* de 1946, desde *Per la teoria di un umanesimo positivo* de 1949, donde se reconstruye plenamente la relación de Marx con Hegel, en un sentido radicalmente antihegeliano, hasta *Logica* de 1950 y finalmente a *Rousseau e Marx* de 1957 y *Critica dell'ideologia contemporanea* de 1967, con el cual “termina, por lo menos idealmente, una investigación intelectual ‘de izquierda’ de más de un cuarto de siglo de duración (calculando desde *Discorso sull'ineguaglianza* de 1943)”.<sup>72</sup> Se trata, como ya esbozamos antes, de una lectura muy deformante de Hegel, así como muchos han subrayado, comenzando por unos estudios recientes de Roberto Finelli, con consideraciones pertinentes y compartibles,<sup>73</sup> que “lleva, como había subrayado con fuerza, en otro contexto de discurso, Francesco Valentini, a abandonar también ciertas conquistas de la filosofía hegeliana. Esencialmente el abandono de los resultados de la polémica antisubjetivista, y entonces a un comprometimiento del historicismo”,<sup>74</sup> aun cuando, creo, el real objetivo polémico de Della Volpe no haya sido nunca directamente Hegel (ni su interés ha sido nunca completamente filológico), sino la *tradición idealista italiana*, el Hegel de esta tradición, desde Gentile, sobre

71. Della Volpe, G. *La critica marxiana della filosofia dello Stato di Hegel e la problematica attuale*, op. cit., p. 144.

72. Della Volpe, G. *Prefazione* a Id., *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica* (1967), en Id., *Opere*, I. Ambrogio comp., Vol. 6, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 303. Por lo que concierne a otros textos de Della Volpe citados en el texto, remito a C. Violi, *Galvano Della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*, con una *Introduzione* de N° Merke. Messina: La Libra, 1978.

73. Finelli, R. “Della Volpe e la ‘Kritik’ del 1843 di Marx”, en G. Liguori (comp.), *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, op. cit., pp. 59-70.

74. Valentini, F. *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*. Roma: Editori Riuniti, 1966, p. 8.

todo,<sup>75</sup> criticado por Della Volpe ya en su fase actualista<sup>76</sup> (en la que, en polémica con Gentile, reivindica los derechos de lo múltiple y de lo sensible, porque el actualismo es incapaz “de dar cuenta de las distinciones”,<sup>77</sup> porque “no conoce diferencias en su interior”),<sup>78</sup> al historicismo marxista, y a Gramsci mismo, es decir al modo en que se venía configurando Hegel en la tradición italiana, y en el *marxismo como historicismo* de la línea togliattiana porque es exactamente de esa puesta en tela de juicio que se puede obtener una *representación separada (kantiana) de la teoría y de la política*, verdadero antídoto contra el hegel-marxismo que me parece, hasta el día de hoy, un buen punto de partida para *fundar*, más allá de las confusiones/superposiciones propias del *humanismo teológico* de Hegel (y de Gentile),<sup>79</sup> una diversa y más productiva, relación entre filosofía y política, entre “mundano y teológico”,<sup>80</sup> y también, por consecuencia, para *durar* algo más que unas pocas temporadas.<sup>81</sup>

75. Cuya filosofía, destrozando la lógica de concreto, se reduce “a doctrina del puro pensamiento pensante, es decir del puro uno”, y “del mero uno no puede haber *lógica*, sino, en rigor, solo una *mística*”. Della Volpe, *Logica come scienza positiva* (1950), en Id., *Opere*, I. Ambrogio (comp.), Vol. 4, Roma: Editori Riuniti, 1973, p. 513.

76. Cfr. Della Volpe, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924), en Id., *Opere*, Vol. I, a cura di I. Ambrogio. Roma: Editori Riuniti, 1972, pp. 3-38.

77. Della Volpe, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, *op. cit.*, 7. “La duda, el problema, que, a nuestro parecer, nos deja el pensamiento de Gentile es este: que su concepto de espíritu no resuelve plenamente el problema de la generación de lo múltiple desde lo uno, entonces, el problema de las categorías, o de las distinciones o *formas* del espíritu, como decimos modernamente”, *op. cit.*, pp. 6-7.

78. Empezando por aquella “clásica, fundamental, de teoría y praxis”. Della Volpe, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, *op. cit.*, p. 15.

79. Los cuales, como en el caso específico de Gentile, reducen “la lógica del concreto [...] a doctrina del puro pensamiento pensante, es decir del puro uno” y “del mero uno, del mero uno no puede haber *lógica*, sino, en rigor, solo una *mística*”. Della Volpe, *Critica dei principi logici* (1942), en Id., *Opere*, Vol. III, I. Ambrogio (comp.). Roma: Editori Riuniti, 1973, p. 252.

80. Della Volpe, *Critica dei principi logici*, *op. cit.*, p. 253. “La concepción de la razón como *ratio essendi* o unidad de idea y realidad tiene giros teológicos que son simplemente laicizados con dialectismos viciosos”. Prospero, M. “Logica e società in Galvano Della Volpe”, G. Della Volpe, *La libertà comunista*. Roma: Borda, 2018, XIX.

81. TRONTI, *Non si può accettare....*, *op. cit.*, p. 36. Por esta razón es necesario

Ahí está la importancia de Della Volpe, es decir, a través de esta crítica de la *razón especulativa* hegeliana, Della Volpe operó una ruptura radical con la tradición filosófica y política del idealismo italiano, cortando así desde las raíces toda relación entre marxismo e idealismo y, entonces, como veremos más adelante, rompiendo toda la genealogía construida, pieza por pieza, por Togliatti, desde De Sanctis a Gramsci; b) que, en conexión con semejante crítica, rechaza la identidad entre *pensamiento* y *ser* (y también entre la esfera de lo *sensible* y la *filosofía*), verdaderos *topos* de la tradición del idealismo italiano, así como del marxismo ligado a esa tradición (empezando por Gramsci como, siguiendo a Della Volpe, comprenderá tempranamente el joven Tronti), y se reafirma, y se teoriza con fuerza la *heterogeneidad/unidad* entre estos dos elementos.<sup>82</sup> Porque si no se reivindica esa heterogeneidad, y entonces una cumplida reconsideración positiva de lo múltiple, o materia –como aquella esbozada por Della Volpe, por ejemplo en *Critica dei principi logici* del 1942,<sup>83</sup> pero ya, como vimos, minuciosamente analizada en su primer trabajo antigentiliano de 1924, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*– se cae siempre en una suerte de “positivismo absoluto”,<sup>84</sup> es decir en aquella tautología ontológica propia del especulativismo hegeliano que impide, e inhibe, toda *discontinuidad histórica*, porque la tautología ontológica, en su intercambio continuo entre lo empírico y la especulación, y la especulación y lo empírico –como escribió de manera eficaz Michele Prospero– trasciende, sí, el dato empírico, pero después se lo lleva *consigo*, y *dentro* de sí,

“escapar de la trampa de la *Jetztzeit*, con una predisposición a la larga duración. No porque esta tenga más valor, sino porque en ella hay, en este nuestro tiempo que es el tiempo de la *damnatio memoriae*, más conveniencia”. Tronti, *Politica e destino*, *op. cit.*, p. 12.

82. De modo, tal vez, no plenamente acabado y resuelto, como nota Trincia, porque los varios elementos de la unidad dellavolpiana se combinan y se oponen (*dualísticamente*), más que componerse realmente en una nueva y autónoma unidad. Pero es seguramente esta la dirección correcta para repensar la forma del pensamiento marxista: cfr. Trincia, “Galvano Della Volpe, Giovanni Gentile e il pensiero del molteplice”, *op. cit.*, pp. 129-130.

83. Cfr. G. Della Voipe, *A chi legge*, in Id., *Critica dei principi logici*, *op. cit.*, pp. 137-138.

84. Esta es “la más grave amenaza que podría incumbir sobre este historicismo o realismo espiritualista de Gentile: que ese se torne un *positivismo absoluto*, en el mal sentido, y no solo en el bueno de la palabra”. Della Volpe, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, *op. cit.*, p. 21.

reproduciéndolo, y restaurándolo acriticamente, con los semblantes de lo absoluto,<sup>85</sup> en una suerte de cortocircuito permanente de contingencia y absoluto, a través del cual lo contingente y lo particular son devorados por lo absoluto y privados de su alteridad; c) que se rompe, finalmente, (y es este el objetivo fundamental perseguido por Della Volpe, la razón última de su particular lectura crítica de Hegel, de la lógica apriorística de Hegel, en nombre de una lógica histórico-positiva, que reconoce plenamente la autonomía de lo sensible-empírico, la positividad de la experiencia, y la coloca en la base de la ciencia y de toda conceptualización) y por consecuencia, la continuidad del marxismo con la tradición italiana que, en la construcción del historicismo togliattiano, evocaba pasajes lineales entre De Sanctis y Labriola, entre Croce y Gramsci, y, entonces, aquella estructural confusión entre el pensamiento y el ser, entre el pensamiento y lo real (que, como ya vimos, representaba el rasgo peculiar de toda la filosofía idealista, de Hegel a Gramsci), creando así las premisas para la elaboración de un *marxismo después de Gramsci*, o posgramsciano, sobre el cual, como veremos, trabajará el joven Tronti, siguiendo a *este* Della Volpe con gran fuerza y extraordinaria creatividad.

Esta es, en resumidas cuentas, la estructura fundamental del pensamiento de Della Volpe, al interior del cual hay que insertar el pensamiento del joven Tronti, su “programa de investigación”, y los escritos sobre Gramsci que vamos a tomar en cuenta aquí, en torno a los cuales se articula todo *programa de investigación* preoperaísta del joven Tronti. Se trata de dos ensayos escritos hace sesenta años, en 1958 y en 1959, aun cuando haya que considerarlos hasta el día de hoy como inéditos porque, más allá de alguna rara excepción, no han sido casi nunca leídos, tomados en cuenta o discutidos, ni por la vieja ni por la nueva literatura gramsciana. Y sin embargo, si bien, sobre todo en los últimos treinta años los estudios gramscianos han avanzado mucho en la comprensión *filológica* y *cronológica* de los *Cuadernos*, en estos dos escritos es rastreable todavía algo esencial: en ellos están *todos* los problemas que giran en torno a Gramsci, y que adelantan algunas décadas cuestiones que emergieron de manera explícita con posterioridad, por ejemplo, en lo que concierne a Italia, a partir de autores como Bobbio, Del Noce o Biagi de Giovanni;<sup>86</sup>

85. Prospero, *Logica e società in Galvano Della Volpe*, *op. cit.*, XI.

86. Cfr. para limitarnos a lo esencial: Bobbio, N° “Gramsci e la concezione della società civile”, P. Rossi (comp.), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Roma: Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 1969, pp. 75-100; DEL NOCE, A. *Il suicidio della rivoluzione*.

pero también con Althusser o con Laclau, aun cuando ya Luporini y Della Volpe, de maneras diferentes, entre los años cincuenta y sesenta, habían concentrado su atención sobre los límites de la filosofía de Gramsci, sobre los cuales –este es el punto– la nueva investigación gramsciana, a causa de su carácter esencialmente *especulativo*, sigue callando irreparablemente, hasta el día de hoy.<sup>87</sup> Y los problemas verdaderamente fundamentales

Milán: Rusconi, 1978; DE GIOVANNI, B. “Sulle vie di Marx filosofo in Italia”, *Spunti provvisori, il centauro*, N° 9, 1983, pp. 3-25.

87. Sobre el carácter sustancialmente *especulativo* de esta nueva investigación gramsciana, que separa, *programáticamente* teoría y praxis, ciencia y política, el plano filológico del plano transformativo-revolucionario (presuponiendo una suerte de anterioridad del discurso filológico sobre el análisis político del presente), me detuve críticamente en diferentes ocasiones, porque para hablar de Gramsci, yo creo, hay que *passare* siempre por el análisis del presente, por un *análisis político* del presente, que no puede ser hecho solo leyendo y volviendo a leer los *Cuadernos*, sino leyendo y volviendo a leer, con herramientas cada vez más adecuadas, y cada vez más específicas, la realidad del presente (empezando, por ejemplo, por las varias formas y manifestaciones del autoritarismo moderno que ya circulan de manera estable en Europa y en el mundo, y que tienen que ser conocidas en su irreductible especificidad, si realmente queremos combatirlos: cfr. Serra, “Autoritarismo moderno, fascismo e attualità. Una chiave di lettura in G. Germani”, *Democrazia e diritto*, N° 3, 2020, pp. 11-33), la cual no es contenida del todo en los *Cuadernos*, ni es toda inmediatamente/ideológicamente extrapolable de ellos. Y entonces moviéndonos de la misma manera en que (inclusive *problemáticamente*, como veremos más adelante) se movió Gramsci con respecto a Marx, quien, como sabemos, selecciona de manera absolutamente creativa, irregular, audaz, algunas decenas de páginas de Marx (de momentos diversos de su recorrido, y también de orientaciones diversas), y sobre ellas elabora su ciencia crítica de la sociedad contemporánea (y, sobre todo, del fascismo); este ha sido el *marxismo de Gramsci*, no una interpretación filológica, interpretativa, comprensiva, de Marx, una lectura y una interpretación fiel de sus escritos, sino una relación muy selectiva, tendenciosa, y deformante, con la obra de Marx. Y esto, creo, deberíamos hacerlo también con Gramsci, movernos de la misma manera de Gramsci, es decir eligiendo el Gramsci (que es siempre, obviamente, un *más allá de Gramsci*) que es más conforme, y más adecuado, para encarar las necesidades del momento. El pensamiento de Gramsci, escribía González, es un pensamiento para la acción, y hay que hacerlo volver a vivir, y a hablar, nuevamente, en este contexto de acción; este es el Gramsci que necesitamos, *nuestro* Gramsci, el “Gramsci, [que] cuenta por lo que nos autoriza a pensar que habría dicho, más que por lo que efectivamente dijo” (González, *Il nostro*

planteados por Tronti remiten a aspectos cruciales del pensamiento de

---

*Gramsci, op. cit.*, p. 99). Ahora, ¿cuál es el problema? El problema es que este modo de encarar, sobre todo en Italia, al problema-Gramsci, también bloqueó, de hecho, toda relación rigurosa y madura con su obra, y con algunos límites evidentes de su pensamiento, como si de verdad en Gramsci hablara la verdad, impidiendo así todo desarrollo creativo, y crítico, de su herencia. Y estos límites no tienen que ver con la relación estrechísima (una unidad) de filosofía y política que él estructura, sino, como vimos en diversos pasajes de este trabajo, directamente con su filosofía. Este es el problema fundamental de Gramsci, y este es exactamente el límite profundo del gramscismo: la destrucción de la autonomía de la filosofía, la cual, como subrayé en diversas ocasiones, representa el motor de la filosofía de la praxis (del nexo teoría-política), no su límite. Y sobre esta práctica pendiente, hace ya mucho tiempo, de la filosofía, al final habrá que decir algo, inclusive porque, como vimos, sobre aquella llamaron la atención desde los años cincuenta pensadores de primerísimo plano como Luporini, della Volpe, Tronti, Del Noce, De Giovanni, Althusser, Laclau, y, justamente por esto, no es abordable, ni liquidable, con algún “chiste filológico”, sino yendo a lo esencial de la cuestión, porque solo por esta vía se puede nuevamente poner en relación a Gramsci con la política, a Gramsci con nuestro presente, porque me parece verdaderamente paradójico que justamente en el momento en que el presente más necesita a Gramsci, Gramsci sea colocado lo más lejos posible de aquel, a cubierto, por así decirlo, de la tragedia de nuestro tiempo, y de la dramática actualidad que nos está tocando vivir, respecto de la cual *nuestro* gramscismo, como decía en otra fase de “crisis de la cultura” el joven Lukács, solo sabe oponer el *tipo humano* del *especialista*, cuya “vida entera [es] gastada detrás de un particular que aumente unas posibilidades en uno de los muchos campos marginales de la vida”, y, justamente por esto, “sus elementos exteriores se tornan sus contenidos más íntimos, sus medios se transforman en objetivos exclusivos”. Lukács, G. *Cultura estética*. Roma: Newton Compton, 1977, 13. A través de la entrada en escena del *tipo humano* del *especialista* se perfila, de hecho, como escribió en un trabajo, citado anteriormente dedicado al joven Lukács, Lorenzo Serra, “una investigación que no constituye su comienzo en la pasión vital”, y en la cual “los interrogantes desvían desde el centro a la periferia, desde lo esencial a lo superfluo”, dentro “un horizonte por el cual las ideas se separan de las preguntas vitales”, al interior del cual es imposible “llegar a lo esencial”. Serra, “Specialismo e cultura estetica...”, *op. cit.*, pp. 21-24), porque los especialistas “lo que ‘tienen por decir’ [y lo que en realidad les interesa decir] es casi inexistente”, y ellos, no de casualidad, “rechazan con orgullo todo tipo de contenidos”, porque “sus valores” al final consisten solo “en los trucos del oficio” (p. 199). Y de todas maneras, lo decía bien, y con gran claridad, Togliatti: no “me parece que este llamado a la actualidad del pensamiento político de

Gramsci. Comenzando por el problema de la relación Gramsci-Marx, problema fundamental e ineludible, para nada resuelto, aunque a lo largo de las últimas décadas los estudios dedicados a este tema siguen teniendo un lugar importante en la literatura gramsciana. Esta es la tesis defendida por Tronti entre 1958 y 1959: la muy enfatizada “vuelta a Marx” auspiciada y teorizada por los *Cuadernos*, no solo no lleva y nunca llevó a Marx, sino que entre Gramsci y Marx queda una suerte de discrepancia, nunca superada o llenada del todo. Discrepancia que, primero que nada, debe ser tematizada y no demonizada o abolida, a través el recurso, cada vez más ideológico, a genealogías forzadas y deformantes. Y de hecho es en estos dos escritos fulminantes de final de los años cincuenta que, por primera vez, se sostiene sistemáticamente la tesis de un Gramsci que “sustituye a Marx con Hegel”. Gramsci, ya de joven, como veremos más adelante, considera a Marx, siguiendo a Gentile, en continuidad con Hegel, esto es, como la concreción más acabada del hegelianismo y no como quien plantea una fuerte discontinuidad. Ahí está la argumentación central de Tronti, el cual, en varios pasajes de sus escritos, sostiene que la filosofía de Gramsci tiene como objetivo principal llevar a coherencia y a cumplimiento, la verdad del idealismo, que el idealismo nunca desarrolló coherentemente, es decir, *realizar el idealismo*.

Sobre Gramsci, la atención de Tronti es tensa, agudísima, pues en estos dos primeros escritos empuja la reflexión sobre Gramsci hacia un punto más radical, que no puede ser contenido en ninguna dirección por el marxismo y, sobre todo, en ninguna *teoría de la revolución*. Se trata, de hecho, como escribe el mismo Tronti, de

... una interpretación *tendenciosa* del pensamiento de Gramsci. Una interpretación que no quiere ser un ejercicio académico sobre el cuerpo muerto de una doctrina ya entregada al mundo de los “clásicos”;

---

Gramsci disminuya su valor científico [...]. El conocimiento científico al cual nos llama la obra de Gramsci no es entonces el de una ciencia hacia la cual se pueda evadir, abundando o reenviando o mirando desde arriba hacia abajo las tareas de la lucha inmediata, sino integración y continuación de un compromiso político que embiste toda la persona, sus capacidades, su libertad, su misma existencia”. Togliatti, P. “Il leninismo nel pensiero e nell’azione di A. Gramsci (Appunti)”, *Studi gramsciani*. Roma: Editori Riuniti, 1958, p. 18. Sobre toda esta problemática intervino en diferentes ocasiones, y más específicamente, y de manera más articulada, en “Una conoscenza nell’azione. Horacio Gonzalez e la recezione argentina di Gramsci”, *op. cit.*, pp. 5-80.

que quiere tener en cuenta el momento *actual* del debate teórico, en torno al marxismo, su problemática actual, sus actuales exigencias de desarrollo; que tiende, a propósito, a subrayar en la obra de Gramsci algunos aspectos típicos de todo el marxismo contemporáneo que es necesario corregir, si se quiere impulsar un desarrollo más rápido, a toda la investigación teórica.<sup>88</sup>

De aquí surge la colocación tan particular que Tronti le asigna a Gramsci, y también, al interior de la problemática gramsciana, a la relación Croce-Gramsci, aunque invirtiendo el significado que *normalmente* se daba a la centralidad de esta relación y, entonces, al *Anti-Croce*, que para Gramsci “no es una tarea ocasional, contingente, dictada por particulares desarrollos *nacionales*”, sino que “representa el *momento mundial* actual del marxismo, es tarea histórica del marxismo de nuestra época”.<sup>89</sup> Pero ¿para ir dónde? ¿en función de qué? Es necesario detenernos brevemente sobre estos dos primeros escritos juveniles acerca de Gramsci, porque es desde ahí que parte toda la problemática trontiana, los *posdata de problemas* y las varias *teorías de la libertad*, que acompañarán su largo y complejo itinerario especulativo. “Hay que interrumpir una continuidad”: esto es lo que a Tronti le interesa sobre todo subrayar en estos escritos, y, para hacerlo, él dice, tenemos que “ir *más allá* del pensamiento de Gramsci”,<sup>90</sup> porque Gramsci, al meter en el centro el tema del anti-Croce, y haciendo girar todos los *Cuadernos* en torno a ese tema, *universaliza* el pensamiento (burgués) existente, en vez de –como en Marx– *historizarlo*, y considerarlo como *parte* de esta sociedad, y de este mundo, que ya no satisface, y que tiene que ser rechazado.

En un determinado momento, escribe Tronti, “Gramsci se pregunta si el descubrimiento del principio lógico formal de la ley de tendencia que lleva a definir científicamente los conceptos de *homo oeconomicus*

88. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 321.

89. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 308. Y esto justamente porque gramscianamente “la filosofía de la praxis traduce el hegelianismo en lenguaje historicista. Croce retraduce en lenguaje especulativo el historicismo realista de la filosofía de la praxis. Es entonces necesario rehacer en relación a Croce la misma reducción que la filosofía de la praxis hizo con la filosofía hegeliana”. Este es el esquema de Gramsci, y “este esquema es el núcleo en torno al cual gira toda la interpretación gramsciana del marxismo. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, pp. 308 y 309.

90. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 320.

y de *mercado determinado* no tiene también valor gnoseológico, si no implica justamente una nueva ‘inmanencia’, una nueva concepción de la ‘necesidad’ y de la libertad”. Y afirma:

... esta traducción me parece justamente la que hizo la filosofía de la praxis, que universalizó los descubrimientos de Ricardo, extendiéndolos adecuadamente a toda la historia, obteniendo originalmente, entonces, de aquellos, una nueva concepción del mundo. Que me parece [sigue Tronti] justamente el camino contrario al que transitó Marx, quien apuntó primero que nada a determinar, es decir a *historizar* las categorías universales, así llamadas naturales de la economía clásica; a usarlas como herramientas de comprensión y entonces de conocimiento de aquel determinado tipo de sociedad por la que habían sido producidas; a obtener de ahí, entonces, una indicación metodológica en la que está implícita *en perspectiva* la posibilidad de una consideración científica de la sociedad, es decir de una ciencia de la sociedad”.<sup>91</sup>

Es necesario *historizar* este mundo, no *universalizarlo*, mientras que Gramsci, al contrario, nos devuelve *continuamente* dentro de sus estrechos límites, y *continuamente* nos vuelve a sumergir en una particular atmósfera cultural,<sup>92</sup> y dentro de un determinado horizonte teórico<sup>93</sup> que este mundo eterniza, haciéndolo coincidir con el resultado último y definitivo de la historia, con una suerte de *fin de la historia*. Se trata de notas de extraordinaria importancia, que tendrán efectos visibles, y disruptivos, sobre todo en las décadas posteriores, y en el sucesivo gramscismo, que como sabemos, haciendo coincidir el pensamiento con el ser, el pensamiento con el objeto, dispersa toda *criticidad*, mientras que lo que ocurre, sostiene Tronti, es la elaboración de *otro pensamiento*, para entrar con este pensamiento en relación con las varias y diferentes coyunturas, sin dejarse absorber por ellas. Y llegamos así a la segunda cuestión, esta también agudísima y fundamental, a la que Tronti da centralidad, y que remite a la compleja relación de Gramsci con la *tradición italiana*, y con algunos pasajes o cruces centrales de esta tradición, empezando por la relación

91. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 309. La referencia es a Gramsci, *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (comp.). Torino: Einaudi, 1975, p. 1247.

92. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 309.

93. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 311.

Gentile-Gramsci, y después también por el papel y el lugar de Labriola en esta tradición. Todo esto para “volver a pensar las líneas principales del marxismo italiano, el carácter de su introducción en la cultura nacional, la función que terminó cumpliendo, los signos particulares que adquirió, la forma en la que ha sido reconocido y divulgado”.<sup>94</sup> De aquí surge la necesidad, para Tronti, de volver a recorrer las líneas principales del marxismo italiano, que llevan después a la formulación gramsciana de la filosofía de la praxis. Y se entiende por qué, en esta investigación, Tronti parte inmediatamente de Mondolfo,<sup>95</sup> y a partir de él remonta después a Gentile, quien, individualizando con gran agudeza las contradicciones del materialismo histórico, desplaza todo el discurso hacia Hegel, porque solo volviendo a Hegel estas contradicciones pueden ser superadas,<sup>96</sup> mientras

94. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, pp. 141-142.

95. Porque, como nota Tronti, todo el debate en torno al marxismo concluye, en Italia, con Mondolfo, quien, no de casualidad define el marxismo como filosofía de la praxis, porque dado el objeto que se quiere definir (que consiste en una suerte de relación mutua, o de coincidencia, de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad), considera esta definición más adecuada respecto de la misma definición del materialismo histórico, al interior de la cual “no encuentra lugar la voluntad” y “no se revela la conciencia de clase”. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, p. 142. “La definición de materialismo histórico es poco feliz, respecto al objeto que se quiere definir. Y el objeto es una filosofía de la praxis”, *op. cit.*, p. 143. De hecho, Mondolfo, insertando al interior de la historia la voluntad y la conciencia de clase, aquellos “elementos condicionantes la acción y el mismo proceso histórico”, *op. cit.*, que desde la perspectiva del determinismo materialista no encontraban lugar, y seguían ausentes, hace existir sujeto y objeto solo como términos de una relación mutua “cuya realidad está en la praxis”, que involucra a ambos (“para Marx el pensamiento es praxis y es praxis su objeto”), porque solo “en la praxis se realiza la existencia de ambos términos, y en ella, entonces, pensamiento y realidad coinciden”, *op. cit.*, p. 142.

96. Gentile, de hecho, considera el materialismo histórico como una metafísica contradictoria (“un eclecticismo de elementos contradictorios es el carácter general de esta filosofía de Marx” (Gentile, G. “La filosofia della prassi”, en Id., *La Filosofia di Marx*. Firenze: Sansoni, 1974, p. 165), porque quiere aplicar el concepto idealista de praxis a la materia, que a la materia, en cambio, no puede ser aplicado, porque se trata de dos términos extrínsecos entre sí, y profundamente contradictorios, en el sentido de que “aquella forma (= praxis)” es inconciliable “con aquel contenido (= materia)” (*op. cit.*, p. 163). Esta es, para Gentile, la contradicción de la metafísica del materialismo histórico, y esta contradicción puede ser superada solo “volviendo” a Hegel, porque con Hegel la realidad, la materia, ya no pertenece a un ámbito diferente del pensamiento, sino que es el pensamiento mismo

que coloca en el trasfondo, y en los márgenes de esta línea del marxismo italiano, y de la filosofía de la praxis, tanto a Croce<sup>97</sup> como al propio Labriola, y en esta nueva colocación de Labriola saltan también, en la reflexión de Tronti, todas aquellas “reconstrucciones genealógicas que, para ofrecer una respuesta tranquilizadora, imaginaron una historia por acumulaciones sucesivas”,<sup>98</sup> empezando, obviamente, por la relación lineal entre Labriola

que pensando, hace, es una consecuencia de la naturaleza del pensamiento. Pero, escribe Tronti, en esta “vuelta a Hegel [...] la contradicción es superada, negando uno de los términos de la contradicción. Es *superada*, pero no *resuelta*. Es asumida como *contenido* del procedimiento dialéctico y sufre su suerte: una falsa movilidad, al lado de una inversión viciosa de la realidad misma” (Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, p. 145). Es decir, “para la filosofía italiana, Marx fue el *punto de apoyo* para llegar a Hegel; funcionó como *trait d'union*, como *anillo de conjunción*, históricamente determinado y concreto. Marx introdujo a Hegel en Italia” (*op. cit.*, pp. 152-153). Sobre este tema remito a P. Serra, “Giovanni Gentile e la *filosofia della prassi*”, *Democrazia e diritto* (en prensa), en el que se reconstruye todo el debate sobre Marx en Italia entre los siglos XIX y XX, desde Labriola a Gramsci.

97. Quien, como escribe Tronti, ya en el ensayo de 1896 (*Della forma scientifica del materialismo storico*), “donde ya están todas sus ideas sobre el tema”, sostiene que el marxismo no es ni una filosofía ni “una nueva filosofía de la historia o un nuevo método; sino que es solo esto: una sumatoria de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la conciencia del historiador. Respecto de la historiografía aquello se resuelve en una advertencia a tener presentes las propias observaciones, como un nuevo subsidio para entender la historia. Solo esto”. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, p. 145. La referencia es a B. Croce, “Sulla forma scientifica del materialismo storico” (1896), en Id., *Materialismo storico ed economia marxista*. Bari: Laterza, 1921, pp. 1-20, en particular 9 y 15. En resumidas cuentas, Croce rechaza de modo tajante los dos asuntos fundamentales de Labriola: el marxismo no es una filosofía, ni una filosofía de la historia, porque, en general, no existen filosofías de la historia; y, justamente por esto, entre marxismo y socialismo no hay ninguna relación de necesidad. Y esto explica por qué la posición de Croce resulta, en este diálogo, más marginal. Croce rechaza una discusión filosófica sobre Marx, justamente en el momento en que estaba, en cambio, emergiendo aquella dimensión general del problema que se manifestará de manera particular en el choque entre Gentile y Labriola, sobre el cual volveremos más adelante.

98. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, *op. cit.*, p. 15. Sobre la relación problemática entre Labriola y Gramsci cfr. entre otros Maggi, M. “Labriola, Gramsci e la filosofia della prassi”, L. Punzo (comp.), *Antonio Labriola*.

y Gramsci.<sup>99</sup> Centralidad, entonces, de Gentile, en esta reconstrucción de Tronti de las líneas principales del marxismo italiano, porque también Gentile, como sabemos, no solo tuvo una extraordinaria influencia, directa y subterránea, en la cultura italiana del siglo XX,<sup>100</sup> sino que inclusive la tuvo, como escribió De Giovanni, sobre la “formación del *Ordine nuovo*, donde iba a nacer el liderazgo del Partido Comunista, de Gramsci hasta Togliatti”.<sup>101</sup> Por lo que concierne a la influencia de Gentile sobre el joven Gramsci, la cosa se explica con el hecho de que “en el período juvenil, Gramsci pensaba en una solidaridad entre el movimiento cultural promovido por la cultura idealista y la renovación político revolucionaria”,<sup>102</sup> entre la nueva cultura italiana y la revolución comunista, al punto que en un texto de 1918, *Il socialismo e la filosofia attuale*, “la filosofía de Gentile se inserta en el pensamiento juvenil de Gramsci como una reafirmación

---

*Celebrazioni del centenario della morte*, Volume II, Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2006, pp. 381-396.

99. Aquí, sobre Labriola, Tronti hace un discurso largo y complejo, de extraordinaria pertinencia y actualidad. De hecho, partiendo desde la coexistencia en Labriola de objetivismo y praxis, sobre el cual como es notorio, concentrará particularmente su atención Giovanni Gentile, Tronti llega inmediatamente al punto fundamental, que rompe aquella genealogía forzada y distorsionadora entre Labriola y Gramsci instituida por la tradición comunista, es decir al hecho de que “no es un punto fundamental el momento en que Labriola habla de la ‘filosofía de la praxis’ como ‘meollo del materialismo histórico’”. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, op. cit., pp. 149-150. La referencia es a Labriola, A. *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, en Id., *Saggi sul materialismo storico*. Roma: Editori Riuniti, 1968, p. 207. “Esta es la filosofía inmanente a las cosas sobre la cual hace filosofía. Desde la vida al pensamiento, y no del pensamiento a la vida; ahí está el pensamiento realista” (*Ibidem*). Porque, continúa Tronti, el marxismo como “filosofía de la praxis” no “remonta a Labriola; resulta profundamente ajeno a su pensamiento. El punto fundamental a investigar en la ‘filosofía’ de Marx es el que él llama una ‘tendencia al monismo’ [...]. Esta es de verdad la fórmula que encontramos concretamente aplicada en el curso de sus ensayos. Esta es la filosofía de Labriola”. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, op. cit., p. 150.

100. Cfr. Negri, A. *Giovanni Gentile 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.

101. De Giovanni, B. “Giovanni Gentile nella crisi della coscienza europea”, R. Chiarini (comp.), *Stato etico e manganello. Giovanni Gentile a sessant'anni dalla morte*. Venezia: Marsilio, 2004, p. 37.

102. Del Noce, A. *Gentile e Gramsci*, en Id., *Il suicidio della rivoluzione*. Milano: Rusconi, 1978, p. 135.

radical de la libertad de la voluntad humana, como un punto de apoyo en la polémica antideterminista”.<sup>103</sup> Gentile es representado como “el filósofo italiano que más que nadie en estos últimos años ha producido en el campo del pensamiento”, porque “su sistema de la filosofía es el desarrollo último del idealismo alemán que tuvo su culminación en G. Hegel, maestro de K. Marx, y es la negación de todo trascendentalismo, la identificación de la filosofía con la historia, con el acto del pensamiento en que se unen lo verdadero y el hecho en una progresión dialéctica nunca definida y perfecta”. Y después “Gentile, quien escribió un volumen sobre la filosofía de Marx, hace pocos días, al dar un juicio sobre la Liga de las Naciones, se servía de conceptos explícitamente marxistas”.<sup>104</sup>

Se trata de un interés por Gentile (junto, por supuesto, a otras herencias culturales no menos significativas, como aquellas de Sorel y Bergson), que ocupa una parte consistente de la formación gramsciana, que es también, desde el comienzo, un interés por la lectura gentiliana de Marx, por el *Marx* de Gentile, así como se entiende en el muy célebre artículo de 1917 sobre la revolución bolchevique (*La rivoluzione contro il Capitale*), donde “no es difícil escuchar [...] los ecos de la crítica antideterminista y antipositivista llevada adelante por Gentile en los estudios sobre la filosofía de Marx”:<sup>105</sup> “los hechos —escribe Gramsci— han reventado los esquemas críticos según los cuales la historia de Rusia hubiera debido desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx al afirmar, con el testimonio de la acción desarrollada, de las conquistas obtenidas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como se pudiera pensar y se ha pensado”. Ellos “no son *marxistas*, eso es todo; no han compilado en las obras del Maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, lo que no muere nunca, la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, contaminado en Marx de incrustaciones positivistas y naturalistas. Y este pensamiento sitúa siempre como máximo factor de historia no los hechos económicos, en bruto, sino el hombre, la

103. Paggi, L. *Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*. Roma: Editori Riuniti, 1970, pp. 20-21.

104. Gramsci, A. “Il socialismo e la filosofia attuale”, *Il Grido del popolo*, 9 de febrero, 1918, retomado en Paggi, *Gramsci e il moderno principe...*, *op. cit.*, 21; ahora en A. Gramsci, *La città futura 1917-1918*. Torino: Einaudi, 1982, pp. 650-651.

105. Bergami, G. *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*. Milano: Feltrinelli, 1977, p. 100.

sociedad de los hombres, de los hombres que se acercan unos a otros, que se entienden entre sí, que desarrollan a través de estos contactos (civilidad) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan y los condicionan a su voluntad, hasta que esta deviene el motor de la economía, plasmadora de la realidad objetiva, que vive, se mueve y adquiere carácter de material telúrico en ebullición, canalizable allí donde a la voluntad place”.<sup>106</sup> Todavía en 1918, criticando una vez más al positivismo filosófico, el nexo marxismo-positivismo, Gramsci escribe:

... el comunismo crítico no tiene nada en común con el positivismo filosófico, metafísica y mística de la evolución y de la naturaleza. El marxismo se funda en el idealismo filosófico [...]. El idealismo filosófico es una doctrina del ser y del conocimiento, según la cual estos dos conceptos se identifican y la realidad es lo que se conoce teóricamente, nuestro yo mismo. Que Marx haya introducido en sus obras elementos positivistas no sorprende y se explica: Marx no era un filósofo de profesión, y alguna vez se dormía él también. Lo cierto es que lo esencial de su doctrina está en dependencia del idealismo filosófico y que en su desarrollo ulterior de esta filosofía es la corriente ideal en que el movimiento proletario y socialista confluye en adherencia histórica.<sup>107</sup>

Se trata, por lo que concierne a Gramsci, de cuestiones notorias y conocidas, sobre las cuales las citas podrían ser infinitas,<sup>108</sup> pero es igualmente notorio y conocido el mismo gentilianismo de Togliatti. Si el mismo Togliatti todavía en 1919 presentaba a Gentile como el “maestro más distinguido y escuchado de la escuela filosófica italiana”.<sup>109</sup> Sobre la “coherencia lógica de estos escritos juveniles con el pensamiento maduro de Gramsci”,<sup>110</sup> también por lo que concierne a su relación con Gentile,

106. Gramsci, A. “La rivoluzione contro *Il Capitale*” (1917), en Id., *Masse e Partito. Antologia 1910-1926*. Roma: Editori Riuniti, 2016, p. 107.

107. Gramsci, A. “Misteri della cultura e della poesia”, en Id., *Scritti giovanili 1914-1918*. Torino: Einaudi, 1958 [1918], pp. 327-328.

108. Sobre esta temática cfr. el densísimo trabajo de Rapone, L. *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*. Roma: Carocci, 2012.

109. Togliatti, P. “*Guerra e fede*” di Giovanni Gentile, en Id., *Opere* (E. Ragionieri comp.), I 1917-1926. Roma: Editori Riuniti, 1967, p. 20.

110. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci, op. cit.*, p. 307.

Tronti se ha detenido largo y tendido en estos escritos sobre Gramsci, en los que ha sostenido que “entre estos escritos del año 17 y 18 y la posterior investigación de los *Cuadernos* hay, más allá del diverso nivel de cultura, una coherencia lógica y una dirección unívoca que no se puede negar. Dos premisas implícitas se divisan en estos breves escritos: en primer lugar, la necesidad histórica de la lucha contra el viejo positivismo, que había atrapado y empobrecido el marxismo en los pantanos de un vulgar evolucionismo; en segundo lugar, el impulso violento de la Revolución de Octubre que viene a confirmar prácticamente la necesidad de aquella lucha teórica. Dos premisas, complementarias entre ellas, que tal vez sean la base histórica de cierto desarrollo que el marxismo desde este momento emprende”.<sup>111</sup> Ciertamente, sigue Tronti, hubo una enorme “influencia práctica que la Revolución de Octubre tuvo sobre el marxismo teórico”, y “es necesario estudiar si no se trata de un elemento fundamental que conlleva, en el plano teórico, la reevaluación del elemento subjetivo, o mejor dicho, *creativo*, respecto de la muerta objetividad de las condiciones estratificadas e inertes; y la reevaluación del lado *activo* al interior de la relación histórico-social, y entonces de la actividad sensible humana como actividad práctica que termina involucrando también el objeto, lo real, lo sensible, según la expresión usada por Marx en la primera de las Tesis sobre Feuerbach”.<sup>112</sup> Después, como es obvio, con el fascismo llega la cancelación y la exclusión de Gentile,<sup>113</sup> sin que se rompan del todo, sin embargo, las relaciones con su cultura, aquella entre Gentile y el Gramsci de los “cuadernos”, primero que nada, entre la *cuestión gentiliana* y los *Cuadernos de la cárcel*, como ha sido subrayado en más de una ocasión; y después aquella entre Gentile y el gramscismo de los años setenta (el hegelomarxismo),<sup>114</sup> al punto que Gentile seguirá siempre siendo –como

111. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, pp. 305-306.

112. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 306.

113. Tanto que en un texto del Cuaderno 1, par. 132, Gramsci llega a oponer a la unidad (actualista) de teoría y práctica, de filosofía y política (en realidad muy cercana, aun cuando *ambiguamente*, a la perspectiva de la filosofía de la praxis) la filosofía croceana de las *distinciones*, la cual representa claramente un despoenciamiento de la *politicidad* de la filosofía: “el idealismo actual hace coincidir ideología y filosofía (esto significa, en último análisis, la unidad [por aquel] postulada entre real e ideal, entre práctica y teoría, etc.) o sea que es una degradación de la filosofía tradicional respecto a la altura a la que había conducido Croce con sus ‘distinciones’”. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel (Tomo 1)*. México: Era, 1975, p. 177.

114. Cfr. Serra, P. “Tradizione italiana e ‘suicidio della rivoluzione’”. Il momento

subrayó con fuerza el propio Tronti— un pasaje esencial de la historia del marxismo italiano, y una parte constitutiva de aquel. Este es, para Tronti, de hecho, el pasado cultural que está detrás de Gramsci, “y sin entender todo este pasado, no podemos entender a Gramsci; mucho menos el ‘marxismo’ de Gramsci. Hay una línea de desarrollo *original* que el marxismo cobra en Italia: por la manera en que es introducido; por el modo en que es interpretado. Esta atraviesa, a veces en el trasfondo a veces en primer plano, todo el movimiento de pensamiento contemporáneo; llega a la obra de los *Cuadernos*, y va más allá todavía”.<sup>115</sup> Es por esta razón que, como notaba Tronti, es difícil hablar de Gramsci permaneciendo encerrados en el ámbito de su problemática personal, en cuanto

... en él se encuentra, interpretado y “traducido”, todo el mundo cultural de su época. Cada investigación sobre su pensamiento remite necesariamente a una investigación sobre el pensamiento que lo rodea [...]. Es por esta razón que, a través de Gramsci, es posible llegar hoy a repensar completamente la historia y la cultura que está inmediatamente detrás de nosotros y que constituye nuestro pasado cercano. Es posible, a condición de que este pasado esté incluido en la obra misma de Gramsci [...], como *objeto* que es, él mismo involucrado en la crítica.<sup>116</sup>

Aquí Tronti sitúa la relación Gramsci-Gentile y, así, toda la problemática traída a colación por la *Filosofía de Marx* de Gentile, que representa el cruce esencial y más significativo de todo el debate sobre Marx en Italia entre el siglo XIX y el siglo XX, a través del cual, como ha escrito De Giovanni, llega Marx a Italia,<sup>117</sup> y del cual salen los rasgos distintivos de lo que podríamos definir el paradigma del marxismo italiano. De hecho, los años

genetico della centralità del nesso Gentile-Gramsci nel modello analitico di Augusto Del Noce”, M. CILIBERTO (comp.), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*. Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 369-393; Id., “Filosofía e libertà. Osservazioni sul rapporto Del Noce-Gramsci”, C. VASALE-G. DESSI (comp.), *Augusto Del Noce e la libertà*, Torino: SEI, 1995, pp. 149-165; Id., *L'incontro con Del Noce in una ricerca marxista. Marxismo, teologia politica, filosofia della trascendenza*, op. cit.

115. TRONTI, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, op. cit., p. 156.

116. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, op. cit., p. 141.

117. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, op. cit.

noventa del siglo XIX son ocupados en Italia por el debate sobre Marx; un debate que vuelve única la historia del marxismo italiano, en el sentido de que “mientras en otros lados el marxismo [o, mejor dicho, el debate sobre Marx] se queda confinado en las formas que se da el pensamiento socialista, y sigue de alguna manera un recorrido completamente interno a la historia del movimiento obrero, aquí la cosa tiene un desarrollo diferente”,<sup>118</sup> en cuanto Marx entra por la puerta principal de la cultura nacional, y “al menos por una parte, a través de la filosofía *no-marxista*”,<sup>119</sup> y es en esto donde hay que divisar la originalidad de esta situación sin comparaciones en otros lados. No es una casualidad, “la interpretación que Gramsci da del marxismo en general –*escribe Tronti al comienzo del primer ensayo*– está contenida completamente, creo, en una sola definición [...] filosofía de la praxis”,<sup>120</sup> y hoy quien dice filosofía de la praxis alude a una *continuidad*, y tiene más relaciones con la concepción de Gentile o Mondolfo que con la de Marx, por lo que “es necesario ver si en Gramsci no pasó al menos una parte de esa concepción”.<sup>121</sup> *Filosofía de la praxis*, y “nosotros vemos que todo el debate en torno al marxismo, en Italia, lleva justamente a esta definición. El término no tiene que ser concebido, entonces, como otro *nombre* que se le da al marxismo, sino como otra interpretación que se le da al marxismo, en la que, siguiendo a Mondolfo y Gentile, sujeto y objeto se entrecruzan. Detrás de las diversas definiciones, está un diverso contenido de pensamiento”, y fases diversas “de estas formulaciones, que conducen después a la formulación gramsciana”.<sup>122</sup>

Ahora, el punto crucial de todo este discurso, subrayado con fuerza por Tronti, es que, en los cuadros de esta continuidad-para-desarrollo (de esta *reforma de la dialéctica hegeliana*),<sup>123</sup> “toda la verdad –entonces– está

118. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, op. cit., p. 4.

119. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, op. cit., p. 25.

120. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, op. cit., p. 305. Thomas subrayó con fuerza la originalidad de este primer escrito de Tronti, y la importancia de su crítica a la filosofía de Gramsci, vinculando inmediatamente esta crítica trontiana a la posterior crítica althusseriana de la *filosofía* de Gramsci. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, op. cit., pp. 7, 294, 310.

121. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, op. cit., p. 315.

122. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, op. cit., p. 141.

123. Para Gramsci, escribe Tronti, “el marxismo es la *reforma de la dialéctica hegeliana*; es la conclusión finalmente positiva de varios intentos que el idealismo

en el idealismo [...] también la verdad de Marx”, y la filosofía de la praxis, que “es lo que queda del marxismo, después de que ha sido liquidado de la interpretación idealista”,<sup>124</sup> termina volviéndose “la absoluta estructura historicista del buen juicio”, pero, concluye Tronti, “el buen juicio de la filosofía de una época dada no es que el sentido común de esta época, desfigurado y mistificado”, y, entonces, *neutralizado* en toda su potencial *disrupción*.<sup>125</sup>

Esta es la visión del marxismo de Gramsci, una visión “que contiene en sí, acriticamente, el *modo* en que el idealismo mismo ha querido ver el marxismo”, es decir, como una forma de pensamiento que, aun invirtiendo el hegelianismo, “lo *continúa*”.<sup>126</sup> Es por esto que hay que liberar el *sentido común* de la filosofía,<sup>127</sup> para redescubrir finalmente “la verdad de este último, también a través de la expresión, históricamente determinada, que este asume”,<sup>128</sup> y para reactivar su potencial disonancia. Esto lo podemos hacer solo con la ciencia, porque la ciencia, según la lección de Della Volpe, retomada aquí con fuerza por Tronti, no se identifica nunca con el sentido común, ni tiende a coincidir nunca con aquel, y, justamente por esto, deja el sentido común libre de ella. “Si la filosofía coincide con el buen sentido, tenemos que desconfiar de la filosofía. Si con la ciencia logramos expresar el sentido común de las cosas, es suficiente confiar en

italiano hizo para revisar y poner al día la herramienta lógica del método hegeliano. Croce y Gentile cumplieron una reforma ‘reaccionaria’; representan entonces un paso atrás con respecto a Hegel; en esto fueron ayudados por aquel anillo intermedio Vico-Spaventa-(Gioberti). Ahí está el defecto, entonces, de cierta tradición cultural italiana: ella es demasiado poco hegeliana; no fue capaz de sacar conclusiones de todo el trabajo de la filosofía clásica alemana, no logró *concluir*, *completar* a Hegel; a esta *conclusión* llegó o debe llegar el marxismo. No creo con esto haber forzado el pensamiento de Gramsci”. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, pp. 311-312.

124. Tronti, *Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, p. 156.

125. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 320.

126. Tronti, *Tra materialismo storico filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, *op. cit.*, p. 158.

127. Porque “para el buen juicio de la filosofía de una época determinada, no es sino el sentido común de esta época, desfigurado y mistificado”. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 320.

128. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 320.

la ciencia”.<sup>129</sup> Estas son las *cuestiones* planteadas a Gramsci por Tronti, y *todas* dan vuelta en torno al tema de la *discontinuidad* histórica, porque Gramsci, haciendo coincidir pensamiento y ser, pensamiento con el objeto, llega (o tiene siempre el riesgo de llegar) a una suerte de “pensamiento definitivo, concluyente: una unidad absoluta, actualista, de todas maneras de origen idealista”,<sup>130</sup> que dispersa, al final, toda idea de criticidad respecto de lo existente, sustituyendo así, siguiendo a Gentile, la idea de revolución con una relación circular y relacional entre ambiente e individuo, entre circunstancias y hombre, a través del cual la praxis “se invierte”, según la traducción equivocada que Gentile, siguiendo a Engels, hace de la III Tesis.<sup>131</sup> Un movimiento circular de origen idealista y, entonces, una relación necesaria de sujeto y objeto que no solo se reveló como “la más adecuada a la interpretación idealista de Gentile”,<sup>132</sup> sino que tuvo también efectos enormes sobre el mismo “marxismo italiano”, el cual construyó sobre la *deformación gentiliana* los rasgos característicos de su paradigma, del paradigma del “marxismo italiano”, justamente, desde Gramsci al gramscismo de los años setenta, para recordar solo los momentos más altos y más significativos de esta historia. La “praxis que se invierte”, de hecho, al representar la abolición de toda idea de ruptura (de toda “praxis revolucionaria”), cambia radicalmente la misma *teoría marxista de la revolución*, y la reclasifica integralmente como un proceso de ensanchamiento infinito (e indefinido) de la democracia, con base en el presupuesto de que a lo largo de este proceso ella, *en un determinado momento*, se torna superflua,<sup>133</sup> y este rasgo constituirá durante toda la posguerra, al menos hasta la mitad de los años setenta, el esqueleto fundamental del marxismo italiano, el *horizonte* imprescindible de la lucha por la transformación socialista, porque, como decía Gentile, “el desarrollo no puede pararse [...] De aquí la

129. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 320.

130. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 310.

131. De “praxis invertida” Gentile habla en la traducción de la parte final de la III tesis. (Gentile, *La filosofia della prassi*, en Id., *La filosofia di Marx*. Firenze: Sansoni, 1974, p. 69), en la cual “*umwälzende praxis*” es traducido como “praxis que se invierte” en lugar de “praxis que se da vuelta”, es decir como “praxis revolucionaria”.

132. Mondolfo, R. “Prassi che ‘rovescia’ o Prassi che si rovescia?” (1933), en Id., *Il materialismo storico in Federico Engels*. Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 402; texto muy útil para todo el debate sobre este tema.

133. O, para decirlo irónicamente, con Horacio González, “mientras el Estado, como un fruto maduro, no cae enteramente en sus manos”. *Il nostro Gramsci*, *op. cit.*, p. 87.

lucha de clases; la cual, por lo tanto, es el aspecto histórico de un hecho fundamental y constante de la vida: la praxis”.<sup>134</sup>

Aquí está el nexo Gentile-Gramsci, porque Gramsci, y más aún, posteriormente, el gramscismo, tiene que ver profunda y enteramente no solo, como vimos, con la específica determinación gentiliana de los problemas fundamentales de la filosofía de la praxis, sino también con el mismo modo gentiliano de pensar la relación entre marxismo y movimiento obrero, un modo que influyó profundamente la específica modalidad del marxismo de concebir la *forma de la teoría*, y, entonces, las mismas relaciones entre marxismo y movimiento obrero.<sup>135</sup>

134. Escribe exactamente Gentile: “la praxis se da vuelta; y las fuerzas productivas se modifican y crecen; y creciendo están en contradicción con las formas jurídicas ya fijadas respecto a otra praxis. Pero ya que en la praxis está lo indefectible, la necesaria realidad, el desarrollo no puede parar; y la lucha de clases es determinada desde el comienzo por el conflicto entre fuerzas productivas y las formas de producción, o el derecho, si se quiere. De aquí la lucha de clases, la cual, por lo tanto, es el aspecto histórico de un hecho fundamental y constante de la vida: la praxis”. *La filosofía della prassi, op. cit.*, pp. 104-105.

135. De hecho, en ese capítulo de *Filosofía della prassi*, titulado “Marxismo teórico e Marxismo práctico”, capítulo denso y desconcertante, observando desde un ángulo crucial todo el recorrido del marxismo, Gentile concentra su atención en el modo en que deben ser pensadas, hacia el interior del marxismo, las relaciones entre *forma de la teoría* y *niveles de la experiencia* histórica del movimiento obrero, entre marxismo y movimiento obrero, y se pregunta: “¿cuál es, para el marxismo, la posición del socialismo práctica política frente al socialismo concepción filosófica?”, y, entonces, ¿entre filosofía y política? Gentile, *La filosofía della prassi, op. cit.*, 119. El punto es que si el marxismo “quiere ser la doctrina de un hecho histórico que está madurando dentro de esta sociedad capitalista, en medio del cual esta germinó [...] entonces es evidente que esta doctrina, una vez formulada, producto ella también de la praxis, reacciona sobre el sujeto de la praxis [...] por el proceso descrito más arriba de la praxis que se invierte” (*op. cit.*, p. 120), es decir sobre el proletariado, “adaptándose [...] a las mentes del proletariado” (*op. cit.*, p. 121), y a los niveles alcanzados por aquel, para empujarlo a un grado superior de desarrollo. Si las ideas deben operar en la historia, la doctrina marxista debe permanentemente modificarse, “y esta modificación de la doctrina no va contra el pensamiento de Marx; porque si la praxis debe invertirse, la doctrina debe bajar hasta el proletariado, y perder en el camino [...] toda su forma y su rigor filosófico” (*op. cit.*, p. 123), porque “el destino de una filosofía, como el marxismo, que vive siempre *pegada* a las formas de conciencia y de organización que cada vez que el movimiento obrero logra darse, es el de negarse a sí misma” (*op. cit.*, p. 124), tomando siempre la forma de las diversas situaciones con las cuales *entra* en relación, *entre* inmanencia y traductibilidad, justamente, el nexo anticipado por

Lo cual no significa absolutamente para Tronti una suerte de dependencia de Gramsci respecto a Gentile, como en parte le atribuyó, con gran riqueza y *creatividad* Augusto Del Noce, sino ubicar entre Gentile y Gramsci problemáticas y temas comunes que tendrán, obviamente, con Gramsci, *otros desarrollos* y otras finalidades, y en estos *nuevos desarrollos*, Gramsci, después de haber quebrado la síntesis gentiliana de inmanencia y trascendencia, de praxis y tradición, es decir aquella visión del actualismo “pensado y vivido en la forma ‘romántica’ de continuidad con la tradición”,<sup>136</sup> encuentra nueva y completamente, desde el interior de esta misma problemática, la *disposición ilustrada*, y algunos problemas que están basados en esta disposición, y que remiten de manera particular a su *filosofía de la inmanencia*, verdadero punto crítico, como veremos más adelante, de toda su construcción.<sup>137</sup>

---

Gentile en la *Filosofía de Marx*, un nexo muy problemático, que coincide también con la misma filosofía de la praxis, que, como es notorio, es la fórmula usada por Gramsci para definir el marxismo, una fórmula que indica la unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, de la filosofía con su realización, es decir la identificación de la realidad con el pensamiento en la concreción de su actuarse (“la filosofía debe volverse política para realizarse”. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, pp. 1472), que es también el núcleo fundamental de toda la especulación gentiliana, y de su *lógica* más profunda. Sobre toda esta problemática remito a Serra, “Sulla storia del marxismo. Questioni di metodo e di teoria”, en *Democrazia e diritto*, N° 4, 2005, pp. 221-245; Id., “Filosofia e Rivoluzione nelle Tesi su Feuerbach. Il 1845 di Karl Marx”, en F.M. Di Sciullo (comp.), *Anni di svolta. Crisi e trasformazione nel pensiero politico della prima età contemporanea*. Rubettino: Soveria Mannelli, 2007, pp. 75-94; Id., “Filosofia della praxis e realismo. Storia di una relazione problematica”, A. Campi e S. De Luca (comp.), *Realismo politico*, Rubettino: Soveria Mannelli, 2014, pp. 115-128; Id., “Critica del presente e filosofia critica tra pragmatismo e teoria critica”, *Sociologia*, N° 1, 2017, pp. 133-140; Id., “Filosofía de la praxis, pragmatismo, teoría crítica”, S. Tonkonoff (comp.), *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, Actas del I Congreso Latinoamericano de teoría social. Buenos Aires: Clacso, 2018, pp. 145-154.

136. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, *op. cit.*, p. 146.

137. Recientemente, el propio Vacca reconoció los límites profundos de Gramsci sobre este tema: Vacca. “La questione cattolica per il comunismo italiano”, E. Berlinguer, L. Bettazzi, *L'anima della sinistra. Umanesimo, passioni e storia nel carteggio fra un vescovo e il leader del Pci* (C. Sardo comp.). Roma: Editori Riuniti Int., 2014, pp. 35-56; Id., *Togliatti e Gramsci raffronti*. Pisa: Edizioni della Normale, 2014. Escribe Vacca: “Gramsci se había quedado en la consideración de la religión como una forma de cultura que habría sido superada y barrida por el desarrollo de la modernidad”, en cuanto su crítica de la religión era sustancialmente “de

Llegamos entonces a la *cuestión* decisiva planteada por Tronti a Gramsci; una cuestión que remite a los caracteres de lo que está más allá de Gramsci, que abre al futuro pensamiento de Tronti, y que torna hasta el día de hoy, extraordinariamente, de actualidad este pensamiento. Porque lo que no funciona en Gramsci es sobre todo, para Tronti, su filosofía (en su relación, obviamente, con las categorías histórico-políticas de su pensamiento), es decir, la coincidencia de pensamiento y ser que su pensamiento instituye y, contemporáneamente aquella que, como ya vimos, se da entre sentido común y buen juicio (filosofía), puesto que ambas son coincidencias que no solo llevan a intercambiar la contingencia con lo absoluto –cada contingencia con lo absoluto–, sino que, finalmente, y justamente por esto, destrozan su punto de vista, y en definitiva la misma *criticidad*. He aquí la necesidad de volver a poner en el centro la acción, y la primacía de la acción que irrumpe *desde el fondo* de estos primeros escritos constituyendo una unidad con una suerte de repugnancia y de rechazo hacia la problemática filosófica por la centralidad que a ella había sido asignada por Gramsci, porque seguramente no es quedando en el infinito de los cuadros de esta problemática<sup>138</sup> que se pueda realmente abrir de nuevo el mundo y volver, una vez más, a mirar hacia adelante. Se trata de una acción –aquí está el punto decisivo– *antitradicional*, que puede ser representada por la palabra *libertad* porque, al final, se trata

---

corte ilustrado también en los *Cuadernos*. Es más, con la ecuación entre religión, filosofía e ideología se podría decir que la radicalizara”, e inmediatamente después agrega: “el recorrido de Togliatti es distinto”, porque “él manifestó inmediatamente una concepción *positiva* de la fe católica, dando comienzo a una revisión del marxismo en materia de religión”. *La questione cattolica per il comunismo italiano*, *op. cit.*, pp. 45-47. Se podría decir también, con Del Noce, que “la negación de la trascendencia religiosa aparece en Gramsci [...] como una condición, por así decirlo, trascendental, respecto de los aspectos teóricos y de aquellos prácticos de su pensamiento”. Del Noce, “Gramsci e la religione”, *Rassegna di teologia*, N° 2, 1977, p. 106. Ahora, que Togliatti *corrigiera* (necesaria y productivamente) a Gramsci no hay ninguna duda, la cosa que hay que entender es si su corrección involucra también la filosofía de Gramsci, o si simplemente la deja, como me parece a mí, en el trasfondo.

138. Lo cual explica, tal vez, la repentina interrupción de esta investigación por parte de Tronti, al punto de que rechazó más de una vez la invitación de Stefano Merli a la *Rivista storica del socialismo* “a ampliar algunos puntos de tu ensayo sobre Gramsci en el sentido de estudiar más específicamente el pensamiento de Mondolfo o de Gentile”. “Lettera de Stefano Merli a Mario Tronti del 4-7-1959”, conservada en el Archivo Tronti de Roma.

de eso: pensar después de Gramsci significa, para Tronti, asir el tema de la libertad, de una libertad que mira al mundo fuera de la tradición, para empujar el presente más allá de sí. Y es a esta altura que Tronti interpreta el marxismo como una *antifilosofía*, y la misma referencia a la *ciencia* (a esa suerte de revuelta cientista contra la filosofía, que, siguiendo a Della Volpe, caracteriza el trabajo del joven Tronti), quizás no represente nada más que una deuda ideológica hacia Della Volpe; una deuda que, de todos modos, al menos sobre este punto, pero no sobre todo, ya en 1961 será sustancialmente cancelada en el momento en que Tronti funda el operaísmo, al interior del cual, aun con alguna oscilación, y continuando todavía formalmente a moverse dentro de la estructura dellavolpiana, la *seguridad cientista* vacile hasta dispersarse casi del todo. Porque el abordaje dellavolpiano, completamente enfocado en una escisión entre ciencia e historia, entre conocimiento y práctica, se demostraba cada vez más inadecuado para sostener y fundar el nuevo *programa de investigación* de Tronti, el cual, al contrario, sostenía, con cada vez mayor determinación y conciencia, que también la historia es praxis:<sup>139</sup> “*ciencia e historia*” –dice Tronti en el texto de 1961 que concluye simbólicamente su fase preoperaísta– “es un discurso que sigue cayendo todo dentro de la *ciencia*: es la lógica de la teoría. Pero está el otro discurso: ciencia e historia caen todas dentro de la *historia*, que es la lógica de la práctica. La primera presupone un pensamiento materialista, la segunda una praxis subversiva. Hoy, decir teoría y práctica es poco. Hay que decir teórica *científica* y práctica *revolucionaria* [...]. Cuando se dice *ciencia e historia*, se debe después decir *también* teoría y revolución. Y en el fondo, la primera ciencia de la historia es nuestra *teoría de la revolución*. Está en la *lógica del Capital* la *revolución obrera*”.<sup>140</sup> Es por esta razón que, como dirá Tronti un año

139. Sobre esta temática, siempre de gran interés, véase Vacca, G. “Scienza Stato e critica di classe”, *G. Della Volpe e il marxismo*. Bari: De Donato, 1970; Id., *La teoria e i livelli attuali della lotta di classe (Intervista con O. Cecchi)*, 1971, en Id., *Osservatorio meridionale*. Bari: De Donato, 1977, pp. 120-124.

140. Tronti, *Studi recenti sulla logica del Capitale*, *op. cit.*, p. 903. Sobre estos aspectos de la reflexión de Tronti cfr. también Tronti. “A proposito di marxismo e sociologia”, *Paper presentato en el seminario Marxismo e sociologia*. Roma: Istituto Gramsci, 13-19 de abril de 1959, ahora en “Quattro inediti di Mario Tronti”, *Metropolis*, N° 2, 1978, pp. 12-13; también en G. Trotta y F. Milana (comp.), *L’operaismo degli anni Sessanta*, *op. cit.*, pp. 77-79, en el cual se reproduce la parte final de la presentación de Tronti. Un texto importante porque justamente ahí se empieza a romper el modo dellavolpiano de configurar la relación entre teoría y praxis,

después “una investigación que quiera retomar el discurso sobre la validez actual de algunas de las fundamentales afirmaciones marxistas debe poner a Marx en comparación no con *su* tiempo, sino con *nuestro* tiempo. El *Capital* debe ser justificado sobre la base del *capitalismo de hoy*”.<sup>141</sup> Desde el análisis científico a la intervención política, desde la ciencia a la acción, es aquí que el recorrido del joven Tronti se cumple: después de haberse liberado de la filosofía, la acción se libera también de la ciencia, porque el mundo nunca puede estar encerrado en ningún sistema último y definitivo, en ningún sistema de necesidades dadas. Es por esta razón que para el joven Tronti el pensamiento no puede coincidir nunca con el ser ni el sentido común puede jamás coincidir con el buen juicio, porque es exactamente a través, y en *compañía*, de este *incierto devenir* de la plebe, y del pensamiento que se sale, como dirá un pensador querido por el Tronti maduro, como el Luporini de los años de las décadas 1930 y 1940, del fatalismo historicista, que *infla metafísicamente* al hombre,<sup>142</sup> y se construyen los lineamientos esenciales de un *más allá de Gramsci*, para volver, una vez más, “a mirar [como escribía en una bella página de hace algunos años Biagio De Giovanni] cosas y pensamientos nunca vistos y encontrados”, es decir, a hacer nueva y permanentemente *experiencia de la libertad*.<sup>143</sup> “Porque [nota de manera aguda Tronti] si es cierto que el pensamiento de la sociedad burguesa ya es sociedad burguesa, también es cierto que no es toda la sociedad burguesa. Es decir que, si el pensamiento es considerado como un objeto, esto no quiere decir que el pensamiento es el objeto, que el pensamiento agota el objeto. Si esta última condición se verificara nosotros tendríamos, por consecuencia, un pensamiento definitivo, concluyente: una unidad absoluta, actualista, de

---

entre ciencia y acción, que en *Studi recenti sulla logica del Capitale* encontrará una más acabada sistematización.

141. Tronti, M. “Marx ieri e oggi”, *Mondo Nuovo*, N° 1, 1962, pp. 27-28, ahora en Id., *Obreros y capital* (1966). Akal: Madrid, 2003, pp. 35-42, en particular p. 27. Porque, continúa Tronti, es una “teoría que vive únicamente en función de la práctica revolucionaria de la clase obrera, que ofrece armas a su lucha, elabora instrumentos para su conocimiento, que identifica y aumenta los objetivos de su acción” (*Ivi*, 38).

142. Luporini, C. *Situazione e libertà nell'esistenza umana*. Roma: Editori Riuniti, 1993, p. 95.

143. De Giovanni, B. “Ultima lettera di de Giovanni (14 de marzo 2011)”, B. de Giovanni, M. Montanari, *Sentieri interrotti. Lettere sul Novecento*. Napoli: Dante & Descartes, 2011, p. 167.

todos modos de origen idealista”<sup>144</sup> que nos impediría colocarnos en otro lugar, *fuera de aquí*.

144. Tronti, M. *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, *op. cit.*, p. 310.



**SECCIÓN IV**  
**CUERPO, CASTIGO, IDENTIDAD**



# ¿LIBERTAD O SOMETIMIENTO CORPORAL? JUDITH BUTLER Y LA CONCIENCIA DESVENTURADA DE HEGEL

JUAN PABLO DE NICOLA

## Introducción

Una de las singularidades que ha presentado la reapropiación butleriana de la obra de Hegel se centra en correrse del axioma que afirma que la teoría hegeliana es puro y pulcro idealismo. Un idealismo que no permitiría pensar la materialidad conflictiva de la vida política y social. Esto, para Butler, es falso. Y para demostrarlo, se enfrenta a la dialéctica del señor y el siervo en varios de sus textos. Pasando por su tesis doctoral, *Sujetos del deseo*<sup>1</sup> [1987], por el análisis de la conciencia desventurada en *Mecanismos psíquicos del poder*<sup>2</sup> [1997], y el libro escrito en coautoría por Catherine Malabou, *Sois mon corps* [2010], Butler ha retornado en estas tres ocasiones la lectura del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*<sup>3</sup> [1807] para pensar el problema del sometimiento en clave conflictual y corporal. En el primer capítulo de *Mecanismos*, Butler realiza un recorrido por la transición entre las secciones A y B del capítulo IV de la *Fenomenología*, en los cuales Hegel estaría esbozando una serie de afirmaciones en relación con la materialidad del cuerpo, y afirma que constituye “una

1. Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

2. A partir de aquí, *Mecanismos*.

3. A partir de aquí, *Fenomenología*.

de las maniobras filosóficas hegelianas peor estudiadas”.<sup>4</sup> Así comienza Butler su análisis de estas dos secciones. Dirá esto justificando que las interpretaciones contemporáneas de Hegel más frecuentadas e influyentes como la de Alexandre Kojève comprenden de manera errónea esta maniobra. Si para Kojève la dialéctica del señor y el siervo culmina con la libertad y emancipación del esclavo, para Butler esta libertad se “resuelve en autoesclavización”.<sup>5</sup> Ahora bien, esta autoesclavización sería tal por un vínculo que establecería Hegel entre la obstinación (*Eigensinn*), a la que está condenada la conciencia desventurada, y el sometimiento corporal.

Los trabajos que se detienen a comentar la hermenéutica butleriana, ejercen una serie de críticas que podríamos nuclear en dos polos: (1) las observaciones que le hace Malabou a Butler<sup>6</sup> sobre la implicación del cuerpo en los capítulos I-IV que se hace explícito en el capítulo V de la *Fenomenología* y (2) la objeción a la propuesta butleriana debido a la carencia de menciones explícitas al cuerpo en el capítulo IV.<sup>7</sup> Nuestra hipótesis sostiene que es posible dar cuenta de la presencia del cuerpo en el capítulo IV, mediante el argumento de Butler tratado en el primer capítulo de *Mecanismos*, “Vínculo obstinado, sometimiento corporal”, y el tratamiento que, en los pasajes de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*<sup>8</sup> [1830] dedicados al capítulo IV de su *Fenomenología*, Hegel hace del concepto de corporeidad (*Leiblichkeit*). En esta línea, el objetivo de este trabajo es doble: en primer lugar, ofrecer una sistematización de la exégesis butleriana de Hegel expuesta en *Mecanismos*, ya que no hay estudios que se hayan ocupado de recabar la matriz conceptual que Butler erige en su lectura de la conciencia desventurada de Hegel. En segundo

4. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Universitat de València, 2001, p. 44.

5. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 44.

6. Malabou, C. “Mais qu’est-ce que former le corps?”, en Butler, y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Bayard Éditions, 2010. Assalone, E. “El cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en Basso, L. y Bedín, P. (eds.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad. Convergencias y divergencias*. Actas de XII Jornadas Nacionales Agora philosophica. Universidad Nacional de Mar del Plata, Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2013, pp. 48-57.

7. Abellón, M. “Las mediaciones de la autoconciencia erótica. La hermenéutica butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*”, en Tópicos. *Revista de filosofía*, N° 59, 2020, pp. 153-193.

8. A partir de aquí, *Enciclopedia*.

lugar, exponer la posibilidad de comprender la presencia del cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología* a partir del argumento expuesto por Butler en *Mecanismos* y que supone referencias inexorables al cuerpo, sustentadas en la metodología que la autora ofrece para leer a Hegel en *Contingencia, hegemonía, universalidad* [2000]. Asimismo, se ofrece una clave de lectura propia a través de los pasajes § 431 y § 432 de la *Enciclopedia*, que enfatiza en la inmediatez corporal que debe ser suprimida (*Aufhebung*) en la lucha a vida o muerte.

A modo de desglosar la propuesta butleriana, analizaremos cómo se forja este vínculo en un proceso de tres etapas<sup>9</sup> conformadas por: (1) la dialéctica del señor y el siervo; (2) la transición de esta dialéctica a la emergencia de la conciencia desventurada y (3) su condena al autosometimiento. Para una mejor comprensión de la hermenéutica butleriana, erigimos una matriz conceptual de tres tríadas que destacan sus conceptos fundamentales. De esta manera, anclaremos el análisis en: (1) el final de la sección A mediante la tríada (a) pacto, (b) formación (*Bildung*) y (c) marca (*Zeichen*); (2) la transición entre ambas secciones a través de la tripartición en (a) la experiencia del miedo absoluto, (b) la obstinación (*Eigensinn*) y (c) el sometimiento a imperativos éticos; (3) y la sección B a partir de (a) la escisión de la conciencia, (b) la devoción (*Andacht*) y (c) el autosometimiento. A medida que avanza el análisis, ponemos en evidencia la posibilidad de contener la propuesta de Butler de concebir los movimientos dialécticos hegelianos en las paradojas de sujeción/subjetivación y placer/dolor, ilustrando de qué manera el devenir libre de la autoconciencia conlleva a un ineluctable sometimiento corporal.

## Sé tú mi cuerpo para mí

La primera de las tres claves para aprehender la propuesta butleriana se encuentra hacia el final de la dialéctica del señor y el siervo.<sup>10</sup> Procedemos a explicar este primer paso a partir de tres conceptos: pacto,

9. Cabe aclarar que la construcción de esta matriz conceptual no responde ni pretende responder a la sucesión cronológica de las secciones de la *Fenomenología* de Hegel, sino que se despliega en la impronta que la secuencia conceptual toma en la exposición de Butler en el primer capítulo de *Mecanismos*.

10. Para una exhaustiva sistematización de la hermenéutica butleriana de la dialéctica del señor y el siervo de Hegel, véase Abellón, *op. cit.*

formación (*Bildung*) y marca (*Zeichen*).

El pacto<sup>11</sup> constituye el primer concepto de relevancia en la interpretación de Butler. Posterior a la lucha a vida o muerte entre las dos autoconciencias, se construye una relación contractual entre señor y siervo,<sup>12</sup> en el cual se fijan los términos de lo que, según Butler, será la sustitución disimulada. “Sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo”.<sup>13</sup> El pacto instauro una proyección (*projection*), en la cual el cuerpo del siervo funciona como instrumento de trabajo para producir las condiciones materiales de existencia del cuerpo del señor. No obstante, para que el cuerpo del siervo pueda ser el cuerpo del señor se requiere un olvido, un “ardid ingenioso” (*a clever trick*). “Se trata de una acción mediante la cual se niega una actividad; sin embargo, al ser una acción, admite retóricamente la misma actividad que pretende negar”.<sup>14</sup> El señor niega ser su propio cuerpo, toma el cuerpo del siervo como suyo y exige que se vuelva su cómplice, disimulando que su propio cuerpo le pertenece. Una vez dispuesto el contrato, el siervo trabaja y produce objetos que serán consumidos por el señor.

Ahora bien, a través de esta actividad, de su trabajo, el siervo toma conciencia de su capacidad de formación (*Bildung*).<sup>15</sup> A diferencia de

11. En ningún momento de la dialéctica del señor y el siervo aparece la idea de un pacto o contrato. El vínculo entre ambos se presenta como mediación (*Vermittlung*). “El señor se refiere al siervo mediatamente a través del ser autónomo, pues es justo aquí donde está retenido el siervo [...] el señor se refiere mediatamente, a través del siervo, a la cosa” Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Obras I, 2010, pp. 132-133. La idea de un pacto pertenece a la lectura que realiza Butler de este proceso como un momento de sustitución disimulada de los cuerpos al que suscriben tanto el señor como el siervo.

12. Butler utiliza los términos señor (*lordship*) y siervo (*bondsman*). No es objeto del trabajo realizar precisiones filológicas del texto hegeliano, por lo cual decidimos respetar la decisión de la autora en el escrito original. Butler, *The psychic life of power. Theories in subjection*. California: Stanford University Press, 1997.

13. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 48. Butler ha profundizado esta idea en un libro que escribió en conjunto con Catherine Malabou. Véase Butler y Malabou, *Sois mon corps*, *op. cit.* Ambas debaten sus interpretaciones del texto hegeliano desde una clave de lectura corporal con contrapuntos novedosos.

14. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 47.

15. Cadahia se ha ocupado de mostrar la originalidad de la reappropriación hegeliana

otras interpretaciones sobre la aparición de este concepto en la trama de la dialéctica del señor y el siervo, la hermenéutica butleriana incorpora tres sentidos que se ponen en juego. En primer lugar, el siervo es formador *de* y formado *por* el pacto de sustitución disimulada, en tanto simultáneamente produce el pacto y se ve producido como trabajador a servicio del señor.<sup>16</sup> En segundo lugar, el siervo adquiere para sí la capacidad de formación, de manera que puede trabajar y formar objetos para servir al cuerpo del señor. Y, por último, al producir objetos en la actividad del trabajo, el siervo es formador de su marca (*Zeichen*).<sup>17</sup> Butler resalta que, en todos estos casos, el siervo “trabaja como sustituto al servicio de la negación”:<sup>18</sup> niega la acción de producir su propio cuerpo para encubrir la sustitución disimulada del cuerpo del señor; niega la naturaleza para transformarla en objetos; y niega el contrato previamente establecido al reconocer su firma en los objetos que ha producido.

Esta última negación responde a la pregunta por la sujeción del siervo al contrato de sustitución y, por ende, por el sometimiento corporal del señor al siervo y la posibilidad de su libertad. Al respecto de esto último, Butler enfatiza en las marcas como aquellos efectos que escapan al dominio del señor. Dijimos que, al producir objetos, el siervo deja su marca inscripta. En este sentido, la autora afirma que “si vemos la formación del objeto como la inscripción de la firma del esclavo, si entendemos que el principio formativo del objeto *es* la formación de su firma, entonces la

de Butler conectándola con la noción de libertad en Foucault a partir del concepto hegeliano de formación (*Bildung*). Cadahia, M. “El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 56, 2017, pp. 109-125.

16. “Y, sin embargo, el ‘contrato’ por el cual el esclavo sustituye al amo se vuelve trascendente; la misma sustitución se vuelve formativa del esclavo y para el esclavo”. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 48.

17. Butler utiliza la palabra marcas (*marks*) para traducir *Zeichen*, pero también la usa indistintamente como firma (*signature*) o signo (*sign*). Aunque la autora explicita la palabra en alemán, no está presente en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Recién hará su aparición en el capítulo “Razón”. Si bien parece ser una licencia que se toma Butler para desarrollar su interpretación, Hegel utiliza el término *Zeichen* vinculado a la dialéctica del señor y el siervo en la *Enciclopedia* (§ 431). Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Abada, 2017, 747.

18. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, 49.

firma del esclavo remite a una propiedad en disputa”.<sup>19</sup> Lo característico de la actividad del trabajo, de la formación de objetos, no es otra cosa que el reconocimiento del siervo de que ese objeto ha sido producido por él y, por lo tanto, que parecería pertenecerle. No obstante, el objeto termina siendo propiedad del señor por el pacto de sustitución disimulada. En este punto, mediante el reconocimiento del siervo de su propia marca, se escenifica una disputa por la propiedad del objeto formado. Si bien para el siervo la señal aparece como la afirmación de su constitución como sujeto que forma objetos –que a su vez contienen esa misma marca que le permite reconocerse de ese modo–, no termina de sellarlo como sujeto propietario. El señor es el encargado de eliminar esta marca al poseer el objeto y consumirlo. Mediante la negación del objeto, el señor cumple su parte del pacto: borra la marca del siervo y se encarga de administrar el cuerpo del siervo de tal modo que permanezca como un cuerpo a su servicio, como su propio cuerpo.

El trabajo del esclavo debe verse, entonces, como una marca que regularmente se desvanece, una firma que se expone a ser borrada desde el momento en que circula, ya que, en este contexto, la circulación conlleva siempre una expropiación por parte del amo [...] Del mismo modo que el esclavo escribe sobre la firma del amo, invirtiendo provisionalmente la posición subordinada del sustituto con respecto al original, el amo se reapropia del objeto escribiendo sobre la firma del esclavo. Lo que emerge no es tanto un objeto palimpséstico –como las topografías de Kafka– cuanto una marca de propiedad producida por una serie de borrados trascendentes.<sup>20</sup>

La secuencia de marcas, como aclara Butler, se compone de una triada. El siervo borra la firma del señor y presenta la suya al situarse como sustituto corporal. Aquí, la idea de que el cuerpo del siervo es un cuerpo sustituto le da la sensación de estar por sobre el señor al trabajar. No obstante, al entregarle el objeto producido al señor, este lo expropia, lo resignifica y coloca su marca por encima, borrando la marca que indicaba que el objeto era propiedad del siervo. Esta serie de borrados condena al siervo a firmar como una suerte de “signatario por poderes, como

19. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, 50.

20. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 50.

sustituto delegado”.<sup>21</sup> El aparecer libre del siervo en el trabajo se esfuma con la acción del señor de desposeerlo de los resultados de su capacidad formadora. En este sentido, la autonomía que adquiere el siervo, es, para Butler, “efecto disimulado de la del amo”.<sup>22</sup> Su capacidad de formación le provee un objeto que aparece como el reflejo de su autonomía corporal. El problema es que esta autonomía que le otorga el objeto formado está vinculada con el contrato de sustitución disimulada y, entonces, se liga a la autonomía del señor. Del mismo modo, el señor también adquiere una autonomía que es efecto del disimulo, aunque distinta. En esta escena, se producen dos tipos de autonomía: el señor obtiene la autonomía de la reflexión incorpórea, a la vez que faculta la autonomía de la corporeización en el siervo, produciéndose en el pacto “dos autonomías que en principio parecen excluirse radicalmente”.<sup>23</sup>

Por consiguiente, la autonomía del siervo se ve amenazada al reconocer que su firma es borrada, y la posibilidad de su libertad en peligro al desconocer su corporalidad como propia. Esto será subvertido en la experiencia del miedo absoluto.

## Desalojar el cuerpo

Aquí ya nos adentramos en la segunda etapa, caracterizada por radicar en un punto de inflexión que identifica Butler en la transición entre las secciones “Señorío y servidumbre” y “La conciencia desventurada”, el cual se puede explicar a partir de otra tríada conceptual: (a) la experiencia del miedo absoluto, (b) la obstinación (*Eigensinn*) y (c) el sometimiento a imperativos éticos.

Señalada como el miedo a “la pérdida de control de la actividad del trabajo”,<sup>24</sup> la experiencia del miedo absoluto expone la existencia del siervo como reconociéndose en la formación de objetos que trascienden lo transitorio. El señor, cuya existencia se define por el puro goce –por una “sucesión de apetencias transitorias”–,<sup>25</sup> deforma al objeto y pone en peligro el reconocimiento del siervo como cuerpo autónomo. Al ser los

21. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 50.

22. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 49.

23. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 49.

24. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 51.

25. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 51.

objetos formados por sí mismo y por ser portadores de su marca (*Zeichen*), estos le devuelven al siervo el reflejo de su propia existencia. En el momento en el cual el siervo reconoce que esos objetos son sacrificados, se reconoce a sí mismo como un ser que inexorablemente será sacrificado, como algo transitorio. Es decir, el esclavo concibe que está a disposición del quehacer del señor absoluto: la muerte.

El esclavo se acerca al devastador reconocimiento de su propia muerte en el último párrafo del capítulo, pero, en lugar de enfrentarse a ella, se apega a diversos atributos propios, adopta una actitud de suficiencia u obstinación, se aferra a lo que parece ser firme en él, se aferra firmemente a sí mismo con el fin de no enterarse de que la muerte amenaza todos los aspectos de su propia firmeza.<sup>26</sup>

Para huir del sentimiento del miedo a la muerte corporal, el siervo se desplaza mediante la imposición de una actitud reflexiva que le permitirá –en apariencia– desalojar su cuerpo. Este aferrarse a sí de la conciencia es la obstinación (*Eigensinn*).<sup>27</sup> Como aclara Hegel hacia el final del capítulo “Señorío y servidumbre” de la *Fenomenología*: “el sentido propio es obstinación, una libertad que aún permanece estancada en la servidumbre”.<sup>28</sup> Entre la críptica hegeliana, esta cita es clara e ilustrativa de la interpretación en la que pretende ahondar Butler. La autonomía del siervo se da en su autorreconocimiento como existencia ligada a la formación, en el continuo trabajar y sacrificar lo trabajado en pos del goce del señor. El siervo se ve sujeto a trabajar para el señor y, con la experiencia del miedo absoluto, el siervo culmina subjetivándose. El siervo está ahora dotado de una conciencia reflexiva que lo obliga a realizar un pasaje entre la autonomía de la corporeización a la autonomía de la autorreflexión. Y si bien se libera del pacto de sustitución disimulada y del señor, el terror a la muerte lo afecta de manera tal que se encierra en sí mismo con la intención de olvidar el dolor corporal y la inexorabilidad de su muerte. Enfatiza Butler:

26. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 53.

27. Tanto en el original en inglés de Butler como en su traducción al español, aparece la palabra en alemán *Eigensinnigkeit*. Sin embargo, la palabra empleada por Hegel en alemán es *Eigensinn*, que se corresponde con obstinación y que, además, denota otro significado: sentido propio (*eigen Sinn*).

28. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 136.

El reconocimiento de la muerte del cuerpo es evitado, sin embargo, recurriendo a un modo de vida por el cual el cuerpo muere incesantemente: este es el paso de la servidumbre a la conciencia desventurada. Al reconocer su propia capacidad formativa, el esclavo ocupa el lugar del amo, pero, una vez que este es desplazado, el esclavo se convierte en amo de sí mismo, más concretamente, en amo de su propio cuerpo.<sup>29</sup>

Vemos que la propuesta de Butler está fuertemente arraigada en comprender el movimiento de la conciencia servil como coseidad –corporalidad– que comienza en una sujeción corporal, pero culmina en su subjetivación. No obstante, este desplazamiento conlleva la transformación del sometimiento corporal del siervo a otra forma de sometimiento corporal, consumada para salvaguardarse del miedo a la muerte. La obstinación necesariamente adquiere el carácter de sometimiento, en tanto precisa de un imperativo ético que establezca una defensa contra el miedo absoluto. Al temor a la muerte se le opondrá el ámbito de lo ético que surgirá de la conciencia desventurada. Según Butler, estos imperativos funcionan de manera dual:

La fabricación de normas a partir del (y en contra del) miedo y su imposición reflexiva sujetan la conciencia desventurada en un doble sentido: el sujeto se ve subordinado a las normas y estas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente. [...] El miedo absoluto es desplazado, pues, por la ley absoluta, la cual, paradójicamente, reconvierte el miedo en miedo a la ley.<sup>30</sup>

En la emergencia de la conciencia desventurada, Butler destaca nuevamente la configuración de la paradójica sujeción/subjetivación. Si antes esta paradoja se presentaba con relación a la corporalidad, ahora se presenta en la reflexividad. El imperativo ético de rechazar el miedo a la muerte sujeta al sujeto en tanto lo lleva a un proceso de creciente obstinación, de encierro en sí mismo en su reflexividad: “Ello implica desalojar el cuerpo, y aferrarse a lo que parece más incorpóreo: el pensamiento”.<sup>31</sup> A la par, el imperativo ético defiende al sujeto de este miedo absoluto. Este proceso dialéctico involucrará el pasaje del miedo a la muerte al miedo a la ley, en

29. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 53.

30. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, pp. 54-55.

31. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 55.

tanto se presenta la sujeción a la normatividad en términos éticos. A partir de aquí, comienza el desarrollo del estoicismo y el escepticismo. Estas dos etapas son caracterizadas por Hegel y reinterpretadas por Butler como una sucesión de movimientos contradictorios en los cuales prolifera la obstinación y el sujeto permanece en la negación y escape de su propio cuerpo.

En el caso del estoicismo, la autora exhibe la presentación de una separación tajante del pensamiento de cualquier otro contenido. “Ello implica desalojar el cuerpo y aferrarse a lo que parece más incorpóreo: el pensamiento”.<sup>32</sup> El estoico busca negarse a sí mismo al producir una “retirada absoluta de la existencia, incluida la suya propia”.<sup>33</sup> La contradicción en esta etapa yace en que negarse a uno mismo implica la actividad de un yo positivo que afirme su posición de retirada de la existencia. Por lo tanto, el estoico, al pretender negarse, termina por subjetivarse como un yo positivo. El pasaje del estoicismo al escepticismo se explica, en la hipótesis de Butler, porque la base del segundo conjuga esta “insuperabilidad del sujeto pensante”<sup>34</sup> y la asume para negar incesantemente todo como condición de su propia existencia.

Entonces, el escepticismo se sigue por esta supremacía del sujeto pensante. La actividad escéptica se define por evidenciar que no hay fundamento para las determinaciones en el mundo empírico, “de tal modo que las constantes apariciones y desapariciones no siguen ningún orden o necesidad”.<sup>35</sup> Este ejercicio en el que se empaña el escéptico se va a tornar en un incesante esfuerzo por demostrar las contradicciones en la lógica de otros sujetos, refutándolos. En esta actividad, Butler destaca un punto que aparece brevemente en el texto hegeliano: el placer del sadismo. El escéptico encuentra placer en producir contradicciones por y para la refutación en sí misma y así “minar la posición de sus oponentes filosóficos”.<sup>36</sup> Ahora bien, la actividad de refutar conlleva también la posibilidad de que el oponente filosófico del escéptico pueda refutar sus argumentos. Por ende, el placer sádico vuelve al sujeto escéptico contra sí mismo en tanto otro escéptico le exponga sus propias contradicciones. “En cierto sentido, la satisfacción obstinada y pueril que obtiene el escéptico al ver caer a otros se convierte en profunda desventura cuando es obligado, por así decir,

32. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 55.

33. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 55.

34. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 55.

35. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 56.

36. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 56.

a contemplarse a sí mismo incurrir en interminables contradicciones”.<sup>37</sup> El hecho de ser obligado a someterse a la contemplación de sí mismo y observarse caer en sus propias contradicciones efectúa que la contemplación placentera se vuelva una contemplación desagradable de sí mismo. En ese sentido, el placer sádico se transforma en dolor, desplazando al escepticismo y generando una nueva forma de pensamiento. En el volverse autoconsciente de la contradicción constitutiva de toda actividad de negación, el sujeto termina por despreciar a una parte de sí, aquella que es pura y perenne contradicción.

### **¿Libertad o sometimiento corporal? Las paradojas dolor/placer y sujeción/subjetivación**

Por último, el tercer paso que estructura la interpretación de Butler tiene su seno en el final del capítulo de la conciencia desventurada. La última tríada conceptual se compone de (a) la escisión de la conciencia; (b) la devoción (*Andacht*), y; (c) el autosometimiento.

Siguiendo entonces con el análisis, la emergencia de la conciencia desventurada conjuga el desprecio del sujeto contra aquella parte de sí mismo que le desagrada porque le recuerda al cuerpo, a eso impuro de lo que quiere purgarse, pero no puede. La división que se había producido entre el cuerpo y el pensamiento se traslada ahora al pensamiento mismo, escindiendo a la conciencia en dos. Afirma Butler: “[...] la conciencia se halla ahora dividida en dos partes, la ‘esencial’ e ‘inmutable’ por un lado, y la ‘inesencial’ y ‘cambiante’ por el otro”.<sup>38</sup> Esta dualidad de la conciencia confiere dos partes: aquella que será permanente contempladora del sujeto que se encuentra en continua contradicción, que Butler llamará “juez puro” (*pure judge*) o “testigo despectivo” (*witnessing and scorning*), y aquella que será la protagonista de la contradicción, de la mutabilidad de la conciencia caída en la obstinación. El sadismo de la conciencia escéptica se canaliza ahora no contra otros, sino contra la conciencia misma. Ella es “su propio objeto de desprecio”.<sup>39</sup> Lo fundamental que despliega esta interpretación de Butler es la perpetuación de sensaciones corporales en la parte mutable. Padeciendo el mundo de la corporalidad, de lo cambiante

37. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 56.

38. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 57.

39. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 57.

y lo aparente, la conciencia transita sus contradicciones como experiencias fenoménicas, como sensaciones corporales: el aparente desintegrarse de la existencia del estoico, el sadismo placentero del escéptico y el dolor de la conciencia desventurada.

Sin embargo, esta serie de movimientos que presenta Hegel no culminan allí. Nos dirá Butler que la corporalidad implicada en su filosofía tampoco. La solución que encuentra la conciencia a su desventura, a su división, sería “encontrando un cuerpo que encarne la pureza de su parte inmutable; busca entrar en contacto con lo ‘Inmutable en su forma corpórea o encarnada’”.<sup>40</sup> En otras palabras, la conciencia vuelve a someter su cuerpo, pero esta vez al servicio de su otra parte: la inmutable que funciona como “juez puro”. Esta vuelta al sometimiento corporal, Butler lo traza a partir de la incorporación del concepto de devoción<sup>41</sup> en la trama hegeliana de la conciencia desventurada. Podemos considerar el vínculo, que para Butler está implícito, entre pensamiento y corporeidad de otra manera: la representación del pensamiento puro estoico, es decir, lo inmutable y no contradictorio del sujeto se transforma al separarse la conciencia y al aparecer el costado fenoménico del sujeto. Este mundo mutable de sensaciones corporales niega al “niño” que contempla estoicamente a transfigurarse en un “juez puro” que emite juicios acerca de su parte fenoménica. Esta negación requiere la emergencia de una conciencia desventurada que, en su devoción, pretenda encarnar el pensamiento puro (lo inmutable) en el mundo fenoménico (el cuerpo y sus sensaciones cambiantes).

Sin ir más allá, la devoción resulta, al igual que los movimientos previos, un movimiento de obstinación, ya que nuevamente la conciencia permanece refiriéndose a sí misma y se contradice al tomar al cuerpo como objeto de lo inmutable. Esta imposibilidad de alcanzar lo inmutable “señala la continuada insuficiencia del yo en relación con su medida trascendente [...] y es incapaz de suministrar conocimiento sobre nada que no sea él mismo”.<sup>42</sup> De la devoción, para Butler, se seguirá un nuevo movimiento relacionado con otra sensación corporal, una suerte de narcisismo. Al tomar su propio cuerpo como “objeto de culto”, la conciencia termina olvidando,

40. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 58.

41. La traducción al español de Jacqueline Cruz decide traducir *Andacht* como *recogimiento devoto*. Nosotros seguimos el original en inglés de Butler, en el que usa *devotion*.

42. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 58.

o en palabras de Butler, “dejando morir al espíritu inmutable”.<sup>43</sup> La autosuficiencia del sujeto, en tanto que encarna un cuerpo del que es imposible desligarse, pero que sobrevive a las diversas sujeciones ideales, rebrota la premisa de la inexorabilidad del cuerpo, formando así un nuevo tipo de sujeto: el sujeto kantiano. Aquel sujeto que comprende la existencia de dos mundos: el mundo fenoménico, en el cual el cuerpo aparece como fundamento, como ser para sí, y el mundo nouménico, donde el cuerpo pierde importancia, el mundo de las ideas, del ser en sí.

En este punto, Butler se aproxima a la referencia de Hegel a la figura de Cristo<sup>44</sup> en la *Fenomenología*:

La referencia a la figura de Cristo sugiere que el mundo inmutable se encarna, pero solo para ser sacrificado o devuelto al mundo inmutable del que provino. En tanto que modelo de la vida sagrada, Cristo es concebido como una encarnación que constantemente da gracias. [...] su vida es experimentada como un don. [...] Todos sus actos se los debe a otro; acaba concibiendo su vida como una especie de deuda eterna.<sup>45</sup>

Lo que busca explicar Butler aquí es la impronta hegeliana de concebir

43. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 59.

44. La literatura existente sobre la sección de la conciencia desventurada en la *Fenomenología*, recalca la idea de que Hegel estaría incorporando a Cristo en su desarrollo. Lo cierto es que no hay una referencia directa a Cristo en el texto, sino que es interpretado metafóricamente en el uso que Hegel hace de “el inmutable configurado” (*der Unverwandelbare*). Las lecturas que alegan a la conciencia desventurada como eminentemente religiosa, la han acercado a sus diferentes variantes históricas (judaísmo, catolicismo medieval). Butler adhiere a estas interpretaciones ya que permanecen en su análisis las figuras religiosas, pero subvierte su sentido ya que enfatiza en el sometimiento corporal en este recorrido. A nuestro parecer, si bien es indudable que la impronta de la sección es religiosa, creemos que persiste un argumento ontológico que, mientras contiene el elemento religioso, va más allá de él. Al respecto, véase Álvarez, E. “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en Duque, F. (ed.). *La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p. 105. “En efecto, la conciencia desgraciada expresa el dolor de la pura subjetividad, que se sabe separada de la vida y, por lo tanto, no tiene en ella misma su sustancia; pero, al mismo tiempo, recoge el anhelo del sujeto por superar ese desgarramiento interior y reposar en la unidad con su objeto, alcanzándose a sí mismo en él”.

45. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 60.

a Cristo como el escape a la responsabilidad de la acción. La autonomía del sujeto, en este conflicto entre cuerpo y pensamiento, se ve frustrada por la necesidad de sacrificarse y castigarse en la sujeción a un otro. La obligación de permanecer en un incesante estado de gratitud, el sujeto culmina en actos de renuncia a sí mismo. Sin embargo, en esta eterna y aparentemente impagable deuda cristiana, la conciencia sigue pecando de obstinada, ya que en la voluntad de afirmarse como una “nada” sujeta a un otro al que le debe su vida y sus acciones, vuelve a concretar la acción de positivizarse como sujeto. Vuelve a subjetivarse en la placentera afirmación del yo. En vez de robustecer la sujeción, el sujeto se autoengrandece, o como ha dicho Hegel: “incluso en la misma gratitud, en la que parece suceder lo contrario, y el movimiento en su totalidad se refleja en el extremo de la singularidad”.<sup>46</sup> Butler recalca que, para Hegel, esta afirmación placentera situada en la acción de negar, también se traduce en dolor. Estas dos sensaciones corporales se dan en conjunto en cada movimiento obstinado de la conciencia desventurada. Se trata, entonces, de un dolor placentero.

El perpetuo ensimismamiento de la conciencia en su obstinación, culmina, según Butler, no en cualquier narcisismo, sino en un narcisismo negativo.

Aquí, en su suprema abyección, la conciencia se ha convertido en semejante a mierda, perdida en una analidad autorreferencial [...] Al verse a sí misma como nada, como una acción de nada, como una función excrementicia, y al verse por tanto como excremento, esta conciencia se reduce efectivamente a las características mudables de sus funciones y productos corporales.<sup>47</sup>

Aquí, ya nos encontramos en el último concepto que nos interesa recalcar: el autosometimiento. Ya reducida la conciencia a percibirse meramente como cuerpo, como lo más corrupto de sí misma y en absoluta separación de lo inmutable, la experiencia de desventura lleva a un reconocimiento de esta experiencia. La conciencia se identifica con estas funciones, pero trabaja en diferenciarse y alejarse de esta identidad meramente animal

46. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 135.

47. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 61. En esta imagen de lo excrementicio como la representación de la función animal en sus extremos, Butler sitúa una de las claves de su lectura de la corporalidad. Veremos esto luego.

y excretora. Para realizarlo, va a recurrir a un tercero, a una mediación que se condensa a través de una figura: el “sacerdote”.<sup>48</sup> Este sacerdote le exigirá un precio a la conciencia para elaborar un ritual que pueda reconectar a la conciencia corporal con la conciencia inmutable. Este ritual consiste en purgar el cuerpo. “El sacerdote instituye el autosacrificio corporal como precio de la santidad, elevando el gesto sacrificial del excremento a una práctica religiosa por la cual el cuerpo entero es purgado ritualmente”.<sup>49</sup> De nuevo, aquí Butler escoge otra imagen demostrativa de la corporalidad en este capítulo de la *Fenomenología*. De hecho, la manera que tiene de llevarse a cabo este ritual es a través del ayuno y la mortificación (*fasten und kasteien*). La conciencia, entonces, es sujeta a este nuevo tipo de sujeción sacerdotal, mediante la cual somete su cuerpo en la negación del placer de consumir, a modo de evitar el momento excrementicio de la corporalidad.

En este punto, se da un quiebre en la lectura butleriana de Hegel. Hasta aquí, Butler había recorrido esquemáticamente las secciones de la *Fenomenología* mencionadas exhibiendo cómo podían ser interpretados desde una idea de corporalidad. En el momento en el cual Hegel va a realizar el pasaje de la autoconciencia a la razón, es decir, va a introducir la noción de espíritu (*Geist*), Butler encuentra un desvío de la argumentación que venía adquiriendo el capítulo. Por este motivo, la autora se aventura

48. En este punto, Butler alude a la traducción de este mediador como sacerdote (*priest*). Realizando un rastreo del original en alemán, Hegel se sirve de la figura del mediador en tres imágenes: el servidor (*Diener*), el mediador que da consejos sobre lo justo (*dieser Vermittler dient mit seinem Rate über das Rechte*) y el consejero (*Rat*). En ninguna parte del texto se encuentra la figura del sacerdote, por lo cual pertenece exclusivamente a la lectura de Butler. Asimismo, otros intérpretes enfatizan en este mediador como sacerdote, clérigo o como la institución eclesiástica. Véase Dri, R. *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos, 2006. Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974. Siep, L. *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2015. Stewart, J. *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Universidad Iberoamericana, 2014. Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Valls Plana, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU, 1994.

49. Butler, *Mecanismos*, op. cit., p. 62.

a ofrecer una serie de continuaciones que, en sus palabras, “serían más hegelianas que Hegel mismo”.<sup>50</sup>

En la *Fenomenología*, Hegel afirma que la autoconciencia ingresa a una comunidad de voluntades y, al hacerlo, no se somete por su propia reflexividad, sino que su voluntad se configura como la voluntad de otro. “Para ella, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es en sí, pero ella misma no es ante sí este en sí; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal”.<sup>51</sup> Esta cadena de voluntades es representada por: en primer lugar, la mediación entre la autoconciencia y el sacerdote; en segundo lugar, por la determinación de la voluntad del sacerdote por Dios. La recompensa que ofrece el sacerdote al sometimiento corporal de la conciencia desventurada es la felicidad eterna. Así culmina el capítulo de la conciencia desventurada y la resolución se conjuga en la universalidad, una completud de la particularidad para con las otras particularidades mediadas por un universal, la razón.

Butler detecta en este movimiento un abandono argumental en Hegel. La postura que se venía hilvanando desde la dialéctica del señor y el siervo era la postura de la “autonegación como fenomenización que refuta la misma negación que pretende instituir”.<sup>52</sup> En otras palabras, como vimos a lo largo del análisis, cada movimiento de obstinación consistía en una contradictoria afirmación del yo cuando lo que buscaba era exactamente lo opuesto. Es decir, el desarrollo de la subjetivación por la sujeción misma, las sensaciones corporales de placer y dolor dadas en conjunto. Para Butler, Hegel, al incorporar el concepto de espíritu, ofrece una “solución religiosa”<sup>53</sup> y termina por separar la sujeción de la subjetivación y el placer del dolor. El sacerdote le ofrece a la conciencia desventurada la subjetivación futura a cambio de su sujeción. Le ofrece la promesa del eterno placer mientras padece el dolor. La libertad será dada a futuro si el sujeto somete su cuerpo a un otro. Es en este sentido que Butler propone una lectura que siga con la postura de la autonegación del sujeto.<sup>54</sup>

50. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 63.

51. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 138.

52. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 63.

53. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 63.

54. Cabría aquí hacer una crítica al planteo de Butler, ya que el pasaje del capítulo “Autoconciencia” al de “Razón”, si bien se realiza mediante un tinte religioso, conjuga una ontología de la socialidad que va más allá de ser

La hipótesis de Butler enfatiza en el autosometimiento de la conciencia como una actividad voluntaria.<sup>55</sup> Podría examinarse la negación de los placeres como un acto corporal autoinfligido, como un acto originado en la reflexión y que implicaría un movimiento del cuerpo contra sí mismo. No habría una felicidad eterna, una libertad cercenada en el plano de lo corpóreo, una emancipación final del sujeto. Habría constante dolor placentero, nuevas sujeciones que son, a fin de cuentas, las que permiten nuevos tipos de subjetivación.

No es de extrañar que la pregunta que guía el análisis de *Mecanismos*, la pregunta por la libertad, por la acción del sujeto contra el poder y sus mecanismos psíquicos, por el escape de este sujeto a las diferentes formas de sujeción, resulte en una conclusión esencial: la potencia de una acción libre, subjetivadora y resistente al poder, depende siempre de la constitución de la identidad del sujeto como producto de ese mismo poder al que se propone resistir. Es decir, sujeto y poder no son externos ni opuestos, sino que están íntimamente imbricados. La interpretación butleriana de Hegel extiende una plataforma teórica que, unida con los complementos teóricos de autores como Foucault, Nietzsche y Freud, nos permite explicar el narcisismo de la subjetividad y cómo en sus inflexiones el sujeto puede actuar contra sí mismo. Es en estos actos que el sujeto se sujeta y se subjetiva (*assujétissement*), así como se autoengrandece, también se castiga y se somete.

## La materialidad del cuerpo: ¿restos? hegelianos

La imposibilidad de decir el cuerpo, de nombrarlo, es parte constitutiva de la narrativa hegeliana en los capítulos “Conciencia” y “Autoconciencia”. Detengámonos en las referencias estrictamente textuales al cuerpo

---

meramente una solución religiosa. Siguiendo la interpretación de Stewart (2014), esta transición obliga a la autoconciencia a abandonar la referencia a la subjetividad individual como la verdad de la relación entre sujeto y objeto, para trasladarla a la intersubjetividad y a las instituciones sociales que funcionan como principio sustancial de toda actividad humana.

55. “Toda tentativa de reducirse a la inacción o la nada, de subordinar o mortificar el propio cuerpo, culminaba en la involuntaria producción de la autoconciencia como agente autoengrandecedor en busca de placer. Toda tentativa de vencer el cuerpo, el placer y la potencia demostraba no ser sino la afirmación de esos mismos rasgos del sujeto”. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 64.

nos deja estancados en una hendidura de la cual es difícil salir. Por el contrario, creemos, con la propuesta de Butler,<sup>56</sup> que la obra hegeliana reclama ser recorrida a través de los usos retóricos y metafóricos que se enlazan en el texto. Además, es este guiño metodológico el que permite comprender las lecturas butlerianas de Hegel en *Mecanismos, Sois mon corps* y *Contingencia, hegemonía, universalidad*. En vez de ejercer un puro textualismo, cabría efectuar un recorrido que recabe los restos del movimiento dialéctico, para, en este caso, despuntar una noción de corporalidad. Este es el sentido del ejercicio exegético que realiza Butler y en el cual se enmarca la suposición de un cuerpo que es parte constitutiva de las experiencias fenoménicas de la *Fenomenología*.

Abellón<sup>57</sup> ha advertido respecto de la carencia en la exégesis butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología* para poder referirse a una idea de corporalidad en el pensamiento hegeliano. Si bien concordamos en que, en *Sujetos del deseo*, Butler no aborda exhaustivamente las posibilidades de conceptualizar una idea del cuerpo en Hegel, discrepamos en la premisa de que difícilmente se pueda extraer un concepto de corporalidad del capítulo IV. Es en este capítulo de *Mecanismos*, y en el pasaje de la dialéctica del señor y el siervo al apartado de la conciencia desventurada de la *Fenomenología*, en el cual es posible detectar con mayor claridad esta serie de implicaciones corporales que hacen al capítulo IV. Aun así, en *Sois mon corps*, Butler ha alegado que el cuerpo está ausente en toda la *Fenomenología*. “One might rightly remark that the body does not appear in Hegel’s text or that the body is simply absent”.<sup>58</sup> De allí que Malabou le haya advertido la aparición del cuerpo como forma en la sección “Razón observante” del capítulo V.

The assumption of the identity between shape and body in Hegel is perfectly legitimate and justified. There is an explicit thought of the body

56. Butler, “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.

57. Abellón, *op. cit.*

58. [Sería adecuado decir que el cuerpo no aparece en el texto de Hegel o que está simplemente ausente]. Ofrecemos una traducción propia a partir de la versión en inglés presente en Butler, “What kind of shape is Hegel’s body in?” en Butler, y Malabou, C. “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, en Houlgate, S. y Baur, M. (eds.), *A Companion to Hegel*. London: Blackwell, 2011, p. 631.

in Hegel, which asserts that the body is and has a shape and defines the very activity of consciousness (material as well as symbolic) as the process of forming the body.<sup>59</sup>

Siguiendo esta línea, Assalone, adhiriendo a la hipótesis de Butler, agregando la observación de Malabou y el estudio de John Russon,<sup>60</sup> exhibe que el cuerpo sería una realidad “en sí” entre los capítulos I-IV. Dice el autor: “pensar una sensación sin sensibilidad y, en consecuencia, sin corporalidad es lisa y llanamente un contrasentido. Esta presuposición del cuerpo haría de este solo una realidad meramente ‘en sí’, todavía no explicitada. Precisamente el momento de su explicitación sería el inmediatamente posterior al capítulo IV, la sección titulada ‘Razón observante’”.<sup>61</sup>

Dos momentos gráficos, que ya tratamos en la exposición, sirven de ejemplo para ilustrar el punto de Butler. En primer lugar, la alusión de Hegel a las funciones animales en las que se empaña la conciencia mutable y que Butler interpreta desde una idea de analidad autorreferencial. En segundo lugar, en el momento en el cual la conciencia mutable renuncia a su voluntad para ser mediada por la voluntad del mediador, debe someterse a dos actos que no pueden no ser corporales: el ayuno y la mortificación. “En parte, renuncia al disfrute que ha tenido: en tanto que vuelve a prohibírselo enteramente con el ayuno y la mortificación [*fasten und kasteien*]”.<sup>62</sup> Esta es sin duda una de las huellas que permite conceptualizar un dolor corporal al que se somete la conciencia desventurada para renunciar a la realidad efectiva resultante de la actividad del trabajo y del disfrute. El castigo y, en consecuencia, el dolor, se siguen del placer. La cuestión es que el movimiento solo se puede completar de manera corporal: mediante la prohibición de placeres orgánicos como el comer (ayuno) o directamente mediante la acción típicamente cristiana de autoinfligirse dolor (mortificación).

Ahora bien, si tuviéramos que remitirnos a una referencia textual

59. [La suposición de la identidad entre forma y cuerpo en Hegel está perfectamente legitimada y justificada. Hay un pensamiento explícito del cuerpo en Hegel, que afirma que el cuerpo es y tiene una forma, y que define la actividad de la conciencia (material como simbólica) como el proceso de formación del cuerpo]. Malabou, C. “What is shaping the body?”, en Butler y Malabou, *op. cit.*, p. 634.

60. Russon, J. E. *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of Toronto Press, 1997.

61. Assalone, *op. cit.*

62. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 153.

directa de Hegel a la corporalidad en las experiencias fenomenológicas del capítulo IV, también podríamos hacerlo. Saliéndonos ahora de la *Fenomenología*, sería factible plantear la posibilidad de abordar el problema del cuerpo desde los pasajes de la *Enciclopedia* en los que Hegel se refiere directamente a los problemas que trata en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Allí, Hegel trae un concepto que creemos esencial para poder continuar la hipótesis de Butler, aunque alejándonos de sus textos y arriesgando una clave de lectura propia. Este concepto es el de corporeidad (*Leiblichkeit*).

En la tercera parte de la *Enciclopedia*, que lleva como título “La filosofía del espíritu”, Hegel dedica la sección B al desarrollo -y modificación- de los argumentos de su *Fenomenología*. Allí, en el apartado B, “La autoconciencia que reconoce” (§§ 430-435), de la subsección en la que trata el capítulo “Autoconciencia”, despliega los argumentos de la dialéctica del señor y el siervo con énfasis en el aspecto corporal que adquiere la lucha a vida o muerte.

Este proceso [de reconocimiento] es una lucha, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya [*ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet*]. Igualmente, yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia [*Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins*], corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio sentimiento de sí y su ser para otro, así como la referencia que la media con ellos (*Enc.* § 431).<sup>63</sup>

La connotación que gana la corporalidad en este pasaje es contundente. Entendida como corporeidad (*Leiblichkeit*), la inmediatez de los sujetos autoconscientes que se sumergen en este proceso de lucha por el reconocimiento es un requisito a ser superado para alcanzar la libertad. Hegel aclara la imposibilidad de que el reconocimiento se dé meramente en esta inmediatez corporal que cierne a este primer estadio de la dialéctica del señor y el siervo. Las autoconciencias luchan por el reconocimiento y es ahí donde las autoconciencias se ven entre sí como un “existir-ahí

63. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 747.

inmediato”, como meros cuerpos. El cuerpo aparece, en esta imagen que nos brinda Hegel en su *Enciclopedia*, como el estadio pobre e inmediato que debe ser superado (*Aufhebung*) en el proceso de la lucha por el reconocimiento. Cuerpo que debe ser negado en pos de la libertad autoconsciente. Como comenta Valls Plana, en este pasaje de la Enciclopedia, la experiencia fenomenológica de la lucha consiste en que “chocan dos cuerpos que quieren ser reconocidos como libres pero que no pueden lograrlo, si no superan esa corporeidad”.<sup>64</sup> Del mismo modo, la inmediatez corporal funciona como la referencia que media a la autoconciencia con su propio “sentimiento de sí” (*Selbstgefühl*) y su “ser para otro” (*Sein für andere*). El cuerpo es, entonces, el vínculo fundamental que: (1) habilita a la autoconciencia a sentirse a sí misma como inmediatez corporal; (2) prefigura el modo en el que otra autoconciencia la percibe como esa inmediatez corporal; (3) y es la inmediatez que, en última instancia, fundamenta la referencia entre las dos autoconciencias previo a y durante la lucha a vida o muerte: “la muerte de uno [...] resuelve la contradicción mediante la negación abstracta de la inmediatez [cuerpol]” (*Enc.* § 432).<sup>65</sup>

## Consideraciones finales

En pos de una sistematización de la hermenéutica butleriana, hemos construido una tripartición de etapas a modo de abordar su sentido. Así, hemos fabricado una segunda tripartición, mediante la cual cada una de estas tres etapas se divide en tres conceptos fundamentales.

En primer lugar, hemos explicado en qué consiste la lectura butleriana del final del apartado “Señorío y servidumbre”, luego de la lucha a vida o muerte entre el señor y el siervo. La propuesta de Butler consiste en entender este momento como la formulación de (i) un pacto entre señor y siervo, en el cual se produce una sustitución disimulada que instrumentaliza el cuerpo del siervo al someterlo a trabajar para saciar las condiciones materiales de existencia del señor. Este pacto habilita la capacidad de (ii) formación (*Bildung*) del siervo como formador de objetos que portan su (iii) marca (*Zeichen*). La marca impregnada en el objeto que produjo funciona como un efecto que obliga al siervo a reconocerse como formador

64. Valls Plana, R. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada, 2018, p. 493.

65. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 749.

del objeto hasta que éste se ve expropiado y consumido por el señor.

En segundo lugar, hemos desarrollado la lectura butleriana de la transición entre la sección A y B del capítulo IV de la *Fenomenología*. Aquí, la pérdida del objeto significa, para el siervo, la (i) experiencia del miedo absoluto. Esta experiencia lo obliga a abandonar su cuerpo y encerrarse en sí mismo, aferrándose a su parte reflexiva y enmarañándose en un proceso de (ii) obstinación (*Eigensinn*). Este encerrarse en sí mismo, que implica una huida de su corporalidad, lo condena a sujetarse a (iii) imperativos éticos que lo protejan del miedo a la muerte, pero que no dejan de someterlo al miedo a la ley.

En tercer lugar, hemos recorrido cómo, en su desventura, (i) la conciencia se escinde en una conciencia inmutable y pura, y una conciencia mutable, asociada a las sensaciones corporales. La incapacidad de encarnar la idea pura en el cuerpo, lleva a la conciencia desventurada a un estado de (ii) devoción (*Andacht*), una renuncia a sí mismo en la cual el sujeto no puede dejar de afirmarse como actuante. Hasta aquí vimos que, en todo el recorrido, Butler ha remarcado un elemento que lo atraviesa por completo. El sujeto busca negarse a sí mismo, pero produce lo contrario: en el dolor, recibe placer; en la sujeción, se subjetiva. Por último, hemos expuesto el alejamiento de Butler de la maniobra hegeliana para producir el paso al capítulo “Razón”, en el cual la autora propone leer la sujeción al sacerdote, el (iii) autosometimiento, como un movimiento del sujeto contra su propio cuerpo, como un castigo reflexivo que, además de producirle dolor/sujetarlo, lo engrandece, desenmascarando el carácter eminentemente narcisista del sujeto. En definitiva, la lectura butleriana de la conciencia desventurada habilita la reflexión respecto de los atolladeros que emergen en la formación y desarrollo del sujeto. Donde se pensaba que había libertad, no deja de persistir el sometimiento y el cuerpo no está exento de padecerlo.

Por último, hemos discutido la presencia del cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología*, exhibiendo la posibilidad de asumir al cuerpo como una referencia implícita de Hegel en las diferentes experiencias corporales de la conciencia desventurada. Asimismo, hemos demostrado la asociación directa que Hegel realiza entre el momento fenomenológico de la dialéctica del señor y el siervo y la corporeidad (*Leiblichkeit*) en su *Enciclopedia*.

El resurgimiento de los estudios sobre Hegel y sus diversas reapropiaciones para reflexionar sobre problemas políticos contemporáneos demuestran lo insoslayable de su pensamiento. Sus ideas encuentran cada vez más un carácter polifacético que es imposible obviar si se busca comprender debates que atraviesan a disciplinas como la filosofía, la

historia, el psicoanálisis y la teoría política y social. El trabajo aquí planteado busca rozar algo de esa transdisciplinariedad, mostrando que Hegel es mucho más solo aquel idealista absoluto, panlogicista y metafísico que obstaculizaría el pensamiento de la contingencia. Butler, no desligándose de su influencia de uno de los grandes hegelianos de izquierda del siglo XX, Theodor Adorno, es una de aquellas reapropiaciones que nos ilumina del Hegel que está siempre –como su dialéctica– entre Escila y Caribdis. La idea misma de la corporalidad, algo tan presente en los estudios políticos contemporáneos, y su inseparable relación con lo paradójico de la constitución subjetiva, ya han sido advertidos por Hegel. Olvidar a Hegel o correrlo a un costado es arriesgarse a perder complejidad a la hora de reflexionar sobre nuestras experiencias.



# HEGEL Y LA PENA DE MUERTE. DEL DERECHO Y LAS MUJERES

NATALIA E. TALAVERA BABY

## Introducción

La pena de muerte es un tema que actualmente encabeza gran parte de las discusiones en torno a los derechos humanos. Quienes están a favor de su implementación argumentan que se trata de un castigo justo y contribuye a la prevención de nuevos delitos; por el contrario, quienes abogan por su abolición sostienen que se trata de un castigo cruel y peligroso, pues anula cualquier posibilidad de rectificación en aquellos casos en que el sistema penal procede equivocadamente. En el presente escrito se intentará pensar el problema de la justificabilidad de la pena capital a la luz de los aportes hegelianos sobre la teoría del reconocimiento mutuo. Interesa particularmente reflexionar sobre la legitimidad del castigo en las mujeres, ya que se trata de una forma de subjetividad que histórica y sistemáticamente ha sido relegada de la participación política.

## Importancia de la noción de muerte en la filosofía de Hegel

La idea de muerte juega un papel decisivo en la filosofía dialéctica de Hegel. Como señala Kojève, podríamos pensar incluso que se trata de una “filosofía de la muerte”<sup>1</sup> o de una filosofía atea. Para Hegel el hombre solo

1. “Mas, describir al Hombre como un Individuo libre histórico es describirlo como

puede ser pensado como un individuo libre e histórico a condición de que sea *mortal* y *consciente* de su propia finitud temporal. La revelación del Ser por medio del discurso solo es posible si el ser parlante es finito. En este sentido, el espíritu hegeliano no es divino sino humano, forma parte del mundo histórico y tiene como fundamento a un ser cuya existencia está limitada por el tiempo y el espacio. Solo la muerte asegura la existencia de un ser espiritual o dialéctico que es consciente de su mortalidad y la acepta voluntariamente. Dicha aceptación sin reservas de la propia muerte es “la fuente última de todo el pensamiento hegeliano, que no hace sino extraer todas las consecuencias, hasta las más lejanas, de la existencia de ese hecho”.<sup>2</sup> Pues la aparición del hombre, para Hegel, se sitúa en el punto preciso en que este acepta voluntariamente el peligro de morir en una lucha por puro prestigio. La muerte es revelada por medio del discurso<sup>3</sup> y el

---

“finito” en y por sí mismo, en el plano ontológico: como “mundano” o espacial y temporal en el plano metafísico, y como “mortal” en el plano fenomenológico. En este último plano, el Hombre “aparece” como un ser siempre consciente de su muerte, y con frecuencia la acepta libremente y con conocimiento de causa, y otras veces busca la muerte por su propia voluntad. Así, la filosofía “dialéctica” o antropológica de Hegel es, en última instancia, una *filosofía de la muerte* (o lo que es igual: del ateísmo). Kojève, Alexandre. *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatan, 1972, p. 40.

2. Kojève, *op. cit.*, p. 41.

3. Para Hegel, el entendimiento del hombre, a saber, su lenguaje o su capacidad discursiva, tiene la potencia de distinguir y de separar de la totalidad de la naturaleza los elementos que la constituyen. Estos elementos que son en principio inseparables del todo y que están ligados entre sí por lazos espaciotemporales, son diferenciados por medio del concepto (el acto de nombrar y de nombrarse). Dicha separación implica la negación del hombre respecto de la naturaleza. El hombre, en tanto elemento que forma parte de la totalidad y que es incapaz de existir por fuera de ella, no solo niega a la Naturaleza con su entendimiento, sino que también se niega a sí mismo. De este modo, la negatividad humana que se expresa en el deseo humano por destruir a la naturaleza (ya sea imponiéndole fines humanos, convirtiéndola en herramienta o en un objeto aislado para su observación) no puede limitarse sólo al hombre: en tanto parte constitutiva de la naturaleza, el Hombre se expone a su propia negación. De tal modo que “negar la naturaleza es negar el animal que sirve de soporte a la negatividad del hombre. Sin duda no es el entendimiento destructor de la unidad de la naturaleza quien desea que haya muerte humana, pero la acción separada del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del “puro Yo abstracto”, que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos constitutivos del conjunto que mantienen con firmeza la separación” (Bataille, George. *Hegel*,

hombre accede finalmente al saber absoluto en el que la historia concluye. De tal modo que la sabiduría y la aceptación consciente y voluntaria de la muerte forman una unidad en la filosofía absoluta hegeliana.

El hombre se humaniza solo cuando toma conciencia de su finitud y asume con ello su autoconciencia, pues en la medida en que es finito y mortal y lo acepta, el discurso del hombre nace como una forma de oponerse y de negar la naturaleza. Así, en la lucha por puro prestigio, el hombre niega su propia animalidad y, por el trabajo, niega el mundo natural que le es dado, al mismo tiempo que crea uno nuevo. Si el animal que constituye la parte natural del hombre no muriera y si la muerte no fuese una fuente de angustia cuya intensidad aumentase conforme el hombre la buscara o deseara con mayor ahínco, entonces este no podría ser un individuo libre e histórico. Solo si el ser humano “se complace en lo que sin embargo lo atemoriza, si es el ser idéntico a sí mismo quien pone su ser (idéntico) en juego, el hombre es entonces de verdad un Hombre: se separa del animal. En adelante no será como una piedra, un dato inmutable, pues lleva en sí la negatividad”.<sup>4</sup> Es la fuerza de la negatividad la que arroja al hombre al movimiento permanente de la historia y lo hace cambiar realizándolo en el tiempo.

En tanto ser finito que niega la naturaleza y que es capaz de crear una nueva realidad técnica e histórica, el ser humano es acción. La muerte vive y perdura a través de la vida humana y el hombre, en tanto “muerte diferida”, se determina a sí mismo, “él mismo; no es como el ser natural, la “inmediatez” *que-existe-como-un-ser-dado*. Por el contrario, solo existe humanamente en la medida en que “suprime dialécticamente” o “mediatiza” esa “inmediatez” natural por la acción negatriz”.<sup>5</sup>

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad efectiva [*Umwirklichkeit*], es lo más espantoso, y el retener lo muerto, lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque este exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El

---

*la muerte y el sacrificio*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 7). La muerte supone, entonces, la separación de dicha totalidad y, a su vez, la conciencia de estar separado.

4. Bataille, *op. cit.*, p. 4.

5. Kojève, *op. cit.*, p. 65.

espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es este poder como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es este poder cuando mira cara a cara a lo negativo y se detiene en él. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar una existencia a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.<sup>6</sup>

Aunque la muerte no supone ningún tipo de bienestar o de felicidad para el hombre es la única, según Hegel, capaz de satisfacer su orgullo. Se trata de una satisfacción muy específica ligada más al deseo que a la necesidad, a un deseo antropógeno del reconocimiento, al deseo del hombre de ver que su personalidad libre e histórica es valorada absolutamente por los otros. Pero, como señala Kojève, “solo al ser y sentirse mortal o finito, o lo que es igual, al sentirse existir en un universo sin más allá o sin Dios, es como el hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su individualidad “única en el mundo”.<sup>7</sup> Y es que, a diferencia de cualquier viviente natural, el fin del hombre no está determinado por las leyes de la naturaleza que de algún modo es impuesta desde fuera para todos aquellos que se sometan a su fuerza. En oposición a ello, la muerte humana es un fin “autónomo”, esto es, consciente, voluntario y algunas veces querido. En el hombre, la muerte ya no es exterior sino inmanente, es el hombre mismo en tanto que ser humanizado, la causa de su propia finitud en tanto que animal.<sup>8</sup> Solo la muerte que es autónoma y espontánea, aceptada consciente y libremente por el riesgo de la vida es, en verdad, una vida humana o antropógena. En este sentido, puede decirse que “el hombre es una *enfermedad* mortal del animal”.<sup>9</sup> Así lo afirma Hegel en

6. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2017, p. 21.

7. *Op. cit.*, p. 68.

8. Pues la humanidad del hombre presupone necesariamente la muerte de su ser animal, “[...] trascendiendo, el hombre también provoca la muerte del animal al trascender por la acción negadora de su “naturaleza” dada: en el límite, arriesga su vida y se hace matar sin razón biológica valedera” (Kojève, *op. cit.*, p. 74).

9. Kojève, *op. cit.*, p. 74.

las *Conferencias* de 1803-1804 cuando señala que:

En la medida en que el sistema universal eleva al animal en su propio interior hasta el punto en que la entidad-universal se fija por oposición (*gegen*) a su diferencia [que la distingue de todo lo que no es él], existe para ella [y] no coincide con esta diferencia, es la enfermedad la que se manifiesta, en la cual el animal quiere [ir] más allá de sí. [Pero] en la medida en que no puede organizar la entidad universal para ella misma, sin relacionarla con el proceso animal..., solo para a su muerte.<sup>10</sup>

Para Hegel el animal natural no puede organizar por medio de su acción una nueva realidad histórica y discursiva debido a que es incapaz de separarse de su *topos* animal, de hacerlo sería destruido o enfermaría hasta morir. El hombre, por el contrario, es capaz de actuar porque su parte animal es susceptible de ser desalojada de su lugar natural dado a condición de enfermar y morir. Por medio de dicha enfermedad es posible trascender su naturaleza dada al lograr la muerte de su animalidad. La destrucción del animal es lo que Hegel llama el “devenir del espíritu” o del hombre, pues “el espíritu no es un Dios eterno y perfecto que se encarna, sino un animal enfermo y mortal que se trasciende en el tiempo”.<sup>11</sup> El hombre es la enfermedad mortal de la naturaleza, por eso Hegel puede afirmar que “El animal muere. [Pero] la muerte del animal [es el] devenir de la conciencia [humana]”.<sup>12</sup>

Ahora bien, como se adelantó líneas arriba, pensar en la finitud humana permite al mismo tiempo plantear al hombre como un ser libre. La libertad es la realización de la negatividad pues consiste en el acto de negar lo dado; es una negación activa que mantiene la negación en la forma de la creación: el hombre es autor de sí mismo (no es dado por Dios o por algún otro ser externo y trascendental) y crea su propia realidad histórica (que no está sujeta a leyes naturales preexistentes a la acción, la conciencia y la voluntad humanas). La libertad, en tanto negatividad es la realidad esencial del hombre. Y lo es en la medida en que se vincula con la muerte: “Ese absoluto negativo, la libertad pura, es en su aparición o manifestación (*Erscheinung*) la muerte; y por la facultad (*Fähigkeit*) de la muerte, el sujeto se demuestra (*er-weist*) libre y absolutamente exento

10. Kojève, *op. cit.*, p. 74.

11. Kojève, *op. cit.*, p. 76.

12. Kojève, *op. cit.*, p. 77.

de toda compulsión”.<sup>13</sup> Solo un ser mortal puede ser libre y solo un ser auténticamente libre puede morir. La muerte es, desde esta perspectiva, “la ‘manifestación’ última y auténtica de la libertad”.<sup>14</sup> Y, asimismo, dado que la libertad implica necesariamente la finitud del hombre y la negación de lo dado, solo puede realizarse plenamente en tanto que historia, pues el hombre solo puede ser libre en la medida en que es un ser histórico, es decir, en la medida en que opone a la naturaleza una organización social y estatal en las que participa activamente arriesgando su vida. De la misma manera, solo puede haber devenir histórico allí donde hay libertad, creación, progreso y negación “revolucionaria” de lo dado naturalmente.

La individualidad humana, su personalidad autónoma y universal, tiene lugar a condición de que el hombre actúe como ciudadano en contra de su interés particular. Solo mediante el Estado se efectúa la individualidad humana ya que es el Estado la única instancia capaz de atribuir una realidad y un valor universales a la particularidad individual. La acción ciudadana culmina cuando el individuo acepta voluntariamente arriesgar su propia vida para fines políticos, por el bienestar del Estado; rehusarse a ello supone la pérdida inmediata de la ciudadanía y, en consecuencia, la pérdida del reconocimiento universal. Sin dicho reconocimiento, el hombre pierde su humanidad, pues para Hegel “el hombre es humanamente *real* y realmente *humano* en la medida en que es *reconocido* en tanto tal”.<sup>15</sup>

## Reconocimiento recíproco, delito y pena capital

En la actualidad, los aportes hegelianos han sido retomados en el ámbito del derecho penal para avivar la discusión en torno a la problemática del delito y del castigo. De este modo, preguntas como ¿qué es el delito? ¿qué hace a un castigo legítimo? ¿cuáles son las modalidades de la pena y qué efectos tiene tanto en el sujeto castigado como en la sociedad en general? Han vuelto a plantearse en el contexto de una vieja problemática: la legitimidad de la pena de muerte. Se trata de una cuestión que enfrenta dos posiciones aparentemente<sup>16</sup> contradictorias: por un lado, quienes

13. Kojève, *op. cit.*, p. 79.

14. Kojève, *op. cit.*, p. 79.

15. Kojève, *op. cit.*, p. 107.

16. Decimos “aparentemente” contradictorias porque en ninguna de las dos posturas se pone en cuestión el principio que sostiene el derecho de dar muerte al

afirman que la pena de muerte no solo supone un castigo justo, sino que además restablece la dignidad del acusado; por el otro, quienes abogan por la abolición de la pena capital al considerarla un castigo cruel, deshumanizante e injusto. Como se mostrará más adelante, Hegel pertenece al primer grupo y aunque su filosofía del derecho sirve para fundamentar la legitimidad de la pena de muerte, al mismo tiempo abre una brecha que hace posible su cuestionamiento.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel define el reconocimiento como un movimiento dado entre las conciencias individuales que impulsa al “yo” a encontrarse con los “otros”. Mediante el reconocimiento recíproco “*la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*”.<sup>17</sup> Es decir, solo “*es en y para sí*” en la medida en que es reconocida por otra conciencia. Un sujeto existe en la medida en que se sabe reconocido en sus facultades y cualidades por otro y puede, por ello, reconciliarse con este. Asimismo, es capaz de conocer las partes de su identidad que son insustituibles y contraponerse, así, al otro en tanto un ser particular. La autoconciencia se duplica en un movimiento especular de ida y vuelta en la conciencia del otro al ser ambas reconocidas recíprocamente. Los sujetos experimentan algo más sobre su propia identidad que los lleva a ver una nueva dimensión de sí mismos. En dicho movimiento, “esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad”.<sup>18</sup> En esta medida, la lógica del reconocimiento mutuo que subyace a la relación ética entre los sujetos supone un proceso de etapas de conflictos y de reconciliaciones separados unos de otros. Cabe destacar que “el reconocimiento mutuo no se reduce a una actividad cognitiva, sino que en Hegel toma la forma de una relación de tipo práctico, donde el reconocimiento del otro no solo altera mi conocimiento de mí mismo, sino también mi propio actuar en el mundo”.<sup>19</sup> El reconocimiento recíproco descentra al individuo y limita su campo de acción: los impulsos y las inclinaciones que podrían surgir espontáneamente se ven coartados

soberano. Para profundizar en este tema se recomienda la lectura de Derrida, Jacques. *La Peine de mort*, Vol. 1. París: Editions Galilée, 2012.

17. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2017, p. 94.

18. Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 28.

19. Cigüela, Javier. “Reconocimiento, delito y pena: de Hegel a Honneth”, *Polít. Crim.* Vol. 15, N° 29 2020, p. 203.

por la existencia del otro, en la medida en que es reconocido como una voluntad libre al igual que yo. En este sentido, el imperativo fundamental del derecho que supone el respeto hacia los demás en tanto que personas no se sostiene en el temor a ser castigado<sup>20</sup> por alguna instancia estatal, sino que su principio es “la experiencia moral, adquirida en un complejo proceso de socialización, de que el otro es una extensión institucionalizada de mi propio yo”.<sup>21</sup>

Las relaciones horizontales y bilaterales como aquellas que se dan en la amistad o en el amor no son suficientes para que el reconocimiento mutuo alcance su plenitud (pues solo tienen validez particular), para ello es indispensable que sus condiciones de posibilidad estén institucionalizadas, esto es, que estén inscritas en y por el Estado de derecho. El reconocimiento solo es posible en un contexto de interacción y de comunicación social en el que se compartan creencias, valores y normas. El derecho constituye, reconstruye y refleja la vida social garantizando el orden fundamental; su legitimidad depende de la forma en cómo se articule con las prácticas, creencias e ideales que se ejercen al interior de la interacción social. Ahora bien ¿cómo pensar el delito en el contexto de la teoría del reconocimiento mutuo?

En su *Enciclopedia*, Hegel plantea que el espíritu libre se introduce en el reino objetivo al abandonar la esfera del espíritu subjetivo. Es ahí cuando surge el derecho como expresión cristalizada de las relaciones intersubjetivas realizadas por el reconocimiento recíproco y la universalización de la categoría de “persona”.<sup>22</sup> El derecho se deslinda del derecho de los particulares para convertirse en derecho en cuanto tal. Sin embargo,

20. Asimismo, la lucha por el reconocimiento en Hegel no supone un conflicto por la autopreservación de la vida (como supondrían Hobbes o Maquiavelo), sino que atañe a una dimensión ética, fundamentada en “el reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana” (Honneth, *op. cit.*, p. 29).

21. Cigüela, *op. cit.*, p. 207.

22. En términos de Honneth podría decirse que “el camino que lleva a la nueva relación social se describe como un fenómeno de generalización jurídica [...] En adelante, los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas, y se constituyen así en propietarios; en el cambio se refieren unos a otros como “personas” a las que corresponde el derecho “formal” de poder responder “sí” o “no” a las transacciones que se les ofrezcan. Lo que aquí en cada individuo encuentra reconocimiento, en forma de un título de derecho, es la libertad determinada negativa, “*lo contrario de sí misma, en cuanto estar en una determinación*” (*op. cit.*, p. 30).

para que funcione como una instancia jurídica es necesario que la objetividad alcanzada sea puesta en cuestión. Dicha negación instaaura una racionalidad normativa distanciada de la moral que permite la restitución del orden jurídico que ha sido violentado. El castigo será el que permita la reparación de la relación dañada consigo mismo del derecho, que solo de esta manera gana su condición de instancia jurídica reguladora de las relaciones intersubjetivas:

§ 97. La lesión del derecho en cuanto derecho tiene por cierto una existencia positiva, exterior, pero esta existencia es *en sí misma* nula. La *manifestación* de esta nulidad suya es la aniquilación de la lesión, que también entra en la existencia. Esta es la realidad efectiva del derecho, su necesidad que se media consigo misma por la eliminación de su lesión.<sup>23</sup>

Según Hegel, la restitución del derecho dañado es la expresión y, al mismo tiempo, la forma de constitución de la verdad jurídica, en tanto se trata de un sistema de acción que funciona conforme a una lógica propia y diferenciada de otros sistemas normativos. En lo que al delito penal respecta, Hegel enfatiza su carácter paradójico ya que la negación de la persona supone la condición necesaria de su existencia: no se puede negar la persona sin antes serlo. Ahora bien, solo la persona tiene capacidad jurídica y, por lo tanto, es la única habilitada para violar el derecho de otra persona. En consecuencia, las acciones ilícitas son en sí mismas paradójicas, pues “niegan aquello que afirman. Porque la negación del *derecho* confirma doblemente la condición de *persona*, tanto de *quien niega* como de *quien es negado* en su condición de tal”.<sup>24</sup>

Cuando se comete un delito mortal la relación de reconocimiento recíproco se desenvuelve en la forma del menosprecio. Esto vulnera dicha relación en dos sentidos: por un lado, el delito constituye un daño por parte del autor a la personalidad de la víctima, a su libertad como ciudadano de una comunidad; con su acto, el delincuente impone su propia voluntad sobre la voluntad de la víctima, que se traduce como un intento de anular el derecho de esta al reconocimiento. Por otro lado, el acto delictivo también supone un daño al derecho en tanto derecho, un desprecio

23. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa, 1999, p. 184.

24. Mizrahi, Esteban. “La legitimación hegeliana de la pena”, *Revista de Filosofía*. Vol. 29, N° 1, 2004, p. 11.

dirigido contra el propio Estado, en la medida en que el autor del delito se comporta de un modo incompatible con la razón y con la realización de la libertad universal.<sup>25</sup> Esto supone, al mismo tiempo, un desprecio y una falta de respeto del delincuente hacia sí mismo, ya que niega con su acto al otro, al Estado y a los fundamentos del reconocimiento recíproco que le dan, al delincuente, su existencia como autoconciencia libre. Desde esta lógica se podría aseverar que, en la comisión del delito, el autor niega con su acto su propia humanidad.

§ 99. La lesión que afecta en cambio la voluntad existente *en sí* (y por consiguiente tanto la del que la efectúa como la del que la padece y la de todos los demás) no tiene ninguna *existencia positiva* en dicha voluntad ni en su mero producto. La voluntad existente en sí (el derecho, la ley en sí) es lo que *por sí* no puede existir exteriormente y es, por tanto, ilesionable. La lesión es, pues, para la voluntad particular del lesionado y de los demás, solo algo negativo. Su única *existencia positiva* es como *voluntad particular del delincuente*. La lesión de esta en cuanto voluntad existencia es por lo tanto la eliminación del delito *—que de otro modo sería válido—* y la restauración del derecho.<sup>26</sup>

El castigo, más que una forma de venganza o de conciliación entre particulares, tiene la función de subsanar el daño que el acto delictivo ejerce sobre las condiciones institucionales que hacen posible y que sostienen el reconocimiento mutuo y la libertad de los ciudadanos que interactúan en una comunidad. Es por eso que para Hegel puede haber delito aún sin la existencia de víctimas particulares, ya que la condición máxima para definir una acción como delictiva es si esta ha vulnerado al derecho en tanto que derecho. En términos de Cigüela, se puede decir que la función esencial

25. Es importante señalar que el delito también muestra la historicidad de la ley, es decir, la negación de las leyes naturales. Como señala Mizrahi “cuando se comete un delito, el sujeto que lo lleva a cabo cree operar sobre la pura exterioridad, es decir, sobre algo que a él no le concierne. Obrando de este modo también afirma la libertad de su voluntad. En efecto, el delito implica un aspecto liberador: prueba que las leyes del *derecho* obligan de otra manera que las leyes naturales, que su universalidad y necesidad operan de modo diverso a la ciega causalidad que gobierna la naturaleza. El delito demuestra de manera indirecta que para que una ley jurídica norme la conducta de los hombres esta tiene primero que ser querida” (*op. cit.*, p. 12).

26. Hegel, Principios, *op. cit.*, p. 185.

de la justicia punitiva es la de “responder frente al delito en su dimensión universal: no es que el Estado substituya a la víctima en la imposición de una pena conceptualizada como venganza por un perjuicio, eso desde luego no, lo que ocurre es que el Estado mismo es la víctima de un delito que es tal precisamente por dirigirse contra sus normas y contra la noción objetiva de lo justo”.<sup>27</sup>

Ahora bien, existe otro aspecto importante del castigo que interesa resaltar aquí y es que además de sufragar el daño infligido al derecho, también es una forma de restituir la humanidad al autor del delito, pues el castigo, para Hegel, es un derecho del delincuente por medio del cual se lo dignifica y honra como un ser racional y libre, capaz de tomar sus propias decisiones y de responsabilizarse por sus actos. Por eso para Hegel la pena no puede tener un carácter instrumental, correctivo o preventivo, solo restitutivo: “No se le concedería este honor si el concepto y la medida de la pena no se tomaran del hecho mismo, si se lo considerara como un animal dañino que hay que hacer inofensivo, o si se toma como finalidad de la pena la intimidación o la corrección” (§ 100 O).<sup>28</sup> Pensar a la pena como un medio de amenaza o de intimidación que busca reprimir impulsos y corregir el comportamiento supondría concebir al hombre como un animal sometido a sus instintos naturales. La pena, desde la concepción utilitarista, actuaría de la misma manera “como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro”. Más bien, “El derecho y la justicia deben tener su lugar en la libertad y la voluntad y no en la falta de libertad a la que se dirige la amenaza (§ 99 A)”.<sup>29</sup>

El castigo como restitución es absolutamente necesario y legítimo, pues si el delito es la negación del reconocimiento recíproco, de la razón y de la libertad (tanto del delincuente como de la víctima particular y del Estado como entidad universal), la pena es a la vez la negación del delito y la afirmación del derecho. Siguiendo a Cigüela, la pena sería legítima según la teoría restitutiva en la medida en que “(i) restablece el derecho que el delincuente había negado con su delito, (ii) reconoce al autor como agente responsable de su actuar y no como instrumento, y (iii) ajusta la reacción punitiva a la medida del merecimiento del autor”.<sup>30</sup> Estos tres puntos abren

27. *Op. cit.*, p. 210.

28. Hegel, Principios, *op. cit.*, p. 188.

29. Hegel, Principios, *op. cit.*, p. 187.

30. Cigüela, *op. cit.*, p. 214.

una fértil discusión en torno al problema de la pena de muerte principalmente porque muestran una paradoja. Por una parte, la teoría hegeliana de la pena plantea la necesidad de que el castigo no amenace la conservación de la persona del penado y, asimismo, la conservación del vínculo que este tiene en el tiempo presente y que tendrá en un futuro con la sociedad. La destrucción material o simbólica de ese vínculo o de la personalidad del delincuente que resultara de ciertos castigos sería incompatible con la teoría del reconocimiento mutuo. Las expresiones máximas de esto último serían la exclusión (someter al individuo a una condición de *outlaw*) y la pena de muerte. La pena capital constituye, en principio, el daño o lesión de la personalidad del sujeto condenado a muerte, es decir, la anulación de toda comunicación, de todo reconocimiento y de toda reconciliación posible (del delincuente consigo mismo y con la comunidad), pues el sujeto penado es incapaz de volver a ser un miembro del Estado e, incluso, de volver a ser un ser humano entre los demás. Es su carácter definitivo e irreversible y el hecho de que niegue la posibilidad de arrepentimiento y redención del penado lo que hace de la pena de muerte una falla en la reparación del daño al derecho. Como señala Mizrahí

... la aplicación de la pena capital invalidaría toda posible compensación ulterior, porque la lesión a la persona habría sido perpetrada por el propio sistema de derecho. El ejercicio de una compensación restitutiva de la juricidad sería, entonces, impracticable, cuando un sujeto de derecho ha sido ejecutado por mecanismos jurídicamente legítimos; por lo que el *derecho* como tal quedaría irreparablemente lesionado. Por esta razón, la pena de muerte debe ser considerada, según criterios hegelianos y aun contra la propia letra del filósofo, como una determinación irracional e injusta, dado que no garantiza con necesidad la validez universal de la *persona*.<sup>31</sup>

Por otra parte, Hegel al igual que Kant o que Rousseau, consideraba que la pena de muerte era un castigo justo para el asesino por las siguientes razones. En principio, lo que responsabiliza a un individuo de su acción delictiva no es la intención con la cual la lleve a cabo sino la universalidad de la voluntad que se pone en juego en el actuar. Esta universalidad que se encuentra presente en todo acto libre y autodeterminado provee las bases para explicar la pena y legitimar la obligación de castigar. Ahora

31. *Op. cit.*, p. 22.

bien, al entender al delito como parte de la universalidad es inevitable considerarlo como una ley que el delincuente como ser racional instaura con su acción, convirtiendo el acto de matar o de lesionar a alguien como una acción permitida. No obstante,

... esta ley solo es reconocida por el sujeto que delinque en la medida en que pauta de hecho su conducta. No es más que el resultado de la universalización de la máxima que rige su acción. Por tanto, si la legitimidad de una norma jurídica se asienta sobre el consentimiento de quienes están sujetos a ella, la ley del delito solo puede ser aplicada con justicia al delincuente que la instaura. De este modo, castigar no es otra cosa que el acto de subsumir al delincuente bajo la ley que él mismo se da.<sup>32</sup>

Según lo anterior, castigar con la pena capital a un asesino sería un castigo justo y legítimo, en especial porque para Hegel el castigo constituye un derecho del delincuente en tanto que persona. Por esta razón, la pena de muerte sería el cumplimiento de dicho derecho y el enaltecimiento de su dignidad como ser humano. Hegel legitima la pena de muerte con base en el argumento de que el individuo que comete un homicidio ha reconocido por medio de su acto al homicidio como una ley universal que también debe ser aplicada sobre su persona.

Retomando los puntos señalados por Cigüela líneas más arriba con respecto a la pena legítima,<sup>33</sup> desde la perspectiva hegeliana cabe señalar que tanto el delito como el castigo solo pueden ser posibles jurídicamente entre quienes se reconocen mutuamente. En este sentido, estrictamente no se cometería ningún delito contra alguien que no es plenamente reconocido por el Estado y, por lo tanto, tampoco sería necesario imponer algún castigo. Asimismo, alguien que no es reconocido por la comunidad no cometería un crimen ni podría ser castigado (o su castigo no sería legítimo), ya que no se ejercería ningún daño al derecho en tanto tal. Como señala Cigüela, “el reconocimiento mutuo constituiría una precondition para la validez de la comunicación mediante pena, en la medida en que manifiesta el tipo de compromiso previo que se exige entre dos hablantes (Estado y delincuente) que pretenden darse razones mutuas de su actuar,

32. Mizrahi, *op. cit.*, p. 14.

33. “(i) restablece el derecho que el delincuente había negado con su delito, (ii) reconoce al autor como agente responsable de su actuar y no como instrumento, y (iii) ajusta la reacción punitiva a la medida del merecimiento del autor”.

y exigirse responsabilidad en caso de defraudación”.<sup>34</sup>

Esta cuestión aviva el debate entre diferentes posturas filosóficas, feministas, políticas y humanitarias entorno al castigo aplicado sobre sujetos o vivientes excluidos sistemáticamente de las instituciones estatales, como pueden serlo los niños, los pobres, los migrantes y las mujeres,<sup>35</sup> entre otros. Dicha problemática se presenta bajo la forma de dos cuestionamientos: por un lado, se interroga acerca de la excusabilidad o justificabilidad del incumplimiento de la norma por parte de un culpable que no goza de los privilegios de cualquier ciudadano al ser menospreciado, es decir, no reconocido por el Estado como sujeto de derecho; por otra parte, se pone en cuestión la legitimidad del Estado para castigar a alguien que no reconoce como persona. Como afirma Cigüela, habría que señalar que “allá donde lo que fundamenta la obligación jurídico-penal (la garantía de la libertad) no está presente, el deber de obediencia *puede* verse correlativamente debilitado, de lo contrario el fundamento que legitima el deber funcionará como mito o como nada más que retórica”.<sup>36</sup> Aunque el Estado pueda castigar a aquel que es incapaz de reconocer, el castigo nunca será racional sino contingente.

### ***Justificabilidad de la pena en las no reconocidas***

Con base en lo expuesto en el apartado anterior, es posible afirmar que la *Filosofía del derecho* de Hegel y sus principios permiten poner en entredicho la legitimidad de la pena que es impuesta sobre aquellos que desde un inicio han sido excluidos injustamente del reconocimiento mutuo y que, por lo tanto, no son consideradas personas. Esto nos lleva a suponer que también puede ser una herramienta teórica valiosa a la hora de cuestionar la justificación de la pena aplicada en una parte de la población que históricamente ha sido excluida: la de las mujeres.

Un ejemplo paradigmático de la aplicación ilegítima de la pena capital es el caso de Marie Gouze, mejor conocida como Olympe de Gouges.

Olympe de Gouges nació en Montauban, en la región de Midi-Pyrénées, Francia. Realizó estudios de literatura y artes dramáticas en París y pronto demostró sus inclinaciones políticas: apoyaba la monarquía

34. *Op. cit.*, p. 214.

35. Subjetividad que nos interesa particularmente y a la cual dedicaremos el tercer apartado de este trabajo.

36. *Op. cit.*, p. 216.

constitucional y se oponía a la esclavitud. En una de sus obras titulada “La esclavitud de los negros”, mostraba su repudio por esa forma de opresión y de explotación. Dentro de sus contribuciones más importantes está su *Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana* dirigida a la reina María Antonieta, exhortándola a liderar la liberación del sexo femenino.

El 3 de noviembre de 1793 De Gouges es guillotizada. Fue condenada a muerte por haber exigido la igualdad entre hombres y mujeres y por haber difundido una octavilla titulada *Las Tres Urnas*, en la que criticaba fuertemente la dictadura de Robespierre y exigía un plebiscito nacional para la elección entre un gobierno republicano unitario, una federación o una monarquía. La muerte de Olympe de Gouges representa:

Un símbolo de la suerte corrida por el movimiento feminista surgido de la Revolución Francesa y de sus ideales de igualdad y libertad. El mismo año de su muerte son prohibidos los clubes y sociedades populares de mujeres. La igualdad revela sus límites, uno de ellos es el género-sexo. El único derecho que el gobierno revolucionario otorgará a esta defensora de las ideas de igualdad entre los sexos será el reconocido en el artículo X de su Declaración, el de subir al cadalso como los hombres.<sup>37</sup>

La *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* podría considerarse el primer manifiesto del feminismo moderno. En un gesto por democratizar los valores de la Revolución Francesa, De Gouges hace visible la incompletud e insuficiencia de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, promulgada en 1789, al omitir a la mitad de la humanidad. Retoma cada artículo de dicha Declaración y agrega el elemento faltante: las mujeres. Pero introduce una pequeña diferencia que nos parece fundamental para la crítica que intentamos desarrollar aquí. Dicha modificación se encuentra presente en el artículo X de su Declaración, la cual dice lo siguiente: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones incluso fundamentales; *la mujer tiene el derecho de subir al cadalso*; debe tener *también*<sup>38</sup> igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley”.<sup>39</sup> La Declaración original de 1789 carece de la parte subrayada y el que De Gouges la haya

37. Seoane, Julio. (Comp.). *La ilustración olvidada. Polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Editorial Anthropos, 1993, p. 154.

38. El subrayado es mío.

39. Seoane, *op. cit.*, p. 160.

agregado es de suma importancia porque hace visible el carácter fallido e injusto de la aplicación del castigo. La condena a muerte de De Gouges solo sería un castigo legítimo si, y solo si, la mujer estuviera incluida en la Declaración de 1789, esto es, si participara del reconocimiento mutuo y de la garantía de libertad que la convirtiera en un sujeto de derecho. Pero como la mujer está totalmente forcluida del derecho no puede, en primer lugar, considerarse una delincuente y, en segundo lugar, su acto no puede ser criminal. En todo caso, su muerte no puede considerarse una muerte legal sino, en todo caso, sacrificial.

De Gouges no solo hace evidente la contradicción que se encuentra de fondo en el concepto ilustrado de igualdad que “nace con pretensión de universalidad, pero de hecho se queda particular y excluyente”,<sup>40</sup> sino que también pone en cuestión la supuesta legitimidad del Estado para castigar y para restituir el derecho dañado. Pues el Estado, en esta situación particular, es incapaz de responder por una injusticia de la cual él mismo es la causa (y *sin* la cual, quizá, él mismo no podría existir).

De Gouges desafió al Estado mediante el uso de su propio lenguaje. No solo para reivindicar la autonomía de las mujeres y su derecho a la igualdad con respecto a los hombres sino para desarticular una institucionalidad fallida desde su origen. En un gesto que podríamos llamar deconstructivo, Olympe de Gouges llevó a cabo su acción política mediante la apropiación del lenguaje del poder al cual ella misma se oponía.

... para actuar de formas que son consideradas masculinas, no solo porque desafía a la ley sino también porque se apropia de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma [...] Su acción aparece precisamente mediante su rechazo a respetar su orden, e incluso el lenguaje utilizado para manifestar este rechazo tiene asimilados muchos términos de la misma soberanía que ella rechaza.<sup>41</sup>

*La Fenomenología y Los principios de la filosofía del derecho*, que son los textos aquí trabajados, pueden dar cuenta de nuevas aperturas críticas que posicionen a las mujeres en un lugar distinto al ámbito de lo privado, a su naturalización como entes inferiores con respecto a los hombres y, por consiguiente, a toda legitimación de prácticas violentas en contra de lo

40. Cigüela, Javier. “Injusticia social y derecho penal: sobre la ilegitimidad política del castigo”, *Doxa*, N° 42, 2019, p. 389.

41. Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001, pp. 26-27.

femenino. Dichas posibilidades se encuentran presentes en el hecho de que la mujer –aunque sea despreciada por Hegel y considerada una persona incapaz racionalmente para participar en los asuntos del Estado–<sup>42</sup> forma parte de la dialéctica que otorga a la eticidad la unidad de su sustancia:

La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo del todo y el elemento que, escindido en estos extremos de la ley divina y la ley humana, es asimismo el mismo silogismo y unifica en *uno* solo los dos movimientos contrapuestos, el de la realidad efectiva que desciende hasta la irrealidad efectiva –el de la ley humana que se organiza en miembros autosuficientes, hasta descender al peligro y la prueba de la muerte–, y el de la ley subterránea que asciende hacia la realidad efectiva de la luz del día y hacia la existencia consciente; movimiento de los cuales aquel corresponde al hombre y este a la mujer.<sup>43</sup>

Al ser un elemento constitutivo de dicha dialéctica, la mujer es introducida en una lógica que por principio cuestiona la metafísica de toda binarización –entre la que podemos incluir la oposición femenino-masculino– que, como sabemos, ha dominado el pensamiento y la cultura occidental y ha contribuido a la exclusión política y social. El aporte de Hegel a los feminismos consiste en haber planteado una identidad relacional y, por consiguiente, múltiple y dinámica, incapaz de constituirse sin referencia a su opuesto. Esto es, una identidad que no suprime la diferencia absoluta que la funda. Como señala Binetti, frente a la lógica formal que entiende a la identidad y a la diferencia como oposiciones autorreferenciales y separadas entre sí, “la especulación hegeliana puso en juego una dialéctica de la contradicción, en la cual los opuestos no se excluyen sino

42. “§166. Un *sexo* es pues tanto lo espiritual como lo que se desdobla, por un lado en la independencia personal que existe por sí y por otro en el saber y querer de la *libre universalidad*, en la autoconciencia del pensamiento que concibe y el querer del fin último objetivo. El *otro* es lo espiritual que se mantiene en la unidad como saber y querer de los sustancial en la forma de la *individualidad* concreta y el *sentimiento*. Aquel es lo poderoso y activo en referencia a lo exterior, este lo pasivo y subjetivo. El hombre tiene por ello su efectiva vida sustancial en el Estado, la ciencia, etcétera, y en general en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; solo a partir de su duplicidad puede conquistar su independiente unidad consigo mismo, cuya serena intuición u el sentimiento subjetivo de la eticidad tiene en la familia. En ella encuentra la *mujer* su determinación sustancial y en esta *piEDAD* su interior disposición ética” (Hegel, Principios, *op. cit.*, p. 286).

43. Hegel, La fenomenología, *op. cit.*, p. 221.

que se implican y superan mutuamente, y donde la contradicción es tal por un exceso de identidad”.<sup>44</sup> Así, la dialéctica ofrece la posibilidad de la emancipación de los géneros a partir de la disolución del esquema binario y la desestabilización de las identidades ficticias entendidas como esencializaciones fijas e inamovibles (abstractas y atemporales), a fin de “construir una identidad dinámica, histórica y sintética, donde lo mismo y lo otro se incluyan y se inviertan, se afirmen y se nieguen en la unidad superior, indiscriminada y absoluta de la subjetividad”.<sup>45</sup> Es a partir de Hegel que los opuestos se incluyen, se trasponen y se superan en un movimiento infinito de diseminación temporal, material y existencial. Una diseminación en la que, por supuesto, hemos de incluir a los distintos géneros presentes y a los que serán posibles en el porvenir.

A partir de la teoría del reconocimiento, la filosofía hegeliana permite abordar el problema del cambio social y estructural que designa, en primer lugar, la dicotomía de los sexos y, en segundo lugar, su jerarquización y efectos de dominación sobre los sujetos sexuados. La transformación de las estructuras sociales puede ser posibilitada mediante la vía del reconocimiento mutuo entre el hombre y la mujer, pues el reconocimiento hegeliano es, al mismo tiempo, el reconocimiento de la identidad de los otros y de su igualdad consigo mismos. En este sentido, para una perspectiva feminista, esto significa que los hombres deben reconocer tanto la igualdad social cuanto la identidad propia de las mujeres. Dichos reconocimientos (de igualdad y de identidad) se encuentran articulados en un mismo movimiento en la teoría de Hegel. En el reconocimiento identitario el hombre no reconoce en la mujer una esencia femenina sino a una persona singular, libre y racional al igual que él. Se trata de una libertad y de una racionalidad que existen en acto y que son capaces de transformarse históricamente. En tanto tal, dicho reconocimiento descansa, en principio, en una estructura institucional. Esto implica que el reconocimiento de las mujeres por parte de los hombres está condicionado previamente por un reconocimiento institucional. Como señala Vuillerod “es por consecuencia el rol y el valor atribuidos a las mujeres en el funcionamiento de las estructuras sociales como la escuela, la familia o la empresa lo que determina su reconocimiento por los hombres”.<sup>46</sup>

44. Binetti, María. “El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia”, *Revista de Filosofía*, Vol. 32, Nº 2, 2007, p. 128.

45. Binetti, *op. cit.*, p. 137.

46. Vuillerod, Jean Baptiste. “¿Hegel feminista?”, *Versiones*, Nº 14, 2018, p. 120.

Para Hegel, el conflicto en una sociedad es posibilitado por la experiencia negativa del rechazo a ser reconocido por los otros. El reconocimiento, más que un objetivo a ser alcanzado, es un modelo explicativo que permite pensar el conflicto social y el surgimiento de la lucha de la experiencia del menosprecio.<sup>47</sup> En este sentido, permite problematizar la experiencia femenina del menosprecio y la exigencia de las mujeres de ser reconocidas.<sup>48</sup> Como su análisis de la tragedia de Antígona lo muestra, para Hegel el colapso social, la desestabilización de las estructuras sociales y de los valores vigentes, está asociado con la sublevación de los sujetos dominados. Por lo que cualquier posibilidad de cambio o de transformación de las relaciones intersubjetivas y de la normatividad estará condicionada por la fuerza de la conflictividad. El caso de Olympe de Gouges y, por supuesto, la tragedia de Antígona, son claros ejemplos de cómo la disidencia de los dominados puede atrofiar la armonía de una comunidad. La femineidad que ha sido excluida continuamente del reconocimiento institucional remite a una colectividad que “se subleva contra la falocracia, creando así una nueva universalidad en el corazón universal social”<sup>49</sup> en el que “lo común que funda la femineidad que comparten las mujeres no remite a ninguna naturaleza, sino a una experiencia generalizable y generalizada de la dominación masculina”.<sup>50</sup> En otras palabras, la femineidad se determina negativamente por la opresión falocéntrica y no

47. Como aclara Honneth, “al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento”. (*op. cit.*, p. 89).

48. En este sentido, dicho reclamo es totalmente legítimo, pues si a un sujeto se le sustraen sistemáticamente sus derechos, eso lleva a suponer que no es considerado un miembro responsable de la sociedad como los demás. De acuerdo con Honneth, “lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía de la persona, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Para el singular, la privación de sus pretensiones de derecho socialmente válidas, significa ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales; por eso, la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual a los demás” (*op. cit.*, p. 163).

49. Vuillerod, *op. cit.*, p. 123.

50. Vuillerod, *op. cit.*, p. 123.

por la designación de una esencia positiva.

Los aportes de Hegel abren un sinfín de caminos hacia los cuales dirigir la reflexión sobre la justificabilidad de la pena en las no reconocidas. Una justificabilidad que encuentra sus condiciones de posibilidad (tanto para subsistir como para ser constantemente deconstruida) en lógicas binarias que continuamente intentan perpetuar la oposición entre lo femenino y lo masculino y, con ella, los efectos de exclusión, de dominación y de violencia en contra de los sujetos feminizados. Como herramienta teórica y política de la apuesta feminista, la teoría de la conflictividad se revela como una poderosa vía en la lucha contra la injusticia patriarcal.

# EL DESEO EN SPINOZA Y HEGEL, A TRAVÉS DE LA LECTURA DE JUDITH BUTLER

CECILIA ABDO FERREZ\*

## I. Persistencia de Hegel en Butler

La presencia de Hegel en la obra de Judith Butler es abrumadora. Además del explícito abordaje del pensador en su libro *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (su tesis doctoral de 1984, con una tardía traducción al español, en 2011), Butler lo refiere a lo largo de toda su obra. Hegel es explícitamente trabajado en un artículo de 1995 (“La vida psíquica del poder”, incluido en el libro *Mecanismos psíquicos del poder*); en el libro sobre Antígona, del año 2000; en la discusión sobre la contingencia y la hegemonía, sostenida con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, también de ese año; en el texto de 2005, *Dar cuenta de sí mismo*; en *Sois mon corps*, el debate con Catherine Malabou, de 2010 y en la recuperación de los textos tempranos de Hegel sobre el amor, de 2012, editados en ocasión de la feria *Documenta* de Kassel, en Alemania.<sup>1</sup> En *Marcos de*

\* Le agradezco la lectura a Juan Pablo de Nicola.

1. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. España: Universitat de València, 2001. Butler, *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001. Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., y Judith Butler, E. L. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Butler, y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Montrouge: Bayard, 2010. Butler, *Sujetos del deseo, reflexiones hegelianas en la*

*guerra*, un libro de 2009 (es decir, publicado 25 años después de la tesis doctoral), Butler se describe incluso como “perversamente hegeliana”<sup>2</sup> y en una entrevista publicada en Berlín en 2001, llevada a cabo por Martin Saar y Caroline Emcke, afirma que “Hegel no me suelta” y repite que todo lo que ha escrito son comentarios a preguntas hegelianas.<sup>3</sup>

Este interés persistente en Hegel, sin embargo, despierta una atención menor en los comentarios de su obra.<sup>4</sup> Ya sea porque Hegel no parece coincidir con el espíritu deconstruccionista que la rodea, o porque es un telón de fondo demasiado difícil de abordar, o porque quedó asimilado a lecturas patriarcales, a Butler se la lee por sí misma, sin que sus frecuentes citas a Hegel llamen la atención. Esto es extraño, porque el lugar que ella le asigna a Hegel no es secundario, sino protagónico. Por ejemplo, en el artículo “La vida psíquica del poder”, Butler afirma que Hegel sería el primero que explica la inversión que tiene lugar cuando el poder adquiere el lugar de realidad psíquica. Esto lo ubicaría –agrega– en la línea trazada entre Nietzsche y Freud, cercano a Foucault, antes que como un filósofo totalizante, panlogizante y pilar de la identidad autorreferencial. En la entrevista que le hiciera Hannelore Bublitz, publicada en el libro *Butler zur Einführung*, editado en Alemania en 2002, Butler dice que Hegel permite pensar las transformaciones de un sujeto, que no está dado, y cómo se da su constitución por normas que muchas veces impiden su reconocimiento. Es decir, Hegel le permite pensar aquello que hace de Butler, Butler. Hegel no parece ser un autor que pueda ser referido como uno más dentro de su marco teórico, sino como un motor central, un anclaje al que la filósofa vuelve una y otra vez.

El propósito del presente texto es revisar la centralidad de Hegel en los textos de Butler, con la intuición de que ello posiblemente abra nuevas perspectivas de interpretación sobre lo que ella dice y cómo lo dice, a la vez que aporte a renovar las interpretaciones sobre Hegel. Para eso, abordaremos sobre todo *Sujetos del deseo*, al que Butler misma describe

---

*Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Butler, *Fühlen, Was Im Anderen Lebendig Ist. Hegels Frühe Liebe*. Kassel: Documenta, 13, 2012.

2. Butler, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. México: Paidós, 2009, p. 78.

3. Martin Saar y Caroline Emcke. “Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre”. Entrevista a J. Butler. *Revista DZPhil*, 49, Berlín, 2001, pp. 587-599.

4. Abellón, P.; Femenías, M. y Chiacchio, C. “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler”. *Revista Avatares filosóficos*, 3, Buenos Aires, 2016, pp. 185-192.

en el prólogo de 1998 como “una obra de juventud”,<sup>5</sup> tomándolo como el puntapié inicial de una serie de referencias y revisiones que tejen un camino de lectura distinto de su obra. A partir del concepto de deseo, Butler retoma y subvierte a Hegel, para construir una forma del sujeto hegeliano “ek-stático”, siempre fuera de sí y corporalmente anclado, un sujeto que no es conducido desde sus periódicas expropiaciones a un retorno a un sí originario. Un sujeto que, imposibilitado de resolver su diferencia en identidad, parece poder leerse –hipotetizamos– reabriendo la discusión entre las filosofías de Hegel y Spinoza.

## II. El deseo

El tema del deseo es central en la continuidad del interés de Butler sobre Hegel. Para la autora, hay dos actitudes de la filosofía respecto del deseo.<sup>6</sup> La primera actitud es el menosprecio o la desestimación, por ser el deseo, el Otro de la filosofía. Para esta actitud, el deseo sería lo inmediato, lo arbitrario, lo sin sentido y lo animal. En otras palabras, lo que la filosofía precisa superar. Desear el mundo y conocer su significado –con la consiguiente actitud de indiferencia y desapasionamiento– parecerían ser empresas en conflicto. El deseo supone “apropiación para el uso”, en cambio la filosofía debería liberarse de la necesidad del mundo para conocerlo, si quiere aspirar a la “pureza teórica”. La segunda actitud identificaría al deseo con la verdad filosófica y, por lo tanto, buscaría apropiarlo y domesticarlo, en nombre de la razón. En esta actitud, el/la filósofa no está más allá del deseo, sino que desea lo racional (es decir, sabe lo que quiere y quiere lo que sabe, en un paradigma de integración psíquica).

Esta segunda actitud es, para Butler, la más sugerente. Encontrar un lazo entre deseo y razón le permitiría a la filosofía postularse como un saber práctico comprometido y sostener a la vida filosófica como una vida integrada, en la que el sujeto puede aspirar a alguna coherencia de sí. Esto puede hacerse adscribiendo al deseo una potencialidad de verdad, o de razón, o de intencionalidad moral. Esto ocurriría, dice Butler, en el *eros* filosófico de Platón (sobre todo, en el discurso de Diotima en el *Banquete*); en la posibilidad de unificar racionalmente los deseos, como ocurre en Aristóteles; en la voluntad pura en Kant; o en la *cupiditas* de

5. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 10.

6. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 31.

Spinoza. Por el contrario, si los deseos fueran aleatorios o contradictorios, si fueran inordenables, la vida moral se fundaría en la represión y no en la verdadera autonomía: la vida moral estaría fundada en una regla impuesta externamente y no en una que surja del deseo del bien. Si los deseos fueran irracionales, sin más, antes que aspirar a la autonomía del sujeto moral, se enfatizaría la necesidad ineludible de una autoridad represiva externa.

En la lectura de Butler, Spinoza y Hegel parecerían participar, de algún modo, de esta segunda actitud. En ambos habría una racionalidad immanente del deseo y esto permitiría garantizar un lugar metafísico preestablecido para el sujeto. El acento no estaría puesto tanto en la coherencia e integración interna del sujeto, en su no-contradicción o en su no-división interna (que no sería posible, en ninguno de los dos autores), sino en que, en ambos pensadores, el deseo se incluiría en un proyecto metafísico racional, en un orden mayor. Tanto en Spinoza como en Hegel, el deseo sería, a la vez, la lucha del sujeto humano y la forma en que ese sujeto redescubre y afirma su lugar metafísico. Si el deseo no siguiera ley alguna o si siguiera la suya propia, no habría integración posible del sujeto en esta racionalidad mayor que ambos propondrían. Por eso, para Butler, el *conatus* spinocista puede ser reinterpretado como “principio de autorrealización racional”<sup>7</sup> de sí y el *Begierde* de Hegel como búsqueda racional de autoconocimiento.

En la introducción y en la primera parte del libro *Sujetos del deseo*, Butler se dedica a brindar el marco general con el que abordará la recepción francesa de Hegel –sobre todo las interpretaciones de J. Hyppolite, J. P. Sartre y A. Kojève–. Esta recepción francesa, para ella deudora de Jean Wahl y su libro *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929, asume como central el deseo, pretendiendo, a partir de él, hacer una crítica al supuesto impulso totalizador de Hegel. Pero, escribe Butler, estas lecturas desconocieron que “Hegel actuó como un artista de la ironía” y que “su visión es menos totalizadora de lo que se cree”.<sup>8</sup> Un análisis de sus interpretaciones permitiría ver –cree Butler– que los críticos franceses de Hegel consolidaron, a su pesar, la posición hegeliana original y que, dice Butler, “el sujeto de deseo sigue siendo una ficción convincente”.<sup>9</sup>

En estas primeras partes del libro de Butler, Spinoza aparece citado escasas veces. Hipotetizamos aquí que lo que aparece, en su reemplazo,

7. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 33.

8. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 25.

9. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 25.

es el concepto de sustancia, y lo hace de formas ambiguas, inexplicadas, a primera vista contradictorias, pero siempre centrales. Por un lado, Butler sostiene que el sujeto deviene sustancia, a través de la experiencia del deseo, invirtiendo así la tesis que Hegel incluye en el prólogo de *Fenomenología del Espíritu* (PhG) como crítica a Spinoza: que la sustancia debe devenir sujeto.<sup>10</sup> Por otro lado, como efecto de esa experiencia del deseo, Butler sostiene que el sujeto hegeliano, en su lectura, se descubre como “no sustancial”, o sea, descubre como lo contrario de lo que buscaba. En el trayecto entre ambas afirmaciones, que son pilares de la interpretación butleriana de Hegel –esto es, que el sujeto devenga sustancia y que el sujeto se descubra no sustancial–, se traza el concepto de sujeto con el que Butler relea a Hegel y que es constitutivo de su propia obra. Veamos ambos movimientos en detalle.

### III. Que el sujeto devenga sustancia

El deseo (*Begierde*) se menciona en PhG como un principio permanente de la autoconciencia. Hegel escribe en el párrafo 167 que la autoconciencia es, en general, deseo.<sup>11</sup> Esto significa que el deseo expresa la reflexividad de la conciencia o la necesidad de la conciencia de convertirse en otra, para conocerse. En cuanto deseo, la conciencia está fuera de sí y al estarlo y al reflexionar sobre esa alteridad, la conciencia deviene autoconciencia. Por eso, el deseo se encuentra vinculado esencialmente con el autoconocimiento del sujeto: el deseo es siempre deseo de reflejo y búsqueda de identidad, en lo que aparece diferente.

El sujeto en Hegel no se conoce inmediatamente, sino que necesita ser mediado para comprender su estructura. Pero, para Butler, esta mediación necesaria del sujeto no conlleva la asunción de una identidad fija por parte del sujeto, sino un desplazamiento constante de sí, un desplazamiento constante de sí mismo como objeto de indagación. Butler escribe que la eterna paradoja del sujeto hegeliano es que para conocerse necesita mediación y cuando el sujeto está afuera de sí, reflejado ahí, siendo otro, se conoce como estructura reflexiva, por lo que necesita de nuevo moverse

10. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Gredos, 2014, p. 12. Traducción de Enrico de Negri.

11. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 122.

fuera de sí.<sup>12</sup> Este movimiento parece un espiral, antes que en un círculo tautológico, y condiciona el conocimiento de sí que lleva a cabo el sujeto y disloca su supuesto lugar metafísico. A través del deseo, el sujeto descubre que no hay asunción posible de una identidad reconciliada, sino un desplazamiento constante fuera de sí; como no hay lugar prefijado en un orden racional, sino recomposición constante de las condiciones de su existencia.

Por lo tanto, lee Butler, el deseo en Hegel es una experiencia. Al verse reflejado en ese fragmento de mundo que aparecía como diferencia, el sujeto experimenta que ese fragmento no lo refleja pasivamente, como si fuese un objeto que emanara la luz que recibe de él, sino que ese fragmento de mundo son las relaciones ontológicas compartidas con el sujeto. Al verse reflejado en el mundo, el sujeto comprende que tiene una estructura ontológica común con el mundo, o, en palabras de Butler, “que una relación previa y constitutiva condiciona la posibilidad de reflexión y que el objeto de la reflexión es la relación misma”.<sup>13</sup> O sea, antes de lograr autorreflexión, antes de lograr una reflexión autosuficiente en la que el sujeto se imponga como aquella identidad que incorpora exitosamente la diferencia del mundo, fagocitándola, deseándola, consumiéndola, el sujeto descubre en el deseo que la condición de su reflexión es la existencia, desde siempre ya, de relaciones ontológicas comunes con el mundo. El sujeto descubre que él y mundo son partes de lo común, que son elemento compartido, antes que sujeto y objeto fijos y diferenciados. Por tanto, la reflexión que adviene de la experiencia del deseo es que el sujeto que desea resulta menos autónomo que al inicio, descubre que está más limitado, intrincado y enredado con el mundo, antes que ser su conquistador. En la mediación consigo que supone el deseo, el sujeto se transforma por la presencia de los otros en sí y entonces, el saber que adviene de sí, se desplaza hacia otro lugar, en una dislocación constante del saber sobre sí mismo que impide la reconciliación en una identidad fija. Por eso, dice Butler, el deseo es un viaje malogrado, una experiencia concreta que transforma la vida; un tranvía que, al llegar al supuesto destino, descubre que ese no se parecía a lo imaginado.

En la obra teatral *Un tranvía llamado Deseo*, de Tennessee Williams, Blanche Dubois describe su viaje: “Me dijeron que tomara un tranvía

12. Butler, *Sujetos del deseo*, op. cit., p. 37.

13. Butler, *Sujetos del deseo*, op. cit., p. 38.

llamado Deseo, que transbordara a otro llamado Cementerio y que anduviera seis cuadras y bajara en... ¡Campos Elíseos!". Cuando se entera de que el sitio lúgubre y sombrío donde se encuentra es, en efecto, Campos Elíseos, tiene la certeza de que las indicaciones que le dieron estaban erradas. Su problema es, implícitamente, filosófico: ¿Qué clase de viaje es el deseo que sigue una dirección tan engañosa?<sup>14</sup>

Para que la formulación de Hegel del deseo sea fenomenológica, el sujeto deseante debe experimentar lo que busca conocer. Su experiencia debe adoptar la búsqueda de saber y las distintas búsquedas filosóficas deben manifestarse en formas concretas de vida. El deseo es una búsqueda tácita de identidad, una interrogación corpórea de la identidad y del lugar que se asume. Para Butler, identidad y lugar son coextensivos en Hegel. En tanto que el deseo es el principio de autorreflexividad de la conciencia, este ha sido satisfecho cuando se descubre que una relación de la conciencia con algo externo es constitutiva de ella misma. En el transcurso de la PhG, el sujeto se expande: internaliza el mundo que desea y que se le aparecía como alteridad y se expande para abarcar aquello que en un primer momento lo confronta, como lo otro de sí. Pero ese viaje del deseo se reanuda, una y otra vez. La insatisfacción del deseo implicaría la imposibilidad de superar la diferencia externa, de apropiarla sin más, y esto sería interpretable, para Butler, como una ruptura ontológica.<sup>15</sup> Pero ¿es esto posible? ¿Es posible la ruptura ontológica? ¿Hay satisfacción del deseo? ¿Es posible la transformación sin resto de la diferencia en identidad y la garantía del lugar metafísico inmanente para el sujeto?

Butler escribe, en una frase, a primera vista, enigmática que la satisfacción definitiva del deseo radica en el descubrimiento de la sustancia en tanto sujeto. Enigmática porque remite a la crítica que Hegel formulara implícitamente a Spinoza, en el prólogo de la PhG. Para Hegel, la sustancia spinocista, esa estructura de estructuras impersonal y, por lo tanto, no autorreflexiva, debía tornarse sujeto, es decir, debía tornarse autorreflexiva, consciente del movimiento lógico, capaz de reflexionar sobre/en sus transformaciones inmanentes. Butler parece invertir la tesis: aquí no es la sustancia la que debe devenir sujeto, sino el sujeto el que debe tornarse sustancia, el que debe descubrirse como sustancia. No es la sustancia la que está dada, como monismo axiomático, sino que el sujeto, al desear el

14. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.* p. 23.

15. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.* p. 38.

mundo que se le aparece como lo otro de sí, descubre que es cosustancial con él, que es sustancia con él y ese descubrirse como sustancia, altera, desplaza y reconfigura las relaciones ontológicas que lo constituyen y lo que puede saber de ellas (lo que puede saber de sí). Lo que hace Butler, hipotetizamos, es invertir, es poner de cabeza la frase de Hegel sobre Spinoza, que la sustancia devenga sujeto, para proponer que el sujeto devenga sustancia, esto es, que descubra su tejido común con el mundo, y que, al hacerlo, clausure la posibilidad de ser idéntico a sí mismo alguna vez. El sujeto, en su pretender descubrirse sustancia, busca incesantemente internalizar aquello que es por definición infinito, la sustancia. El sujeto pone el cuerpo en el deseo, para descubrir al cuerpo como materia en común, como tejido (im)propio, como obstáculo al solipsismo, como materia ya significada y, sin embargo, no identificable del todo con el *logos*. Por eso, el trabajo de devenir sustancia del sujeto es el trabajo de desear un mundo que pueda incorporar como parte de sí, una experiencia que tiene como resultado reconocerlo siempre un poco ajeno y reconocerse siempre un poco menos sí mismo, que antes de poner el cuerpo a desear.

Por eso, escribe Butler, como efecto de la experiencia de desear, el sujeto se descubre “menos sustancial” que lo que creía que era, esto es, más constituido por relaciones ontológicas que lo exceden por infinitas, que lo rebasan por principio. El sujeto deviene menos sustancial por descubrirse menos idéntico a sí mismo que al inicio del proceso, en un desplazamiento constante de la identidad de sí y de reinterpretación de su relación con el mundo. El sujeto se descubre *ek-stático*, lanzado hacia afuera de un mundo que busca incorporar y que, si lo hace, aunque sea precariamente, esto vuelve a trazar las fronteras entre el interior y el exterior del sujeto. El sujeto se descubre irremediamente transformado por la experiencia de desear, mudado por las relaciones con los otros que lo constituyen y que, incesantemente, lo despojan, lo desestabilizan y lo llevan a (des)conocerse.

En la lectura hegeliana de Butler, en resumen, el deseo es principio de dislocación metafísica y de disonancia psíquica, es lucha del sujeto por desplegarse y por derrotar la metafísica de la identidad, más que por afirmarla. El sujeto busca tornarse sustancia, pero ello está constitutivamente vedado, porque la sustancia es el infinito de relaciones que, al pretender ser incorporada por partes, lo excede y lo despoja. El deseo es, para volver al film clásico, un viaje en tranvía en el que aun cuando se llegue al destino buscado, ese destino ya no es lo que se desea, porque el viaje transformó al sujeto deseante. Mucho más, en términos estrictos, no es el sujeto quien experimenta deseo, sino que el sujeto es la acción misma del

deseo, al desplazar al sujeto en forma perpetua. El sujeto es el derivado del deseo, es la variable en desplazamiento que surge del deseo, es su efecto perturbado. El deseo es la acción de eterno desplazamiento del sujeto y el obstáculo del cierre en la identidad. Por lo tanto, en Hegel, “no hay restauración definitiva”, no hay reconciliación, ni hay sujeto gramatical.<sup>16</sup>

Trayendo la lectura de Hyppolite de Hegel, Butler afirma que lo humano, en tanto es negatividad, tiene vedada su asimilación completa al ser. Esta sería para Butler la crítica de Hegel a Spinoza. Escribe: “Se acusa a Spinoza de erigir un sistema metafísico que excluye la negatividad de la autoconciencia, ese aspecto de la vida humana que impide su asimilación final al ser”.<sup>17</sup> Para Butler, el *conatus* humano, “prefigura la noción hegeliana de deseo. Pero, para Hegel, la razón se concibe como reflexiva y la autorrealización requiere el trabajo negativo de autoconstitución”.<sup>18</sup> Se precisa entonces, afirma Butler siguiendo a pie juntillas la lectura de Hegel de Spinoza, que la sustancia pueda tornarse reflexiva, que pueda reflexionar sobre sí en la conciencia humana. Para Hegel, la sustancia spinocista no precisaría de la conciencia humana, o, como dice, “hay demasiado Dios” en Spinoza. Por eso, afirma Butler, “la PhG puede leerse como un intento orientado a resituar lo absoluto como principio que también se origina en la conciencia humana”.<sup>19</sup>

Hegel plantea la pregunta de cómo se conoce ese sistema y de qué modo el sujeto cognoscente llega a saberse parte de ese sistema... quiere saber de qué manera el movimiento del saber humano, la negatividad de la autoconciencia llega a considerarse indispensable para la constitución del sistema y cómo ella confirma la imposibilidad de la completud y cierre del sistema.<sup>20</sup>

Siguiendo la lectura de Werner Marx, Butler afirma que, para Spinoza, el pensamiento tiene solo el significado del universal, no de la autoconciencia. El pensamiento en Spinoza remite a la manera impersonal en la que Averroes encadenaba las ideas en un aparato impersonal de pensar. Para

16. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 50. El mismo planteo se encuentra en P. Macherey.

17. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 41.

18. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 42.

19. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 43.

20. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 44.

Butler, Hegel produce una “reorientación antropocéntrica del monismo de Spinoza”.<sup>21</sup> Al apropiarse de la agencia, Hegel concebiría una sustancia postulada y causada por el pensamiento. El pensamiento, ahora pensamiento humano, aparece como instancia necesaria de negación, de individuación y de agencia. Por tanto, en la interpretación de Butler, la identificación estática entre sujeto y sustancia se le “atribuyó falsamente” a Hegel.<sup>22</sup> La sustancia (que en Hegel sería equivalente al absoluto), escribe Butler, “se especifica en la mónada humana como deseo” y por eso para Hegel Spinoza ofrecía el antecedente filosófico de un monismo con diferenciación interna.<sup>23</sup> Pero el deseo es justamente lo que impide que haya identificación entre sujeto y sustancia: el sujeto debe devenir sustancia, pero en el intento, muestra su negación y la continua dislocación de los términos.

#### IV. Desear vivir

Para Butler, el sujeto hegeliano es centralmente un sujeto que desea adquirir una figura de la vida. La vida aparece como un tópico central en la lectura de Butler y esto cambia el acento respecto de cómo Hegel llega al tematizar el deseo en PhG. En PhG, la vida es el momento que precede lógicamente a la tematización del deseo. Llegados a ese punto de la argumentación, el mundo de los objetos de la autoconciencia no puede ser el mundo de los objetos inertes de la conciencia, sino que es algo vivo. Hegel escribe: “El objeto del deseo inmediato es algo vivo”.<sup>24</sup> La vida es definida como elemento universal, como fluido, que “solo es real [*wirklich*] como *Gestalt*”,<sup>25</sup> como figuras, como individuos vivientes, que deben ser negados en su solipsismo. Pero, para negarlos, ellos deben antes adquirir subsistencia.

La tematización de la vida en PhG está plagada de alusiones implícitas a la relación entre sustancia y modos, que establece Spinoza. Rubén Dri describe incluso a la relación entre vida y figuras de la vida, en ese tramo de la *Fenomenología*, con las palabras “*natura naturans*” y “*natura*

21. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 44.

22. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 46.

23. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 43. Es notable el uso del término mónada, que remite no a Spinoza, sino a Leibniz.

24. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 123.

25. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 126.

*naturata*”, haciendo clara alusión a la parte I de la *Ética*.<sup>26</sup> La vida y sus figuras aparece como un movimiento infinito de dispersión y diferencia de la sustancia y –en la interpretación hegeliana de Spinoza– de unidad de lo diferente, de vuelta al seno de lo Uno de los individuos, que son descriptos por Hegel como meros fenómenos.

Hegel dice que la vida como unidad inmediata –podemos decir, como vida biológica indiferenciada, como fluido, o como ser–, se diferencia de la vida como unidad reflejada –como *Gestaltung*–. Para dar cuenta de esta diferenciación que se produce al interior de la vida, entre fluido del ser y figuras individuales (o como sustancia y modos, en la jerga spinocista), la vida remite a la conciencia, en tanto es ella la que distingue entre unidad/género/especie/individuo. Escribe Hegel: “en este resultado la vida remite a otro... a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género”.<sup>27</sup> Esta remisión a la conciencia faltaría en Spinoza: faltaría que la vida (o la sustancia), en tanto conciencia, pueda dar cuenta de la diferencia en sí y transforme a esa diferencia que aparece azarosa, en negación lógica y necesaria. O sea, en Spinoza faltaría la autorreflexión de la vida, para que sus figuras (o modos) aparezcan como negaciones necesarias y no como un magma caótico de figuras individuales.<sup>28</sup>

Butler vuelve a la vida, sin embargo, para subrayar que no todo sujeto adquiere una figura de la vida. Y esto, no porque el sujeto no desee asumirla, sino porque muchas veces las normas que el sujeto corporiza para hacerlo, destruyen esa posibilidad. Este argumento se hace cada vez más fuerte en el desarrollo de la obra de Butler y supone la reelaboración del *conatus* spinocista como deseo de afirmación en la vida, pero ahora, en tanto búsqueda de reconocimiento (una clara bifurcación teórica respecto del *conatus* como principio de autorrealización racional de sí, como aparecía en *Sujetos del deseo*).<sup>29</sup> Para Butler, el sujeto desea adquirir una figura de la vida, pero en el proceso de desearlo, se adapta a normas

26. Dri, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*. Tomo 2. Buenos Aires: Biblos, 1996, p. 155.

27. Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 126.

28. La relación sustancia-modos es un tema recurrente en las objeciones a Spinoza. Ya en su misma correspondencia aparece, por ejemplo en las cartas de/a Tschirnhaus números 59-60 y 80-83.

29. Butler retoma el tema del *conatus* en “The desire to live: Spinoza’s Ethics under pressure” en Kahn, V., Saccamano, N. y Coli, D. (eds.). *Politics and the Passions, 1500-1850*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

de reconocimiento social que pueden impedir que asuma esa figura, que pueden obstaculizar que corporice en una figura en la que pueda ser un sujeto libre. Por eso, la lectura de Butler enfatiza el quiebre entre vida y figuras de la vida, interponiendo entre ellas el deseo de vivir, el *conatus*, como deseo de reconocimiento, mediado por normas sociales históricamente cambiantes y que pueden ser obstáculos a la asunción de una figura de la vida. Este punto, que no está tan desarrollado en *Sujetos del deseo*, adquiere particular relevancia después, particularmente desde la publicación del libro *Mecanismos psíquicos del poder*, 10 años posterior: el sujeto desea vivir, desea asumir una figura de la vida, y esto puede implicar el deseo de incorporar normas que bloqueen justamente su existencia. El sujeto entonces vive espectralmente, ajustándose a normas que, paradójicamente, obstaculizan su existencia en tanto una figura de la vida pero que pueden habilitar su existencia como otra figura, subyugada y sometida (aunque también pueden implicar su muerte). El sujeto se torna esclavo voluntario de la norma, para poder vivir, para poder asumir al menos una figura sometida de la vida.<sup>30</sup>

En *Sujetos del deseo*, poder asumir una figura de la vida está ligado a la tematización de las condiciones del deseo. La pregunta de Butler es cómo debe ser el mundo para que pueda surgir el deseo, cuáles son las condiciones que permiten la expresión del deseo.<sup>31</sup> El deseo tiene allí una doble estructura: por un lado, es intencional (se dirige a objetos) y por el otro, reflexiva (tematiza las condiciones de su surgimiento). La PhG es descripta, en el libro, como una “comedia de errores”, en la que cada nuevo estadio conforma una nueva ficción de construcción del absoluto por parte del sujeto y en la que hay cierta gradualidad posible en la transformación de las condiciones de vida, para que pueda aflorar el deseo.<sup>32</sup> En textos posteriores, el acento cambia y quizá también el optimismo: Butler enfatiza más bien cómo poder construir una ética, de cara a sujetos que no saben de sí y que no saben del otro, y aun así, deben poder sostener dinámicas de reconocimiento social. Esta conceptualización del sujeto, sin embargo, como aquel que no sabe de sí y que no sabe del otro, surge de la tematización del deseo presente en la tesis de 1984, en la que el deseo es, como dijimos, principio de dislocación metafísica y de disonancia psíquica, es lucha del sujeto por desplegarse y por derrotar la metafísica de la identidad.

30. Butler, *Mecanismos*, *op. cit.*, p. 47.

31. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 58.

32. Butler, *Sujetos del deseo*, *op. cit.*, p. 57.

En *Dar cuenta de sí mismo*, un texto originariamente publicado en 2005 (con traducción al español en 2009), Butler resume su “poshegelianismo” al revisar la teoría del reconocimiento presente en PhG y describirla como una escena en la que “hay demasiada luz”. Cito *in extenso*:

La aptitud de sostener lo que es contingente e incoherente en nosotros mismos tal vez nos permita afirmar a otros que pueden o no “reflejar” nuestra propia constitución. Siempre está, después de todo, la operación tácita del espejo en el concepto de reconocimiento recíproco de Hegel, dado que de algún modo debo ver que el otro es como yo y advertir que él hace el mismo reconocimiento de nuestra semejanza. Hay mucha luz en la habitación hegeliana, y por lo común los espejos presentan la afortunada coincidencia de ser también ventanas. ... Podríamos pensar una interpretación poshegeliana de la escena del reconocimiento en la cual la opacidad para mí misma acarrea, precisamente, mi capacidad de otorgar cierto reconocimiento a otros. Sería, acaso, una ética basada en nuestra ceguera compartida, invariable y parcial con respecto a nosotros mismos. El reconocimiento de que uno no es, en cada momento, totalmente igual a cómo se presenta en el discurso disponible podría implicar, a su turno, cierta paciencia con los otros que suspendiera la exigencia de que fueran idénticos en todo momento. A mi parecer, la suspensión de la demanda de autoidentidad o, más particularmente, de completa coherencia contrarresta cierta violencia ética... La capacidad de un sujeto de reconocer y ser reconocido es el fruto de un discurso normativo cuya temporalidad no es igual a una perspectiva de primera persona. Esa temporalidad del discurso desorienta nuestra propia perspectiva. Así, se deduce que uno solo puede dar y recibir reconocimiento a condición de quedar desorientado de uno mismo por algo que no es uno mismo: a condición de experimentar un descentramiento y “fracasar” en el intento de alcanzar la autoidentidad.<sup>33</sup>

En *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*, publicado en 2007, suma argumentos, en la misma línea:

Pensar que la lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano del término requiere que cada una de las partes involucradas en el intercambio reconozca no solo que la otra necesita y merece reconocimiento,

33. Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, *op. cit.*, p. 61.

sino también que cada una, en un sentido diferente, se sienta obligada por la misma necesidad, por la misma demanda. Esto significa que no somos entidades aisladas en lucha por el reconocimiento, sino que somos parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto, y nos permite ver que una comunidad necesita reconocer que todos estamos, de una u otra manera, luchando por el reconocimiento. Cuando reconocemos a otro o cuando pedimos que se nos reconozca, no estamos en busca de un otro que nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo. En lugar de ello, en el pedido, en la demanda, nos volvemos ya algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir–. Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento. Quizá solo se trate de una versión de Hegel, pero es también una salida, puesto que no me descubro como igual a “ti”, de quien dependo para ser.<sup>34</sup>

El tratamiento de la ética en Butler profundiza la idea presente en la tesis de 1984 de que el deseo produce desidentificación, antes que una lógica de semejanza con el otro. Esto debiera llevar a dinámicas de reconocimiento social no basadas en el espejo y la transparencia entre sujetos, no sustentadas en la primera persona, sino que partan de la incoherencia y la intransparencia de los sujetos, que se sostengan en la mutabilidad de sí y en el desconocimiento constitutivo de sí y del otro. Lo que supone evitar de todas formas el ejercicio de la violencia hacia aquello que se desconoce: no hay posibilidad de exigirle semejanza, porque se parte de ser incoherente y dependiente. Pero lo que aparecía como *descripción* en la tesis de 1984 –que el deseo produce dislocación identitaria– cambia de estatuto en la obra posterior y se enfatiza, para pasar a ser una *condición*: es porque fracasamos en la autoidentidad, que puede pensarse en un reconocimiento que no suponga la violencia ética de la expectativa de semejanza entre/en los sujetos.

34. Butler, *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 71.

## Conclusiones

La pregunta rectora de la obra de Butler es la relación deseo-reconocimiento. Ella misma afirma que se ha referido a esto en todos sus libros y que es el tema que más le interesa de Hegel.<sup>35</sup> De ahí que sus textos estén en la órbita de los problemas hegelianos, sobre todo de la *Fenomenología*. Pero lo que ha ido variando es el marco en el que esa pregunta rectora se postula. Progresivamente, en su obra, Butler ha empezado a desligarse de la escena del reconocimiento como lógica de semejanza, presente en la *Fenomenología*, una escena en la que habría demasiada luz, demasiada transparencia, para enfatizar que el deseo está ligado constitutivamente a la ignorancia de sí y de los otros, pero que, aun así, es afirmación de la vida, deseo de adquirir una figura de la vida. Esto es, Butler se aleja progresivamente de la primera lectura del *conatus* como principio de autorrealización racional, para mixturar al *conatus*, como deseo de afirmación de la vida sin más –racional o irracional–, al deseo de reconocimiento en Hegel. El *conatus* pasa a ser un deseo de afirmación de la vida en tanto que deseo de reconocimiento. Y se da por medio de un aparato normativo y conceptual, que muchas veces conlleva desear ser reconocido en términos de normas y conceptos que someten, subyugan y desprecian. Spinoza y Hegel son releídos por Butler, en conjunto, como precursores del psicoanálisis, antes que Hegel como superador del monismo spinocista.<sup>36</sup> Es porque hay demasiada luz en la escena del reconocimiento hegeliana que se precisa repensar el deseo de afirmación de la vida, como deseo que no puede establecer una semejanza con el otro, porque es desconocimiento de sí, y que no puede además pretenderla, porque ello implicaría violencia. El deseo de afirmación de la vida no se daría en términos abstractos, sino como deseo de reconocimiento social e históricamente anclado y, por lo tanto, su resultado implica una ambivalencia: se puede desear existir y ser reconocido en términos que suponen el desprecio y la negación de sí y de los otros. Por eso, el deseo de reconocimiento es también un deseo de (des)conocimiento crítico de las normas y los conceptos que alojan ese deseo.

Lo que hay en Butler, en fin, es la persistencia de una pregunta, como trabajo de relectura de pensadores, como tarea de enhebrado, desde el presente, de su horizonte clásico de problemas. Ni Hegel ni Spinoza se mantienen tal cual eran en sus primeras lecturas y, por momentos, son

35. Saar y Emcke, *op. cit.*, p. 588.

36. Saar y Emcke, *op. cit.*, p. 592.

difíciles de distinguir entre ellos. El pensamiento de Butler, como apéndice no cerrado de obras infinitas, sigue abriendo senderos cuyo recorrido reabre viejas querellas, con nuevas urgencias.

## SEMBLANZA DE LAS Y LOS AUTORES

### **Roberto Navarrete Alonso**

Profesor de Filosofía contemporánea y Filosofía de la historia en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid y coordinador de la Red Internacional de Pensamiento Judío (Ripej). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Jena y en la Universidad de Freiburg y ha sido investigador del Servicio Alemán de Intercambio Académico, así como del Franz Rosenzweig Minerva Research Center de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus principales líneas de trabajo son el pensamiento judío contemporáneo, el problema de la secularización y la teología políticas, las concepciones del tiempo histórico y las genealogías de la modernidad. Entre sus publicaciones se destacan la monografía *Los tiempos del poder* (Escolar y Mayo, 2017), la edición de los *Escritos sobre la guerra* (Sígueme, 2015) y de las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo* (Sígueme, 2017), de Franz Rosenzweig, y la coedición de los volúmenes colectivos *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX* (Herder, 2020) y *Arcana del pensamiento del siglo XX*.

Correo de contacto: [robenava@ucm.es](mailto:robenava@ucm.es)

### **Armando Villegas Contreras**

Profesor investigador de tiempo completo del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la Universidad Autónoma del

Estado de Morelos (UAEM). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha coordinado los libros *Figuras del discurso I, II y III*, editados por Bonilla Artigas. También de su autoría se destaca *La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política* (2014), editado por Juan Pablos. Su último libro es *Sobre la animalidad* (2020), editado por Bonilla Artigas. Su línea de trabajo es el discurso político y estético contemporáneo. Correo de contacto: [armandovic@uaem.mx](mailto:armandovic@uaem.mx)

### **Luciano Nosetto**

Licenciado en Ciencia Política y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador independiente del Conicet con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y como profesor de Teoría política en la Carrera de Ciencia Política de la misma facultad.

Correo de contacto: [lnosetto@gmail.com](mailto:lnosetto@gmail.com)

### **Emilse Toninello**

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral del Conicet, en el área de “Epistemología y estudios filosóficos de la acción” en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Actualmente investiga la especificidad del concepto de justicia social a partir de los debates de la teoría política contemporánea.

Correo de contacto: [emilsetoninello@hotmail.com](mailto:emilsetoninello@hotmail.com)

### **Danilo Vaz-Curado R. M. Costa**

Profesor del Programa de Posgraduación en Filosofía de la Universidad Católica de Pernambuco. Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS).

Correo de contacto: [danilo.costa@unicap.br](mailto:danilo.costa@unicap.br)

### **Miguel Ángel Rossi**

Profesor regular de Filosofía y profesor asociado a cargo de Teoría Política y Social I de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Codirector del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Director de la Maestría en Teoría Política y Social (UBA). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

Correo de contacto: [mrossi@lorien-sistemas.com](mailto:mrossi@lorien-sistemas.com)

### **Fabrizio Ezequiel Castro**

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral del Conicet en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Ejerce tareas docentes en la materia Teoría Política Contemporánea de la Carrera de Ciencia Política (UBA) y en la materia Introducción al Derecho de la Carrera de Abogacía de la Universidad Nacional de José C. Paz (Unpaz). Ha impartido cursos de posgrado en ambas instituciones.

Correo de contacto: [fabricioecastro@hotmail.com](mailto:fabricioecastro@hotmail.com)

### **Esteban Domínguez**

Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes, licenciado y profesor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (Fcpolit, UNR). Es docente de la asignatura Teoría Política II (Fcpolit, UNR) y de Teoría sociológica (Facultad de Humanidades y Artes, UNR).

Correo de contacto: [esteban.dominguez@live.com.ar](mailto:esteban.dominguez@live.com.ar)

### **Ricardo Laleff Ilieff**

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciado en Ciencia Política (UBA). Investigador del Conicet y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente de Teoría Política en dicha casa de estudio. Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Nacional

de La Plata y la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña como secretario académico de la Maestría en Teoría Política y Social (UBA). Es autor de *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (Madrid, Guillermo Escolar Editores, 2020) y editor de distintas compilaciones.

Correo de contacto: [ricardo.lalefflieff@conicet.gov.ar](mailto:ricardo.lalefflieff@conicet.gov.ar)

## **Pasquale Serra**

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Bari y doctor en Historia de las doctrinas políticas por la Universidad de Roma. Es profesor e investigador de la Universidad de Salerno. También es miembro del Centro de Studi Europei y del comité de dirección de las revistas *Democrazia e Diritto* y *Rivista di Politica*. Además, es investigador del Centro per la Riforma dello Stato di Roma (CRS).

Correo de contacto: [pserra@unisa.it](mailto:pserra@unisa.it)

## **Juan Pablo de Nicola**

Becario doctoral del Conicet, en el área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Actualmente investiga sobre la potencialidad de las reapropiaciones contemporáneas del concepto hegeliano de reconocimiento para reflexionar sobre el problema de la democratización y desdemocratización.

Correo de contacto: [jpdenicola@hotmail.com](mailto:jpdenicola@hotmail.com)

## **Natalia E. Talavera Baby**

Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesora de asignatura de las materias Filosofía del lenguaje y Problemas de filosofía del lenguaje en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Correo de contacto: [nataliatalavera@filos.unam.mx](mailto:nataliatalavera@filos.unam.mx)

## **Cecilia Abdo Ferez**

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y PhD por la Facultad de Filosofía III de la Universidad Humboldt de Berlín. Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet); profesora adjunta de Teoría Política y Social II, en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y titular concursada de Filosofía, en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad Nacional de Artes (UNA).

Correo de contacto: [ceciliaabdo@conicet.gob.ar](mailto:ceciliaabdo@conicet.gob.ar)

