



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Altomare, Marcelo

La modernidad y la concepción hegeliana de la política en el pensamiento de Marx



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Altomare, M. (1996). *La modernidad y la concepción hegeliana de la política en el pensamiento de Marx*. *Revista de ciencias sociales*, (5), 49-62. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1435>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La modernidad y la concepción hegeliana de la política en el pensamiento de Marx

Marcelo Altomare*

I

Dentro del campo de la historia de las ideas cada tradición de saber tiende a ser identificada con un determinado *juego de lenguaje*, compuesto por un conjunto relativamente homogéneo de conceptos fundantes y fundamentales. Para el caso de la extensa historia del pensamiento político, Bobbio ha demostrado la *eficacia* de los *Grundbegriffe*¹ en la organización e interpretación de los problemas teóricos de la tradición iniciada con la reflexión de Platón. Entre los organizadores exegéticos del pensamiento político moderno destacan dos términos teóricos axiales, a los que Bobbio recurre con el fin de construir un par conceptual antagónico: *público-privado*. Nacida en el seno del pensamiento jurídico clásico, la pareja *público-privado* se ha transformado en una de las *grandes dicotomías* utilizadas en diversas tradiciones de saber “para delimitar, representar y ordenar su campo de investigación”.²

Partiendo de estas grandes dicotomías afirma que la oposición entre derecho privado y derecho público “ocupa a mi juicio un lugar muy relevante en el sistema conceptual de Hegel”.³ En esta perspectiva debe comprenderse –comenta Bobbio– la impugnación que el autor de los *Lineamientos de la filosofía del derecho* realiza del paradigma iusnaturalista: el estado no puede tener como fundamento un instituto de de-

* Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Nacional de Buenos Aires.

¹ Norberto Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, España, Debate, 1991.

² Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

³ Norberto Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*, citado.

recho privado, esto es, el *contrato*. La impugnación del instituto contractual representa, entonces, la recusación de cualquier forma de pensamiento político organizado según el modelo de la subrogación del derecho público al derecho privado, de la religión pública a la religión privada, de la libertad política a la libertad privada, del patriotismo al interés particular, del *citoyen* al *bourgeois*, en suma, del *politischer Staat* a la *bürgerliche Gesellschaft*. En el marco de este gran dualismo conceptual, formado por la contraposición entre estado y sociedad civil, son comprendidos los temas, conceptos y argumentos fundamentales del pensamiento político de Hegel.

Frente a este modelo de reconstrucción conceptual, hallamos otra línea de investigación que interpreta la filosofía política de Hegel a la luz del acontecimiento político fundante de la modernidad: la Revolución Francesa. Ritter⁴ afirma que la Revolución Francesa aparece en la filosofía de Hegel como el momento en que la libertad, condición del hombre, deviene en premisa absoluta del ordenamiento constitucional y político moderno: el hombre es "elevado a la condición de sujeto". Su pensamiento político hace de la libertad enunciada en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano el principio de toda constitución política. En el mismo sentido, Gadamer⁵ subraya que en el pensamiento de Hegel "la Revolución Francesa, es decir, la libertad burguesa y, con ella, la libertad de todos [...] subyace a su filosofía del espíritu absoluto". Es Habermas⁶ –por su parte– quien también indaga en esta línea conceptual, argumentando que "Hegel descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*", invención que encuentra en la Revolución Francesa a uno de los "*acontecimientos históricos claves* para la implantación del principio de la subjetividad".

No obstante, si emprendemos una revisión de la historia de las ideas encontraremos que este modelo de interpretación de la filosofía política de Hegel es deudor de la exégesis de los *Lineamientos de la filosofía del derecho* realizada por Marx. En efecto, ha sido este autor el primero en mostrar la articulación existente entre los conceptos hegelianos de estado y sociedad civil y el acontecimiento político liminar de la modernidad europeo-occidental, esto es, la Revolución Francesa.

A partir del contexto de estas consideraciones teóricas, el objetivo de

⁴ Joachim Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, Nápoles, Guida Editori, 1977.

⁵ Hans-Georg Gadamer, "La filosofía de Hegel y su influencia actual", en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.

⁶ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

este trabajo será, por un lado, mostrar a la interpretación marxiana *qua* el antecedente del tipo de exégesis que liga el pensamiento político de Hegel con la significación de la Revolución Francesa y, por otro, argumentar que esta *lectura* de los *Lineamientos* sienta las bases del *modelo metodológico* empleado por Marx para articular el orden histórico con el orden conceptual.

II

En Marx la interpretación del pensamiento político de Hegel articula tres conceptos centrales: sociedad civil, estado y lógica del concepto. Los escritos de Marx reinvierten el *sujeto-Estado* hegeliano colocándolo a modo de predicado del *sujeto-sociedad civil*; lo societal, de esta manera, se transforma en el *locus* esencial desde el que cobra inteligibilidad el orden institucional moderno. Asimismo, la interpretación marxiana reinvierte las determinaciones conceptuales de la *Idea-sujeto* de Hegel para postular una indagatoria centrada en descubrir la lógica inmanente al *objeto real*, esto es, la lógica del nexo entre sociedad civil-estado. Marx adhiere a la filosofía política hegeliana en tanto ésta caracteriza a la modernidad europeo-occidental partiendo de la dicotomía expresada a través de los conceptos de estado y de sociedad civil. No obstante, desestima la estructura sustancialista de los *Lineamientos* debido a que subroga el nexo entre sociedad civil y estado a la *lógica de la Idea*.

Sin embargo, la novedad de la explicación marxiana reside en el intento de articular el modelo exegético de los *Lineamientos* con las condiciones sociales modernas, creadas bajo la luz de las transformaciones de la Revolución Francesa. La inversión conceptual entre sociedad civil-estado en el pensamiento de Hegel es explicada por Marx analizando el carácter esencialista del despliegue de las *determinaciones de la Idea*: la sistemática política hegeliana intenta, permanentemente, "encontrar la historia del concepto lógico en el Estado". La inversión de los *Lineamientos* es heterónoma en relación con otra inversión que opera en el orden de lo *concreto-real*: la separación entre la institución pública del estado y las instituciones privadas de la sociedad civil, en el marco de la historia moderna marcada por la Revolución Francesa.

De esta manera, la interpretación de Marx abandona los *Lineamientos* para instalar su instrumental conceptual en el espacio de *lo real*, en la ligazón entre lo social y lo político, la sociedad civil y el estado.

El progreso de la historia ha hecho que los estamentos políticos se conviertan en estamentos sociales, de tal manera que los diferentes miembros del pueblo, a la manera como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, sean iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad.⁷

La separación entre sociedad civil y estado es la característica del espacio social decimonónico; es el resultado de aquel acontecimiento político revolucionario cuya *invención* más trascendente ha sido la moderna concepción de ciudadanía. El derecho del ciudadano a elegir a los representantes del pueblo que deliberarán y formularán las normas imperativas y vinculantes de convivencia social, que expresarán la voluntad de la comunidad política [soberanía popular], representa el significado político esencial que caracteriza a la Revolución Francesa. La separación entre las instituciones de la sociedad civil y la institución estado en el siglo XIX es la resultante de la eficacia del 1789: sus organizadores conceptuales son la *bürgerliche Gesellschaft* y el *Staat*.

Fue solamente la Revolución Francesa la que dio cima a la transformación de los estamentos políticos en estamentos sociales o la que, en otros términos, convirtió las diferencias entre los estamentos de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectaban para nada a la vida política. Con lo cual se llevó a término la separación entre la vida política y la sociedad civil.⁸

Las diferencias de la espacialidad moderna entre lo político y lo social es expresada a través del punto de partida de los *Lineamientos*: la separación entre la sociedad civil y el estado.

El pensamiento político hegeliano, sin embargo, presupone la *reconciliación* de esta escisión moderna, esto es, el proceso de despliegue de las determinaciones de la *Sittlichkeit* [eticidad], movimiento cuyo telos reside en la *identidad* entre sociedad civil y estado. Marx entiende que la *identidad* entre sociedad civil y estado en el pensamiento político de Hegel está relacionada con el modelo institucional mediante el cual la revolución de 1789 pretende mediar el espacio de la vida privada del individuo y el espacio de la vida pública del ciudadano. En esta perspec-

⁷ Karl Marx. *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en Carlos Marx. Federico Engels. *Obras fundamentales*, tomo I, *Escritos de juventud de Marx*. México. Fondo de Cultura Económica. 1982.

⁸ *Ibid.*

tiva, la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano sanciona tanto la *separación* como la *sutura* del principio político de la ciudadanía moderna con la determinación de las desigualdades sociales de los miembros de la comunidad.

Puesto que, en los tiempos modernos, la idea del Estado sólo puede manifestarse como la abstracción del Estado puramente político o bajo la abstracción de la sociedad civil con respecto a ella misma, de su condición real, hay que reconocer a los franceses el mérito de haberse atendido a esta realidad abstracta, de haberlo producido, produciendo con ello el principio político mismo.⁹

Abstracción y separación son las dos dimensiones de la espacialidad y la temporalidad moderna del siglo XIX; de esta manera, la maqueta marxiana se complejiza al articular las determinaciones conceptuales de los *Lineamientos* con el espacio institucional inaugurado por la Revolución Francesa. Así, la interpretación marxiana se desplaza desde una comprensión estrictamente teórica de los *Lineamientos* hacia una maqueta exegética que articule el complejo nexo entre desarrollo conceptual [relación entre sociedad civil-estado] y devenir histórico institucional [efectos políticos y sociales del 1789]. Los elementos conceptuales de la maqueta que construye Marx son: sociedad civil, estado, lógica conceptual y devenir histórico.

La temporalidad histórica es autónoma y exterior al desarrollo de los conceptos que la expresan (sociedad civil-estado); la *ordenación político-institucional* que se instala en el espacio del siglo XIX actúa a modo de instancia primordial con respecto a la *ordenación conceptual*. Al enunciar el primado de la ordenación político-histórica sobre la ordenación de las determinaciones conceptuales, los escritos marxianos hacen de la articulación entre la representación conceptual y el devenir político-histórico un problema axial de su método.

La identidad que Hegel construye entre la sociedad civil y el Estado –comenta Marx– es la identidad de dos ejércitos enemigos, en que cada soldado cuenta con la posibilidad de convertirse en miembro del ejército contrario por medio de la *deserción*, y no cabe duda de que Hegel, así interpretado, describe certeramente la situación empírica actual.¹⁰

⁹ Karl Marx. *De la crítica...* citado.

¹⁰ *Ibid.*

En su apreciación conceptual del problema político moderno, la descripción hegeliana es –para Marx– correcta; la argumentación de los *Lineamientos* destaca las determinaciones políticas del estado moderno, y articula los diversos niveles estructurantes de la sociedad moderna a partir del plexo entre sociedad civil y estado. La filosofía política de Hegel contiene los dos problemas modernos que definen las características de las revoluciones del siglo XVIII, por un lado, el descubrimiento de la *legalidad* del espacio económico –Smith, Ricardo, Say–, por otro lado, el movimiento propio del estado generado a partir de los acontecimientos de 1789. El horizonte de lo histórico permea la interpretación marxiana de los *Lineamientos*; la comprensión conceptual del pensamiento político hegeliano está inmersa en el contexto de los cambios políticos-institucionales asociados a la significación de la Revolución Francesa: esta trabazón entre el orden conceptual y el devenir histórico-político en el pensamiento político de Hegel fue iniciada por la exégesis marxiana.

“No debemos –nos dice Marx– censurar a Hegel porque describe el ser del estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es como esencia del Estado.”¹¹ En consecuencia, Hegel no realiza una interpretación invertida de la sociedad moderna; por el contrario, su ordenación conceptual formaliza la inversión de *lo real* producida en el ordenamiento institucional moderno a partir de los acontecimientos de 1789. Esta cesura inscripta en el orden de sucesión histórico inscribe la *impronta política* que afectará el ordenamiento conceptual de los *Lineamientos*; la Revolución Francesa reinvierte las relaciones entre lo político y lo social en *lo real*, produciendo un nuevo cuadro histórico. Marx funda la articulación entre historia y orden conceptual partiendo de la discontinuidad del 1789, aquella que agrieta la totalidad de las esferas sociales y políticas heredadas del pasado medieval, y pretende validar un nuevo ordenamiento institucional desde un presente que clausura cualquier legitimidad basada en la tradición. Tras el aparente desarrollo lineal de la historia se perfila un tiempo de corte que *inventa un ordenamiento social diferente*; desde este supuesto, la maqueta marxiana representa un permanente rastreo teórico del “sustancial *discontinuum* que corroe el proceso histórico”.¹²

Al referirse a la revolución de 1789, Marx subraya la importancia decisiva del desplazamiento operado en *lo real*: las diferencias sociales

¹¹ Karl Marx, *De la crítica...*, citado.

¹² José Arico, “Marx y América Latina”, en *Nueva Sociedad*, No. 66, Caracas, 1983.

abandonan su significado político a causa del nacimiento de la igualdad política moderna. La inversión moderna no es producto del pensamiento de Hegel; en todo caso, es ella una separación operada en *lo real* del espacio político-institucional, una transformación radical de la relación temporal entre el *pasado* y el *presente*. Hegel produce una ordenación conceptual [sociedad civil-estado] íntimamente ligada con la ordenación de lo real-histórico [Revolución Francesa]; en la interpretación del *proceso real* moderno hallamos –según Marx– la clave para entender la relación entre orden conceptual y orden histórico y, por ende, el nexo entre los *Lineamientos* y las condiciones políticas creadas por el 1789.

Ante la articulación entre la filosofía política de Hegel y las condiciones sociales de Alemania, Marx expresa la misma idea:

La crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado que ha encontrado en Hegel su expresión más alta, la más consecuente y la más rica, es lo uno y lo otro al mismo tiempo: el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la decidida negación de todo el modo anterior de la conciencia jurídica y política alemana [...].¹³

El proceso lógico es la forma conceptual de *lo real*, la ordenación teórica de las categorías que *hacen presente* las relaciones sociales y políticas del orden real-histórico: “La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania”.¹⁴ El pensamiento de Hegel es forma ideal para Alemania, presentándose como “la única historia alemana que está *a pari* con el moderno presente oficial”; los *Lineamientos* se sitúan en el cruce de dos temporalidades históricas heterogéneas:

Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, no por ello nos situaremos, para emplear la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del presente.¹⁵

La indagación de Marx transita nuevamente entre la lectura de los *Lineamientos* –orden conceptual– y las condiciones históricas modernas –Revolución Francesa–.

La argumentación metodológica de Marx pretende confeccionar un complejo entramado entre el orden de las categorías y el orden de lo po-

¹³ Karl Marx. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en Carlos Marx. Federico Engels. *Obras fundamentales*, citado.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

lítico-institucional, partiendo del análisis de una inversión de carácter bifronte. Los textos marxianos localizaron una inversión en *lo real* producto de los efectos de la Revolución Francesa: este *real-concreto*, poseedor de su propia lógica de desarrollo, es la temporalidad moderna. El rasgo central de este nuevo *tempo* se manifiesta como un *discontinuum* generador de la *inversión-separación* entre la sociedad civil (lo privado) y el estado (lo público). La inversión lógica se estructura desde la inversión de *lo real*; existe una plena autonomía del orden de lo *real-histórico* respecto del orden lógico-conceptual. De esta manera, la maqueta marxiana presupone la articulación de los siguientes elementos: sociedad civil, estado, orden lógico y, finalmente, orden histórico-institucional [político]. Según la lectura de los *Lineamientos* llevada a cabo por Marx, el pensamiento político de Hegel se estructura partiendo de dos inversiones: la primera de ellas es de orden político [subsunción de la sociedad civil respecto de la figura del estado político]; la segunda es de orden metapolítico [subsunción del nexo entre sociedad civil y estado respecto del despliegue de las determinaciones de la Idea].

Marx no separa la explicación del modelo teórico de los *Lineamientos* [relación entre sociedad civil-estado-Idea] de la interpretación de las condiciones modernas [Revolución Francesa], que le ofrecen al pensar hegeliano los materiales para su reflexión: la inversión real de los tiempos modernos explica la abstracción del pensamiento de Hegel. La propuesta de la maqueta marxiana es la comprensión del modelo de los *Lineamientos* – separación y subordinación de las esferas particulares de la sociedad civil respecto de la abstracción representada por el estado–dentro del horizonte de *lo real* [político-institucional] instalado por la Revolución Francesa.

La tematización de lo político se presenta en Marx de la siguiente manera: “Además, aquí, en la filosofía del derecho, nuestro tema es la voluntad colectiva”,¹⁶ más precisamente, la indagación de la contraposición entre la *voluntad del monarca* y la *voluntad del pueblo*, entre las formas de gobierno representadas por la *monarquía* y la *democracia*. Hegel entiende que el estado tiene en sí mismo su *finalidad*, esto es, el *interés general* en el que son conservados los *intereses particulares*; en consecuencia, el conflicto propio del mundo moderno –la oposición entre interés particular e interés general– encuentra su *mediación* en los *organismos* que componen la idea de *constitución* política, siendo la forma de gobierno específica del mismo la *monarquía constitucional*.

¹⁶ Karl Marx. *De la crítica...* citado.

Marx cuestiona el rasgo mediador de la monarquía constitucional hegeliana, lo cual provoca la suspensión de la articulación de lo público y lo privado, el interés general y el interés particular. Interroga a Hegel estudiando las condiciones de articulación entre la *voluntad general* y la *constitución política* en el marco de las diferencias existentes entre la constitución democrática y la constitución monárquica. En su interpretación de los *Lineamientos* opone "la soberanía interna que reside en el pueblo" a "la soberanía que existe en el monarca". Si el pueblo –afirma Marx citando textualmente los *Lineamientos*– sin su monarca "es una masa carente de forma que no constituye ya un estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que sólo existen en un todo formado y organizado en sí: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos", entonces el monarca es un "Estado propio y sustantivo", un "más allá" del pueblo. Sin embargo, la conclusión de Marx es absolutamente opuesta; siendo el monarca el *representante* de la unidad del pueblo, el monarca *representante* del pueblo es signo de la soberanía popular: el pueblo no es soberano por el monarca, sino, por el contrario, el monarca es tal por la soberanía del pueblo. La interpretación marxiana intenta reubicar los términos de la inversión política hegeliana entre el elemento abstracto de la *soberanía del monarca* y el elemento concreto de la *soberanía del pueblo* [Voluntad General]. Marx se pregunta si "no será una ilusión [pensar] la soberanía absorbida en el monarca" en lugar de reflexionar sobre la soberanía encarnada en el cuerpo del pueblo. Ante este interrogante responde que no hay una soberanía del monarca y soberanía del pueblo; son

[...] dos conceptos de la soberanía totalmente contrapuestos, uno de los cuales sólo puede llegar a existir en un monarca, mientras que el otro sólo puede cobrar existencia en un pueblo.¹⁷

La contraposición entre la soberanía del monarca y la soberanía del pueblo es discutida por Marx apelando a la oposición democracia-monarquía.

En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la constitución misma solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo.¹⁸

¹⁷ Karl Marx. *De la crítica...* citado.

¹⁸ *Ibid.*

Si la voluntad del pueblo es el sujeto de la acción política, entonces, la democracia es la forma de gobierno adecuada a aquel tipo de existencia política donde el *pueblo* se obedece a sí mismo, rigiendo, consecuentemente, el principio de autodeterminación del pueblo. En oposición a la democracia, la monarquía es una forma de gobierno extraña a la determinación de la voluntad general: el pueblo –el todo– está sujeto a la voluntad del monarca. La constitución democrática es, pues, un momento de la existencia del pueblo, no es más *forma separable* de la propia determinación de la voluntad general. La democracia es la adecuada conjunción entre “el principio formal” y el “principio material”, entre lo general y lo particular: el hombre *no tiene* allí una existencia dual, no es *sujeto* de predicados opuestos: público y privado.

III

Aun cuando abandone la distinción entre monarquía constitucional y democracia para centrarse en el estudio del estado moderno, independientemente de la forma de gobierno que adopte, Marx mantendrá la interpretación del nexo entre el instituto estatal moderno y las condiciones sociales generadas por la Revolución Francesa, derivada de la comprensión de la dicotomía público-privado presente en los *Lineamientos*.

El conflicto en que vive el hombre como adepto de una religión especial frente a su ciudadanía y a los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad se reduce al divorcio secular entre el Estado político y la sociedad civil.¹⁹

Nuevamente aparece la separación entre lo público y lo privado como característica esencial de la modernidad: el estado es la conformación de un espacio público puesto en un “más allá” de lo material. Aquí es la religión la que ha pasado de lo público a lo privado; el estado ofrece la identidad pública de la ciudadanía frente a la identidad privada del feligrés: *existe una escisión profunda en la espacialidad moderna, el hombre es mitad bourgeois y mitad ciudadano.*

¹⁹ Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras fundamentales*, citado.

Para el hombre como bourgeois, *la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea a la esencia y a la regla*. Ciertamente que el bourgeois, al igual que el judío, sólo permanece sofisticadamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofisticadamente sigue siendo judío o bourgeois; pero esta sofisticación no es personal. Es la sofisticación del Estado político mismo.²⁰

Es ésta la misma contradicción que existe "entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león político", resultado del nuevo tiempo del orden institucional francés de 1789. Lejos de la *emancipación humana*, éste es el período de la *emancipación política*, el tiempo de un estado que se emancipa de la religión, desplazándola hacia la esfera de la sociedad civil, del hombre privado. La *emancipación política* es el concepto central que nombra el reemplazo de una legitimidad política de tipo trascendente por otra de raíz laica y, a la vez, el *pasaje* de la religión desde la esfera pública-estatal, cuya función consistía en garantizar la creencia en la validez del estado, hacia la esfera privado-societal, donde se transforma en un bien axiológico de carácter privado.

En consecuencia, la reinversión conceptual entre lo político y lo social es informada por los cambios de la historia decimonónica, que erigió a la sociedad civil moderna en el espacio de las desigualdades de los particulares y al estado en el espacio de la igualdad del ciudadano. El ordenamiento lógico marxiano tiene en el devenir real-histórico su premisa ordenadora: el tiempo del estado es el *tiempo abstracto* de lo real moderno, representa una *generalización* que inhibe las diferencias-desigualdades de las esferas particulares, creando un espacio de igualdad política. El ejercicio del *dominio* del estado moderno sobre la sociedad es –para Marx– un *dominio formal* en la medida en que sólo es *forma-abstracta* de un contenido que no puede *penetrar* las esferas privadas de la sociedad civil.

El corolario de la interpretación marxiana del pensamiento político de Hegel es que el *punto de partida* del *método de investigación* no reside en el análisis de la sociedad civil, sino en el estudio del estado; por oposición, la sociedad civil representa el *punto de arribo* del *método de investigación* y, en consecuencia, el fundamento de la construcción conceptual. En suma, la sociedad civil es la figura conceptual donde se articulan los nexos entre las diversas categorías –v.g. estado, religión, emancipación política–, las cuales conforman la maqueta exegética em-

²⁰ Karl Marx. *Sobre la cuestión judía*, citado.

pleada por Marx para explicar el funcionamiento de las sociedades del siglo XIX. La ordenación conceptual, por ende, formaliza sus preocupaciones en torno a la característica central de los *tiempos modernos*, cuya significación está edificada sobre la *invención* propia de la Revolución Francesa: la *emancipación política*. La *emancipación política* de los franceses ha generado –según Marx– un modelo de orden social anclado sobre la separación de dos espacios contrapuestos: por un lado, el territorio público del ciudadano –*politischer Staat*– y, por otro, la geografía privada del hombre egoísta –*bürgerliche Gesellschaft*: el desdoblamiento de la sociedad moderna en una esfera pública y una esfera privada es correlativo a la escisión del hombre moderno en *citoyen* y *bourgeois*.

La separación y la articulación entre lo político y lo económico creará un espacio estatal con base en una ciudadanía de nuevo tipo, por cuanto la *identidad* del ciudadano moderno excluye radicalmente todo rasgo identitario ligado a desigualdades sociales vinculadas al nacimiento, la educación, la profesión y la religión. El estado moderno opera, por ende, la “anulación política” de las mencionadas diferencias sociales.

[...] al declarar el nacimiento, el nivel social, (la) educación, y la ocupación del hombre diferencias no-políticas, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa por igual de la soberanía popular.²¹

del cuerpo político. De este modo, la temporalidad moderna anunciada en las instituciones creadas a partir de 1789 instala una *escisión real* en el espacio societal, un “divorcio secular entre público y privado”, una separación “entre el ciudadano y el comerciante, entre el ciudadano y el jornalero, entre el ciudadano y el terrateniente, entre el ciudadano y el individuo viviente”.²² Este divorcio secular de la formación social moderna ubica al estado político en “un más allá” de las esferas particulares que componen la sociedad civil, lo transforma en “un abstracto real”, esto es, en una instancia encargada de subordinar las desigualdades sociales al derecho de ciudadanía que poseen la totalidad de los miembros de la comunidad.

La participación de todos los miembros de la comunidad en la formación de la ley positiva *qua* expresión de la *voluntad general* impugna la *identidad* entre *desigualdades políticas* y *desigualdades sociales*. La Re-

²¹ Karl Marx. *Sobre la cuestión judía*, citado.

²² *Ibid.*

volución Francesa –piensa Marx– ha desplazado al estamento [*Stand*] político-social por la clase [*Klasse*] social, convirtiendo los antiguos atributos estamentales en diferencias propias de la vida privada de la sociedad civil moderna. La aparición de una formación social que conjunga un tipo de *igualdad* estrictamente *político* con un tipo de *desigualdad* específicamente *social* condensa la novedad más radical que recoge la maqueta marxiana del acontecimiento revolucionario de 1789.

La Revolución Francesa ha llevado a término no sólo la *separación* entre el espacio *homogéneo* del estado político y el espacio *heterogéneo* de la sociedad civil, sino también la *articulación* de la vida pública del ciudadano con la vida privada del hombre egoísta: la *Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano* representa el intento de *suturar* la escisión del espacio societal moderno. El artículo segundo del documento en cuestión sanciona –en opinión de Marx– el nexo entre ambos planos al definir que “[l]a meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

La deliberación del *ciudadano* en la *esfera de la vida pública* comporta el procedimiento válido para garantizar la sanción de leyes orientadas a la conservación de los derechos imprescriptibles del *hombre* de la *esfera de la vida privada* y, por ende, para sustentar el andamiaje normativo que prescribe los *finés* propios del estado. Al habitar un espacio bifronte, los individuos modernos son simultáneamente *participes* de una esfera social caracterizada por la desigualdad y *miembros* de un cuerpo político igualitario. La explicación de la emergencia de esta nueva *espacialidad* debe buscarse –según Marx– en el *élan* de una *transformación epocal* que ha hecho colapsar la *identidad* entre *atributos sociales* y *atributos políticos* característica de los agrupamientos humanos del medioevo:

Los estamentos de la sociedad eran, en la Edad Media, estamentos legislativos [...] su voto de impuestos para el Estado no era más que una emanación particular de su significación y su actividad políticas generales; los estamentos eran el Estado.²³

En conclusión, la modernidad quiebra la identificación entre los atributos sociales y políticos de los agentes sociales al descomponer la mo-

²³ Karl Marx, *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, citado.

dadidad de agrupamiento humano típica del *Ancien Régime*: el estamento [Stand] medieval. A resultas de la desagregación de los individuos del estamento medieval, aparece la posibilidad de construcción de un espacio de igualdad política completamente dissociado de las desigualdades inherentes a la sociedad civil. En efecto, el estallido de la *identidad político-social* condensada en el estamento medieval permite la instauración de un nuevo tipo de nexo entre los atributos políticos y sociales del actor, entre la determinación del individuo como *citoyen* de la asociación estatal y la determinación del individuo como *bourgeois* de la sociedad civil. Esta compleja articulación entre el ordenamiento lógico y el ordenamiento de lo real, en el marco de una interpretación de los *Lineamientos* anclada en el contexto del significado de la Revolución Francesa, devendrá axiomática toda vez que Marx retome sus reflexiones sobre los problemas de *método*. ◆

BIBLIOGRAFÍA

Aricó, José. "Marx y América Latina", en *Nueva Sociedad*, No. 66, Caracas, 1983.

Bobbio, Norberto. *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, España, Debate, 1991.

Bobbio, Norberto. *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Gadamer, Hans-Georg. "La filosofía de Hegel y su influencia actual", en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Marx, Karl. *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras fundamentales*, tomo I, *Escritos de juventud de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

———. *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Introducción. Carlos Marx, Federico Engels. *Obras fundamentales*, tomo I, citado.

———. *Sobre la cuestión judía*, Carlos Marx, Federico Engels, *Obras fundamentales*, tomo I, citado.

Ritter, Joachim. *Hegel e la rivoluzione francese*, Nápoles, Guida editori, 1977.